

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

\*\*\*\*\*

CENTRE DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALE EN  
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES  
ET ÉDUCATIVES

\*\*\*\*\*

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALE EN  
SCIENCES HUMAINES ET  
SOCIALES

\*\*\*\*\*



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

\*\*\*\*\*

POSTGRADUATE SCHOOL FOR  
SOCIAL AND EDUCATIONAL  
SCIENCES

\*\*\*\*\*

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR  
HUMAN AND SOCIAL SCIENCES

\*\*\*\*\*

# LE FONDEMENT DE L'ÉTHIQUE SELON BERNARD WILLIAMS : UNE APPROCHE APORÉTIQUE

Mémoire rédigé en vue de l'obtention du diplôme de Master en philosophie

Option : éthique et philosophie politique

Par

Éric Jocelyn BELLA NOMO

Licencié en philosophie



Jury

Président : MOUCHILI I. Soulé N.

Pr.

Rapporteur : M. Sylvère Janvier ZA'ABE

M.C

Membre : Lydie C. AZAB A BOTO

C.C

Juillet 2023

## SOMMAIRE

REMERCIEMENTS.....	iii
RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACT.....	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE : L'INFLUENCE DES SYSTÈMES ÉTHIQUES ANTIQUE ET MODERNE SUR LA PENSÉE WILLIAMSIENNE ET SA CRITIQUE À LEUR ÉGARD.....	7
INTRODUCTION PARTIELLE.....	8
CHAPITRE I :LA CONCEPTION DU SYSTÈME ÉTHIQUE ANTIQUE ET SON INFLUENCE SUR LA PENSÉE WILLIAMSIENNE.....	9
CONCLUSION PARTIELLE.....	53
DEUXIÈME PARTIE : UNE ÉTHIQUE SANS POINT DE VUE MORAL : OUVERTURE ET FONDEMENT DU LIBÉRALISME WILLIAMSIEN DE LA MORALE.....	54
INTRODUCTION PARTIELLE.....	55
CHAPITRE III : UNE ÉTHIQUE SANS POINT DE VUE MORAL.....	56
CHAPITRE IV: ENTRE LIBÉRALISME, PLURALISME ET NÉCESSITÉ.....	82
CONCLUSION PARTIELLE.....	105
TROISIÈME PARTIE : ACTUALISATION DE LA PENSÉE ÉTHIQUE WILLIAMSIENNE.....	107
INTRODUCTION PARTIELLE.....	108
CHAPITRE V : L'ÉTHIQUE ET LE BESOIN DE LA PHILOSOPHIE.....	109
CHAPITRE VI : PHILOSOPHIE, VIE ÉTHIQUE ET LITTÉRATURE : VERS LES LIMITES DE LA PHILOSOPHIE ?.....	124
CONCLUSION PARTIELLE.....	135
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	138
BIBLIOGRAPHIE.....	144

À

Nos parents : Louis Paul NOMO et Béatrice MENGBWA ZE, qui nous ont donné de nous  
retrouver du bon côté de l'histoire.

## REMERCIEMENTS

La rédaction de ce mémoire de fin de cycle est le fruit de l'effort et du travail de ceux-là qui nous ont encouragé depuis le début de notre parcours. Nous voulons de manière spéciale remercier le Pr. Janvier ZA'ABE, qui malgré ses multiples sollicitations, a bien voulu diriger ce travail. Il s'est toujours montré disponible, patient et ouvert à notre endroit, une qualité qui n'a point manquée de nous édifier. Nos remerciements vont également à l'endroit de tout le corps enseignant et administratif de l'Université de Yaoundé 1, particulièrement celui du département de Philosophie.

Nos remerciements vont également envers notre grand-mère Laurentine ZE MENGUE pour les relectures de ce travail.

À cette liste s'ajoutent nos camarades et amis qui, grâce à leurs relectures et à nos multiples débats, ont permis à ce travail d'être achevé particulièrement nous disons à : Jérôme, pierre, Théophile, Arnaud, Christian et tous les collègues du collège Notre Dame de Lourdes à Soa.

Merci !

## RÉSUMÉ

Ce travail de recherche intitulé « *le fondement de l'éthique selon Bernard Williams : une approche aporétique* », est au cœur d'un débat sur l'éthique : celui de la légitimité de l'acte moral et du fondement même de cette légitimité. Si l'attente du monde postmoderne à l'endroit de la pensée éthique est sans précédent, Bernard Williams doute que les idées puissent y répondre. L'idéal éthique de la modernité marque, en effet, les limites mêmes de la philosophie : il est nécessairement général et abstrait ; il légifère indistinctement pour chacun et en toute situation ; rationnel et réfléchi ; il pense la vie au-delà de ses occasions effectives et particulières en des termes explicitement énonçables et communicables à autrui.

Bernard Williams nous montre qu'il y a une objectivité possible de l'éthique, fondée sur la vie sociale, enracinée dans les convictions et les pratiques partagées de la communauté à l'intérieur de laquelle chacun trouve les termes de son expérience éthique. La question de Socrate : « *comment doit-on vivre ?* »<sup>1</sup>, au commencement de l'éthique, devient aujourd'hui celle de l'individualisme dans un monde que l'individu n'a pas créé et que sa raison ne comprend et ne contrôle pas totalement. L'interrogation de la pensée éthique se déplace d'une réflexion sur ses fondements philosophiques, à une réflexion sur le rapport que l'individu éthique entretient avec la société à laquelle il appartient ; une société qui non seulement fournit la situation dans laquelle il vivra la réponse apportée à la question de Socrate, mais qui en outre l'a instruit dans la culture qui le dispose à donner à la question un type de réponse plutôt qu'un autre. Cette réflexion sur l'éthique est aux antipodes des courants dominants : le fondamentalisme d'Aristote ou de Kant, l'utilitarisme, les théories morales contemporaines.

---

<sup>1</sup> Luc BRISSON (Dir.) *Platon œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008. P. 1245.

## ABSTRACT

This research paper entitled «**The foundation of ethics according to Bernard Williams: an aporetic approach**» is at the heart of a debate on ethics: that of the legitimacy of the moral act and the very basis of this legitimacy. If the postmodern world's expectation of ethical thought is unprecedented, Bernard Williams doubts that ideas can meet it. The ethical ideal of modernity marks, in fact, the very limits of philosophy: it is necessarily general and abstract; it legislates indiscriminately for everyone and in every situation; it is rational and reflective; it thinks of life beyond its actual and particular occasions in terms that can be explicitly stated and communicated to others.

Bernard Williams shows us that there is a possible objectivity of ethics, based on social life, rooted in the shared beliefs and practices of the community, within which each person finds the terms of his or her ethical experience. Socrates' question "*how should we live?*", at the beginning of ethics, becomes today the question of individualism in a world that the individual did not create and that his reason does not fully understand and control. The questioning of ethical thought moves from a reflection on its philosophical foundations, to a reflection on the relationship that the ethical individual has with the society to which he belongs. A society that not only provides the situation in which he will live the answer to Socrates' question, but which has also instructed him in the culture that disposes him to give one type of answer to the question rather than another. This reflection on ethics is the antithesis of the dominant currents: the fundamentalism of Aristotle or Kant, utilitarianism, contemporary moral theories.

## **INTRODUCTION GÉNÉRALE**

Les notions d'éthique et de morale, bien que se rapportant à l'agir, se distinguent l'une de l'autre. En effet, le terme « morale » vient du latin (*moralis*) et désigne les mœurs, la conduite de la vie, les règles de comportement, les principes, les valeurs.<sup>2</sup> La morale est d'abord un questionnement, une réflexion, une recherche. Aux yeux de certains, la morale est ainsi un code de lois, une doctrine, un système de règles ou de normes de conduite. En termes différents, nous pouvons la définir comme un ensemble organisé, systématisé, hiérarchisé de principes, de règles ou de valeurs. Le mot « système » convient très bien pour décrire cet aspect de la morale avec la double connotation du mot ; la morale peut en effet être conçue comme un ensemble clos et étouffant de normes ou, en positif comme un ordonnancement systématique et rigoureux de règles ou de valeurs interpellantes. Dans ce sens, on parle aussi de théories morales pour désigner les systèmes bâtis par les grands auteurs.<sup>3</sup> Le mot *morale* renvoie également à une pratique. Il désigne une expérience concrète au fil des jours. La morale évoque d'une part, l'effort que je fais pour appliquer mes principes, pour mettre en œuvre mes valeurs, l'attitude intérieure qui m'habite ; et d'autre part ; l'exhortation faite à autrui en vue de vivre de telle ou telle manière.<sup>4</sup> Ainsi la morale revêt trois fonctions. Celle de questionnement sur les concepts de base, de la valeur du raisonnement moral lui-même, de condition de l'action, sur la visée, les règles, les principes, la justification, le fondement, l'action elle-même. La fonction de systématisation des théories morales, d'ensemble de normes, de règles, de principes, de valeur, de devoirs, de commandements. Et la fonction de pratique en tant que processus de délibération, de décision, d'attitude sous-jacentes à l'action.

Le mot éthique quant à lui vient du grec « *ethos* » qui désigne les pratiques la conduite de la vie, les règles de comportement. Étymologiquement il désigne donc la même réalité que le mot « morale ». L'éthique est tout d'abord un questionnement, une réflexion sur les normes ou les règles de conduite, une analyse, une réflexion sur les fondements de l'obligation ou des valeurs. L'éthique est également une systématisation de la réflexion ; dans ce sens on parle de morale de Kant ou de Heidegger par exemple. L'éthique est finalement une pratique concrète et réalisation des valeurs.

Même si l'étymologie et l'histoire permettent de voir les mots morale et éthique comme des synonymes, il nous arrive souvent de les distinguer, voire les opposer. D'une manière générale, la considération réservée à l'éthique est celle d'une réflexion sur les questions fondamentales de l'agir humain (fin et sens de la vie humaine, fondement de l'obligation et du

---

<sup>2</sup> Durand, *Introduction générale à la bioéthique. Histoire, concepts et outils*, Montréal, Fides., 1999, p. 82.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 84.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 85.



devoir, nature du bien et du mal, valeur de la conscience morale)<sup>5</sup>. Paul Ricœur voit en l'éthique la visée d'une vie bonne, le questionnement sur la fin, le fondement et par morale la traduction de cette visée dans des normes, des règles orientant l'action<sup>6</sup>. Une vision presque partagée par l'éthicien québécois Guy Bourgeault ; car la morale pour lui se rapporte à un système, une codification d'exigences régissant la conduite humaine ; tandis que l'éthique quant à elle renvoie à ce qui, échappant aux systèmes et aux codes tout en y inscrivant parfois les résultats de ses démarches, oriente néanmoins, par ses questions et ses propositions plus que par l'imposition de règles, la conduite humaine.<sup>7</sup> Pour André Comte-Sponville, la différence entre éthique et morale est beaucoup plus perceptible dans une certaine évolution historique. En Occident, la prévalence du latin a fait la fortune du mot morale. Et avec la primauté du Christianisme dans la culture, ce mot prendra très facilement une connotation religieuse. Et puisque la morale dominante en Occident a souvent été présentée comme un système de principes immuables et définis, le mot revêtra un sens assez conservateur et clos ; tandis que le mot éthique, ayant pris une connotation non religieuse, sera utilisée pour désigner une recherche morale nouvelle, ouverte, prospective.<sup>8</sup> Pour notre auteur, une théorie éthique est plutôt « *un exposé théorique de ce que sont la pensée et la pratique éthiques de base, ou que cet examen ne peut avoir lieu.* »<sup>9</sup>

L'avènement de la grande sécularisation et du relativisme va largement valoriser et prioriser le mot éthique. Il sera désormais employé dans toutes sortes de domaines ; nous parlerons entre autres d'éthique des affaires, d'éthique de la recherche. Contrairement à l'usage du mot « morale » qui, tournant le dos au profane, conservera l'exclusivité religieuse ; nous parlerons par exemple de théologie morale, morale chrétienne, conscience morale. L'éthique désigne une orientation subjective de l'action ; c'est-à-dire, une signification que les êtres attribuent à leur agir. L'éthique est donc comme le souligne Paul Ricœur, une pratique qui s'incarne dans l'exercice du jugement pratique, par opposition à la morale et à d'autres formes de régulation sociales qui seront associées à des prescriptions comportementales s'incarnant très souvent dans des écrits, des normes, et des prescriptions de toutes sortes.<sup>10</sup> En ce sens l'éthique est ramenée à une action réflexive dans le respect des valeurs ; elle est également une capacité à délibérer de manière autonome sans peur de sanctions. De façon plus tranchée, la morale

---

<sup>5</sup> Louis-Marie Morfaux, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 1980, p. 111.

<sup>6</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 200.

<sup>7</sup> Guy Durand, *Op. Cit.*, p. 53.

<sup>8</sup> André Comte-Sponville, *Valeur et vérité. Études cyniques*, Paris, P.U.F., 1994, p. 18.

<sup>9</sup> B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie* Trad. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p. 86.

<sup>10</sup> Paul Ricœur, *Op. Cit.*, p. 202 - 203

moins que l'éthique apparaît alors comme une réflexion, une codification beaucoup plus vouée à l'hétéro-régulation qu'à l'autorégulation.<sup>11</sup> Tandis que l'éthique est la capacité d'analyse critique des situations singulières qui disposeraient le sujet moral à agir selon les valeurs et les situations. Elle est également une Capacité à délibérer et à agir ; disposition normative visant à encadrer les bonnes pratiques et corriger les dysfonctionnements.<sup>12</sup>

Dans le cadre de ce travail, nous voulons précisément mener une réflexion sur l'éthique en tant que discipline distincte de la morale, et pris au sens d'un mode auto-régulateur de la conduite humaine. C'est ainsi que les réflexions menées ici, pourront contribuer à susciter dans le sujet humain, de façon libre et autonome des dispositions à poser des actes bons ; et l'outiller pour une meilleure gestion de son libre arbitre. Tel que l'examine Bernard Williams<sup>13</sup> en posant le rejet des certaines tentatives qui, en voulant faire usage de la philosophie morale comme levier de fondement des comportements moraux, ont versé dans un rigorisme enfermant par là même le sujet humain qui devient esclave de sa propre réflexion. Pour lui, il est important de penser un libéralisme qui prône la nécessité pratique et les raisons internes dans l'action morale. Bernard Williams nous invite à remettre en question l'une des principales prétentions de la tradition philosophique occidentale, celle qui consiste à penser que la philosophie serait en mesure de rendre compte de manière théorique et systématique des divers phénomènes qui constituent le champ de l'expérience éthique. Selon Williams, la philosophie, conçue comme un exercice de réflexion et d'articulation à partir des données brutes que fournissent les pratiques éthiques préthéoriques, ou encore le langage moral, ne peut en principe qu'être d'une utilité limitée pour ce qui est « *de savoir comment on doit vivre* »<sup>14</sup>. L'idée d'une déontologie morale doit être écartée de l'agir moral car, « *le plus important dans la moralité, c'est son esprit, ses buts sous-jacents, et l'image générale de la vie éthique qu'elle implique* ».<sup>15</sup> En d'autres termes, c'est le fond du sens moral qui fait qu'un acte soit éthique. Partant donc de ce principe il déduit qu'il y a dans l'acte moral trois catégories d'actions : l'action morale, l'action immorale et l'action amoral. Il se dégage donc de cela un problème fondamental : les conditions de possibilité d'une éthique sans point de vue moral mieux, des **conditions de possibilité d'un**

---

<sup>11</sup> André Lacroix, « Praxis et pragmatique de l'intervention. Aider, accompagner et réfléchir plutôt que contrôler » in Luc Bégin, Lyse Langlois et Dany Rondeau (Dir.), *L'éthique et les pratiques d'intervention en organisation*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 30

<sup>12</sup> *Ibid.* P. 29.

<sup>13</sup> Bernard Williams (1929-2003) est l'un des plus importants philosophes britanniques du XX<sup>e</sup> siècle. Il est surtout reconnu pour sa critique de l'utilitarisme et du kantisme. Dans son ouvrage *L'éthique et les limites de la philosophie*, il traite des questions relevant de l'éthique telle que : la valeur et la pertinence d'une justification rationnelle de la morale. Il s'érige en libéraliste qui prône la nécessité pratique et les raisons internes dans l'action morale.

<sup>14</sup> Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie* Trad. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p. 7

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 188.

**fondement de l'éthique à partir des théories philosophiques.** Dès lors nous pouvons nous interroger en ce sens : **Dans quelle mesure la philosophie morale pourrait-elle nous aider à recréer une vie éthique ?** Une philosophie morale basée sur le libéralisme suffirait-elle à fonder une éthique de l'action qui prenne en compte la particularité de l'individu ?<sup>16</sup> Si le projet williamsien est de déboucher à l'éthique de la vertu, comment concilier vertu et acte moral chez lui ? Quelle vision actuelle pouvons-nous faire de cette pensée ?

Un courant important de la philosophie morale moderne le pense et voit là un problème, que ce soit à l'ère romantique, opposée au rationalisme des lumières, ou à l'époque contemporaine, en particulier dans les pays anglo-saxons. Nous trouvons, en effet dans les travaux récents en philosophie morale un effort considérable pour faire droit à la particularité de la personne et à l'expérience d'une vie individuelle sensée, que cet effort se situe au cœur ou en marge des doctrines philosophiques traditionnelles. La question de Williams va dans ce sens, mais peut aussi être comprise en un sens plus radical : non seulement la moralité accorderait peu d'importance au fait d'être quelqu'un en particulier, mais la réalisation de la moralité à l'intérieur d'une vie s'alimenterait à des sources contraires à ses propres exigences. Selon lui, nous obtiendrions une meilleure compréhension de la moralité, tout autant que nous-mêmes et de notre situation éthique, si nous ne taisions pas les forces internes qui s'y opposent<sup>17</sup>. Williams promène ainsi sur la moralité et la théorie éthique un regard sceptique, appuyé sur la pensée éthique antique et les leçons de Nietzsche. Sa pensée propose une des critiques les plus décapantes de la modernité morale et offre un diagnostic lucide de notre situation. Il est en ce sens, une figure marquante et incontournable des transformations de la philosophie morale britannique et mondiale de la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Sa carrière suit le profil habituel des esprits brillants dans le domaine universitaire<sup>18</sup>

Durant ce travail, il sera question de : montrer comment à partir du libéralisme moral prôné par Bernard Williams, nous pouvons arriver à systématiser une éthique sans point de vue moral tenant en compte les aspects éthiques présentés par les Anciens. Pour ce faire, nous procéderons par une analyse explicative dans notre première partie de travail, des systèmes éthiques des Anciens afin de ressortir les influences de la pensée antique sur notre auteur et de sa démarcation d'avec les systèmes normatifs modernes suivie d'une synthèse de sa pensée en deuxième partie

---

<sup>16</sup> Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie* Trad. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p. 79.

<sup>17</sup> Cf. B. Williams, « Vertus et vices », in *l'inquiétude morale et la vie humaine*, (Dir.) M. Canto-Sperber, Trad. C. Eychennes et J. Luccioni, Paris, P.U.F., 2001, 1672-1676.

<sup>18</sup> Bernard Williams est né en 1929, il étudie la philosophie et les humanités classiques à Oxford. Il enseigne d'abord à l'Université de Londres pendant huit ans puis il devient principal du King's College à Cambridge (1979-1987). Il occupe ensuite la chaire White de philosophie morale à Oxford (1990-1996) tout en enseignant aux Etats-Unis, à l'université de Californie à Berkeley. Il est décédé à Rome le 10 Juin 2003.

en insistant sur le caractère de son éthique sans point de vue moral refondant l'agir moral sur de nouveaux principes, tels que son attirance pour une normativité faible. Par la suite, nous montrerons que la normativité modeste que soulève Williams à l'égard des modernes va de pair avec une forme de réflexion éthique sans point de vue théorique. Si cela est bien le cas, le discours critique de Williams relève aussi d'une normativité modeste qui paraît insuffisante pour autoriser le rejet des théories éthiques impartialistes. Toute son entreprise serait ainsi nulle et non avenue car minée d'une contradiction performative. Telle est l'orientation que prendra notre dernière partie qui est celle de montrer le besoin de philosophie d'une telle éthique et chercher à statuer sur la validité du discours critique tenu par les participants au tournant subjectif. Nous pensons que l'entreprise n'est pas contradictoire mais se révèle une aporie qui place le philosophe sceptique vis-à-vis des vertus de la théorie devant un dilemme.

**PREMIÈRE PARTIE : L'INFLUENCE DES SYSTÈMES ÉTHIQUES  
ANTIQUE ET MODERNE SUR LA PENSÉE WILLIAMSIENNE ET SA  
CRITIQUE À LEUR ÉGARD**

## INTRODUCTION PARTIELLE

Les historiens de la philosophie s'accordent en général avec Nietzsche pour voir en Socrate, le fondateur de la réflexion morale occidentale. N'a-t-il pas opéré le déplacement de question de la connaissance de l'« être » à celle du « devoir être » ? De plus il semble avoir posé l'un des thèmes majeurs sur lesquels se sont développées les principales doctrines éthiques de l'antiquité jusqu'à l'époque moderne, celui du bonheur entendu comme le « *le souverain bien* »<sup>19</sup> but ultime et fin dernière de l'activité humaine. Comme il (Socrate) n'a rien écrit lui-même, nous devons nous fier non sans prudence, à ce que ses disciples ont dit de son enseignement, principalement Platon qui, dans ses *Dialogues*, donne la parole à Socrate et le met en scène face à ses contradicteurs.

Dans cette première partie, il sera question de faire une présentation historique à partir d'une analyse des théories, des conceptions de quelques morales impartialistes et de l'éthique depuis l'époque socratique ou antique jusqu'à la modernité philosophique. Cette analyse historique fait appel à une investigation faisant ressortir les grands enjeux du débat sur la question de la morale et de l'éthique et nous présenterons aussi leurs impacts dans la pensée de Williams.

---

<sup>19</sup> Terme générique repris par Aristote dans son ouvrage intitulé *Éthique à Nicomaque* traitant des modalités d'accès à la vertu et régissant le comportement humain en ceci que l'homme est un être politique et que son vécu doit être rythmé par un mode ou une ligne de conduite.

## CHAPITRE I : LA CONCEPTION DU SYSTÈME ÉTHIQUE ANTIQUE ET SON INFLUENCE SUR LA PENSÉE WILLIAMSIENNE

Avec Socrate nous assistons à un renversement radical de perspective dans l'orientation de la pensée philosophique. Celle-ci quitte des perceptions sophistes pour s'intéresser à l'homme et à son milieu. La philosophie n'est plus pour ainsi dire un discours métaphysique ou rhétorique mais elle devient une réflexion sur l'Homme, son devenir, son action sociale etc. Nous pouvons ainsi, comme Jacqueline de Romilly, dire que l'on « *passse de l'univers à l'Homme, de la cosmogonie à la morale, et à la politique* »<sup>20</sup>. Plutôt que de tenter de percer les secrets du cosmos, ou de saisir l'essence de l'Être, il s'agit de comprendre les hommes et d'analyser la pertinence des buts qu'ils proposent à leurs actions. La philosophie change de domaine et d'orientation. Nous passons de l'Ontologie et de la cosmologie, à l'éthique et à la politique. Il est évident que les sophistes, en dépit de leur mauvaise réputation, sont pour quelque chose dans ce changement humaniste. Lorsqu'il affirme « *L'Homme est la mesure de toute chose : de celle qui sont, mesure de leur être, de celles qui ne sont pas, mesure de leur non-être* »<sup>21</sup>, le plus grand d'entre eux, Protagoras, impose un relativisme sans demi-mesure. Il signifie qu'il n'y a pas de certitude absolue. La connaissance est humaine de part en part. il n'existe pas de vérité en dehors de la sensation et de l'opinion. L'ensemble de notre connaissance est relatif à notre pouvoir de connaître. Ce relativisme vaut dans tous les domaines, à tous les niveaux et pour les hommes. Nos jugements sont définitivement subjectifs. Notre savoir, loin d'atteindre l'en-soi des choses, ne vaut que pour nous.

Faut-il alors cesser tout espoir de certitude et abandonner notre destinée aux manipulateurs d'opinion ou au hasard des rencontres ? Au-delà de la connaissance purement théorique, il est une recherche qui reste urgente, plus modeste en apparence mais absolument nécessaire : celle qui consiste à tenter de savoir comment mener notre vie, dans quel but. Nous changeons alors de la théorie à celui de la pratique. Il ne s'agit plus de connaissance, mais d'action. Que devons-nous faire de notre existence ? Pourquoi choisir tel chemin plutôt que l'autre ? à partir de quels principes mener nos actions ? Dans quel but ? De plus ce savoir

---

<sup>20</sup> J. De Romilly ; *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès* Col. Livre de poche, n°479

<sup>21</sup> Protagoras DK AXIV, trad. Dumont.

pratique est-il « *possible pour nous* » ? C'est dans une perspective de réponse à ces questionnements que se positionneront les penseurs antiques.

## I. LA CONCEPTION ÉTHIQUE PLATONICIENNE

Dans le *Philèbe*, Platon en disciple de Socrate, se pose la question de *souverain Bien*. Sa réponse rejoint celle de son maître. Et chacun des interlocuteurs du dialogue d'en tomber d'accord : suivant l'opinion générale, c'est le bonheur que tous les hommes veulent atteindre. Mais la question se voit déplacée car il s'agit de comprendre l'état de celui qui agit et le moyen le plus assuré d'y prétendre. Quel est la « *manière d'être et la disposition de l'âme capable de procurer à tous les hommes une vie heureuse ?* » Que sera une « *belle* » vie ? La réponse de Platon a le mérite de la simplicité car il affirme : « *une vie dans laquelle on n'a plus besoin d'aucune autre chose puisque ce que l'on possède suffit parfaitement* »<sup>22</sup>.

Faut-il alors, comme certains, confondre vie heureuse et accumulation incessante de plaisirs, de pouvoir ou de richesses ? Faut-il voir dans le résultat de l'acte moral cette béatitude parfaite propre aux dieux ? Ni l'un ni l'autre. La seconde solution que préconise Platon transgresse notre puissance humaine ; la première est illusoire. Platon introduit une distinction capitale entre les plaisirs. Il invite à opposer les plaisirs « *impurs* » aux plaisirs « *purs* ». Les premiers ne sont que des intervalles entre les douleurs, comme la faim, la soif, où « *le fait de se gratter quand quelque chose nous démange* »<sup>23</sup>. Ils sont toujours entremêlés de quelque souffrance ou annonciateurs de déplaisirs. Aux seconds ne se mêle aucun déplaisir. Ces derniers ne sont précédés ni suivis d'aucun désir et ne se réduisent pas au soulagement d'une douleur. Ainsi les joies que l'on peut qualifier d'esthétiques qui évoquent l'harmonie, l'équilibre interne autant qu'externe, et qui invitent l'âme à la sérénité. Ces plaisirs-là n'ont rien de violent. Il ne s'y mêle aucun désagrément. C'est eux qu'il convient de développer si nous voulons être heureux en cette vie.

Jointes au savoir, ils apportent même des satisfactions complètes, non seulement affectives mais aussi intellectuelles. Il importe à celui qui prétend au bonheur de fuir les plaisir impurs et brutaux qui troublent la paix intérieure et de rechercher les plaisirs sans mélange. En quoi consistera donc dans ce cas le Souverain Bien ? En une combinaison heureuse qui contiendra l'exercice de l'intelligence d'une part et, d'autre part, l'activité tournée vers les plaisirs les plus

---

<sup>22</sup> Luc Brisson (Dir.) *Platon œuvres complètes*, Paris, Flammarion, p. 2345.

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 2402.



purs. Par suite, le bonheur suprême réside dans l'équilibre entre les éléments affectifs et intellectuels qui composent ce tout complexe qu'est l'homme et se traduit par une joie paisible. La fin de *'Hippias majeur*, qui traite de la question du « beau », semble orienter la recherche platonicienne vers quelque harmonie parfaite de type mathématique. Le beau et le bien se rejoignent.

Cette idée d'équilibre et d'harmonie, Platon l'illustre dans la *République*, dialogue central, à propos de sa théorie de la tripartition de l'âme. On doit distinguer dans l'âme humaine trois sortes de dispositions psychologiques à la fois singulières et complémentaires. Les dispositions « raisonnables » qui président à la pensée (raison ou intellect) et résident dans la tête (*nous*), les dispositions affectives (émotions, sentiment, passions) qui résident dans le cœur (*thumos*), les dispositions désirantes brutes (envie sexuelle) qui résident dans le bas ventre (*épithumia*). Le propre de l'homme est d'être sans cesse tiraillé entre ces diverses tendances qui ne manquent pas de rentrer en conflit. D'où son mal être. Comment assumer cette tripartition qui rend heureux ? Autrement dit, comment poser un acte qui rend heureux ?

Ici encore, les idées d'équilibre et d'harmonie tentent d'apporter une réponse. Le bonheur sera atteint lorsque, chez l'individu, chacune des facultés jouera le rôle exact qu'elle est appelée à jouer en raison de sa nature propre et de son importance relative par rapport aux deux autres. La métaphore du char antique éclaire son interlocuteur. Un char exige un cocher menant ses deux chevaux. L'ensemble ne fonctionnera correctement que si le cocher tient fermement ses bêtes et parvient à les faire obéir à ses ordres. Dans l'âme, le cocher c'est le « nous », la raison qui commande le « thumos », c'est le cheval plus ou moins docile sur lequel il faut compter pour discipliner l'ensemble. Quant à l'« épithuméticon », représenté par le cheval fougueux, il est difficile à contrôler car obéissant directement à ses impulsions immédiates.

L'âme sera bien réglée, car par suite heureuse, s'il crée un équilibre entre diverses composantes, dans ce cas, les quatre vertus cardinales de la morale grecque s'imposent d'elle-même. L'âme atteint la première vertu, la *prudence*, grâce à « cette partie rationnelle d'elle qui possède le savoir de ce qui convient le mieux à l'ensemble »<sup>24</sup>. Elle fait appel au *courage* parce qu'il faut de la force et de la détermination pour suivre, au milieu des peines et des plaisirs, les conseils de la raison sur ce qui convient le mieux. Quant à l'âme désirante, sa vertu fondamentale reste la *tempérance*, qui invite non à l'interdiction de désirer, mais seulement à la maîtrise de soi dans le désir. Lorsque l'harmonie règne entre ces différentes composantes de l'âme, lorsque les deux dernières obéissent à la première et ne lui disputent pas l'autorité ultime, alors tout se règle selon la justice. « Chacune des parties remplissant l'office qui lui est

---

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 1890.

*propre* »<sup>25</sup>, chacun jouit alors du bien suprême en cette vie, le bonheur d'une existence apaisée. Afin de mieux se faire comprendre, Platon prend l'exemple de la santé. L'analogie avec la médecine est manifeste :

*« Engendrer la santé, c'est établir entre divers éléments de la constitution humaine, l'accord naturel qui les soumet les uns aux autres : engendrer la maladie, c'est faire qu'un des éléments en domine un autre ou soit dominé par lui, contre les lois de la nature (...) par la même raison, engendrer la justice, c'est établir entre les parties de l'âme la subordination naturelle ; engendrer l'injustice, c'est donner à une partie un empire qui ne lui est pas naturel. »*<sup>26</sup>

La justice dans l'âme n'est rien d'autre que cette harmonie qui rend conforme à sa nature ; le bonheur s'ensuit alors comme l'effet naturel de cet équilibre.

Cet idéal peut être transposé dans la cité où il convient de distinguer la classe d'or, chez qui prédomine la raison, la classe d'argent dominé par les vertus du courage et la classe d'airain chez qui bouillonnent les passions les plus intéressées et les plus immédiates. Une cité juste et heureuse à la fois est celle où les citoyens de la classe d'argent et de la classe d'airain obéissent à ceux de la classe d'or. D'où chez Platon, un plan d'éducation pour chaque classe afin que chacune remplisse au mieux sa mission propre : gouverner, défendre, nourrir. La cité est aristocratique certes, mais, dans l'esprit de Platon c'est la seule solution politique qui permette entre les citoyens des relations paisibles.

Afin de faire ressortir l'importance de cette harmonie interne constitutive du souverain bien, tant dans la personne individuelle que dans la cité, il est possible de trouver chez Platon lui-même un contre-exemple. Dans un dialogue intitulé *Le Gorgias*, du nom du sophiste qui occupe une place centrale dans la discussion, apparaît un personnage qui développe jusqu'à son terme la thèse dite immoraliste du plaisir égoïste absolu que chacun tire de l'exercice de sa seule puissance. Les sentiments heureux d'équilibre, d'harmonie, de devoir ne seraient-ils pas des duperies ? le bonheur ne résiderait-il pas dans le déséquilibre violent, dans l'affirmation brutale de la démesure et dans l'expression égoïste du désir ?

Calliclès répond brutalement : la morale n'est qu'une invention des faibles pour paralyser les forts et les empêcher d'être heureux. Le bonheur ne réside pas dans l'équilibre ou le respect des lois humaines harmonieuses mais dans le plaisir que chacun tire de la réalisation immédiate et brutale de ses propres désirs. Aussi devrait-on célébrer celui qui est assez arrogant pour fouler aux pieds les lois et affirmer arbitrairement sa domination. La nature ne pose qu'une loi, la loi physique et morale à la fois : c'est que la force est la clé ultime de tous les rapports humains. Partout, dans la nature, la faiblesse cède à la force et lui obéit. Il en va de même dans l'ordre

---

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 2905.

<sup>26</sup> *Ibid.* p. 1734.

social et politique. Ceux qui ont le plus de désir doivent pouvoir se mettre en mesure de les satisfaire, au besoin brutalement. C'est la réalisation immédiate et égoïste des désirs qui apporte le seul vrai bonheur. Les lois morales ne sont que les inventions méprisables des impuissants.

Et Calliclès de poursuivre : dès leur plus jeune âge, les pédagogues s'emparent des enfants pour leur inculquer des principes d'obéissance, répétant sans cesse qu'il n'existe qu'une seule chose qui rende vraiment heureux : se montrer bon, juste, généreux, tempérant, prudent, obéissant, désintéressé. Ils affirment que la volonté d'user de sa force en vue d'exercer la domination est moralement condamnable. Renversant ainsi les vraies valeurs, ils enseignent que le juste n'est pas juste selon la nature mais selon la loi humaine. Si la morale n'est qu'une invention des faibles pour paralyser les forts, renversons la morale, insiste Calliclès. Pour être heureux, il faut briser les chaînes du juste et de l'injuste. Il faut oser jouir de sa propre puissance face aux convictions du monde. Les « *hommes supérieurs* » ont été trop longtemps brimés par le « *plus grand nombre* ».

Platon a beau montré que Calliclès confond les valeurs, aussi, il multiplie les questions auxquelles le bouillant élève des sophistes a du mal à répondre : Qui sont ces « *plus puissants* » ? A qui les reconnaître ? La foule est donc plus puissante que les individus ! Faut-il ignorer les aspirations lorsqu'elle réclame l'égalité et la justice ? Qui sont les « *meilleurs* » ? Qui les désigne tels ? Sur quels critères ? Ce ne sont pas les plus « *forts* » seulement car ils doivent être aussi courageux, intelligent, habiles pour conquérir le pouvoir et le conserver. Il suffit, si on veut être heureux, « *d'avoir beaucoup de désir et de les satisfaire* »<sup>27</sup> objecte obstinément Calliclès. Quels désirs exactement demande alors Platon ? et pour quelle jouissance ? le tyran n'est-il pas condamné par essence à la méfiance, au soupçon, à la crainte et donc au malheur, comme le rappellera subtilement Gorgias ? en fait, le bouillant Calliclès confond la jouissance immédiate que procure la réalisation d'un désir irréfléchi et violent avec le bonheur qui implique l'équilibre dans la durée. Il lui a manqué de suivre la leçon de Socrate.

En somme, nous retenons de cette analyse que la question de Socrate est de l'ordre ordinaire même si nos auteurs ici (Socrate et Platon) pensent que la philosophie pourrait aider à bien conduire sa vie. Pour eux en effet : « *Le but de la philosophie morale et l'espoir qu'elle peut avoir de mériter une attention sérieuse sont liés au sort de la question de Socrate, même s'il n'est pas vrai que la philosophie par elle-même, puisse raisonnablement espérer la résoudre* »<sup>28</sup>. En d'autres termes, c'est à partir de la question de Socrate que la philosophie morale prend de la crédibilité en tentant d'y répondre même si elle reste ne possède pas

---

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 953.

<sup>28</sup> B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Trad. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p.7.

totallement les éléments de réponse. C'est en cette influence qu'ont ces auteurs sur Williams que celui-ci considèrera ce débat comme *Le point archimédique*<sup>29</sup> de la question de l'éthique.

## II. LA VISION ÉTHIQUE ARISTOTÉLICIEENNE

La réflexion d'Aristote mérite une attention particulière en ce sens qu'elle apparaît comme la première qui présente la morale de manière systématique. En ce sens, son *Éthique à Nicomaque* est, aux yeux de l'histoire de la pensée philosophique, un moment essentiel de la philosophie morale. Il s'agit de découvrir comment les hommes doivent se conduire les uns avec les autres en s'appuyant sur des principes premiers fondateurs.

Aristote part de l'idée commune aux grecs que chacun recherche le Bien. « *Si nos actes ont un but que nous désirons pour lui-même et en vue duquel nous désirons tout le reste il est évident que ce but est le Bien en soi, le Bien souverain* »<sup>30</sup>. Tout le monde s'accorde sur « *son nom* ». Mais le Bien, quel est-il ? Comment le reconnaître, comment le conquérir si nous ignorons ce qu'il est des moyens d'y prétendre ? Un point d'accord réunit cependant les opinions, si diverses soient-elles : pour tous, le Bien, c'est le bonheur.

*« Ce que nous désirons constamment pour lui-même et jamais pour aucune autre fin : au contraire de la considération, la volupté, l'esprit et tout ce que nous appelons vertu ou mérite, nous les désirons certes pour eux-mêmes [...] mais nous les recherchons aussi en vue du bonheur, mais imaginant que nous serons heureux par leur moyen. »*<sup>31</sup>

Pourtant certains confondent le bonheur avec la jouissance bestiale immédiate. Opinion d'esclave, digne de Sardanapale répond Aristote, qui asservit les hommes à leurs passions et assimilent plaisir immédiat et bonheur. D'autres mettent le bonheur dans les richesses. Ils se trompent aussi car les richesses « *n'ont aucune utilité directe immédiate* ». Ce n'est pas pour elle-même qu'on les convoite, mais pour ce bonheur qu'elles permettent de se procurer. Or, l'abondance matérielle est précaire. Certains situent la jouissance suprême dans les *honneurs, la gloire, la renommée, le pouvoir, la puissance*. Mais les honneurs ne dépendent pas de nous. La chance est incertaine. Or qu'est-ce qu'un bonheur dont nous ne sommes pas, au moins partiellement, le maître ? « *Combien d'hommes illustres éprouvent de cruelles souffrances et tombent dans de grandes infortunes* »<sup>32</sup>. Les approches courantes du bonheur sont toutes insuffisantes. Il faut donc chercher ailleurs.

---

<sup>29</sup> Titre du deuxième chapitre de son ouvrage intitulé : *L'éthique et les limites de la philosophie*, Trad. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990.

<sup>30</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Trad. Jean Tricot, Paris, Vrin, 1967 p. 35.

<sup>31</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Trad. J. Barthélemy Saint-Hilaire, Col. Classiques de philosophie, Paris, LGF, 1992, p. 36-37

<sup>32</sup> *Ibid.* p 43.

Nous devons conduire notre vie conformément à la raison. Toutefois, Aristote est conscient des *limites* cognitives de la raison humaine (il est donc précurseur de Hayek), ainsi que de la force des passions. C'est la raison pour laquelle il fonde sa science de l'action humaine autour de trois concepts, les vertus tout d'abord, qui nous induisent à agir dans le sens de la réalisation de notre nature ; les vices ensuite, qui nous prédisposent à agir en sens contraire ; les tendances enfin, qui sont des éléments psychiques intermédiaires entre le conscient et l'inconscient, entre notre raison et nos passions, et qui déterminent notre action spontanément, sans que nous ayons besoin d'y réfléchir.

Ici apparaît l'idée maîtresse d'Aristote. Celle de fonction, singulièrement de fonction propre aux êtres humains. Si la vertu de l'œil est de bien voir, du musicien de bien jouer, quelle peut bien être celle de l'homme ? N'y a-t-il pas une fonction qui lui soit propre si on le prend simplement « *en tant qu'homme* » ? Entendons par là une fonction telle qu'elle soit spécifique aux hommes et qu'en la remplissant, ils fassent l'œuvre qui, étant complètement la leur, les comble totalement. Si une telle fonction existe, en la réalisant, ils réaliseront leur essence intime. Agissant conformément à leur nature, ils seront nécessairement et pleinement heureux. Quand donc les hommes font-ils ce qui leur appartient en propre ?

L'homme est habité par trois principes moteurs (ou âmes). Aussi la vie se présente-t-elle pour lui sous trois aspects. Un aspect strictement végétatif (*épithumia*) qui s'exprime par la respiration, la digestion, la reproduction dont dépendent la conservation de l'individu et de celle de l'espèce. Cette forme de vie n'est pas propre à l'homme. Les végétaux et les animaux la possèdent comme nous. Ce n'est donc pas en réduisant nos aspirations aux joies de la vie végétative que les hommes accompliront leur fonction propre. Un aspect mobile et sensible que possède les animaux, et dont les végétaux sont privés. « *Elle est commune au cheval, au bœuf et à tous les animaux* »<sup>33</sup>, y compris les hommes. Cette fois encore, il ne s'agit pas d'une fonction propre à l'Homme, même si ce dernier doit s'en acquitter aussi.

Seule, la vie rationnelle caractérise l'humain. Or cette vie propre prend deux formes. Sous sa forme la plus élaborée, c'est la vie contemplative pure. Pour nous, c'est celle de l'intellect qui se consacre à la recherche intellectuelle, la connaissance, la science, la philosophie. C'est l'existence la plus digne de l'humain et par suite la plus heureuse. Certes la vie contemplative parfaite serait celle d'un dieu se contemplant en lui-même ; ce qui reste hors de notre pouvoir. Nous sommes loin d'une pensée qui se saisit et se pense intégralement elle-même. Cependant,

---

<sup>33</sup> B. Jolibert, *Morale et philosophie*, Paris, Harmattan, 2017, p. 35.

c'est vers ce modèle qu'il convient de tendre : « *il ne faut pas suivre les conseils de ceux qui veulent qu'on n'est que des sentiments conforme à l'unanimité parce qu'on n'est homme, et qu'on n'aspire qu'à la destinée d'une créature mortelle parce qu'on est mortel* »<sup>34</sup>. Il convient d'user de son entraînement et de s'instruire car c'est là la marque de l'humanité. Celui qui apprend en usant de son intelligence passe son temps de manière « *plus agréable que ceux qui se plaisent dans l'ignorance* »<sup>35</sup>. De plus, il s'enrichit car il possède plus que les autres : L'intelligence, la compréhension des principes dont la science dépend, l'art de discerner les conséquences d'un principe donné, la prudence qui invite à juger sagement toute chose. Le bonheur digne de l'homme et donc de développer son intelligence et de viser cette sagesse qui consiste à porter le savoir vers son plus haut point de perfection possible. L'exemple de Thalès dans *la politique*, louant les pressoirs à huile en prévision d'une récolte abondante, faisant fortune et se désintéressant de ses gains pour revenir à une vie modeste de philosophe et exemplaire du modèle aristotélicien. Le bonheur consiste dans la réalisation active par les hommes de ce qui fait leur nature propre.

Mais cette vie purement consacrée à l'activité cognitive pure n'est pas à la portée de tous. La vie rationnelle peut prendre une autre forme, plus modeste. Aristote place au second rang de la vie rationnelle celle qui se contente de développer ce qu'il appelle les vertus éthiques. Ces vertus résident dans le « *juste milieu* » et ne se traduisent pas par des habitudes réglées. Dans chaque circonstance de la vie, il y a un excès à éviter et un défaut qui est néfaste. La vertu est entre les deux. Non la moyenne arithmétique, mais le juste équilibre entre le trop et le trop peu. Telle est la règle dont dépendent les diverses qualités et les défauts permettant d'accéder au bonheur. Aristote en dresse une liste explicite : la témérité, la débauche, la vanité, la forfanterie l'irascibilité, la flatterie sont des vices par excès. La lâcheté, l'insensibilité, l'avarice, la timidité, la bassesse d'âme, la faiblesse, ce sont des vices par défaut. La véritable vertu réside dans le courage, l'amitié, la tempérance, la magnificence, la magnanimité, l'amabilité, la prudence. Régler sa vie suivant ces principes d'équilibre, c'est mener sa vie raisonnablement, en homme véritable. Certes, en vivant ainsi, nous ne jouirons pas des joies de la vie contemplative. Nous mènerons cependant une existence conduisant au bonheur.

Avec Aristote, il ne s'agit donc pas de renoncer au simple plaisir mais, et c'est cela qui reste proprement humain, de goûter un état de plénitude entendu comme la prise de conscience d'amélioration qui se produisent en nous par la maîtrise de nous-mêmes et le progrès

---

<sup>34</sup> *Id.*

<sup>35</sup> *Id.*

intellectuel. Le bonheur est alors comme un surcroît qui s'ajoute à l'acte autant dans la vie contemplative que dans la vie rationnelle équilibrée. « *Celui qui ne prend pas plaisir à faire des actions bonnes n'est pas véritablement un homme de bien* »<sup>36</sup>. Pour autant, les biens du corps (âme sensitive et motrice) qui nous rattachent au monde végétal et animal ne sont pas accessoires. Il serait sot de mépriser les plaisirs de l'existence ordinaire. Aristote rappelle qu'il faut « *que le corps jouisse d'une bonne santé* » et que « *les hommes puissent se procurer les aliments et les autres ressources nécessaires à la vie* »<sup>37</sup>. Il n'empêche que l'activité intellectuelle reste celle qui caractérise l'humanité et que c'est au travail de sa mise en valeur que les hommes peuvent espérer trouver le seul bonheur dont ils sont dignes. Entretenir une bonne santé, être pourvu d'une fortune modeste mais suffisante, vivre dans une cité Pacifique et libre, voilà ce qui conditionne le bonheur matériel. Être le plus éclairé possible, s'appliquer à l'étude et à la réflexion, se rendre aussi savant que possible, voilà tout ce qui conduit au bonheur véritablement humain le plus parfait selon Aristote.

Nous retenons de cette analyse que l'argument d'Aristote repose en partie sur le raisonnement suivant :

*« la personne de vertu aristotélicienne désire, très souvent, faire diverses choses vertueuses. Mais toute chose motivée par le désir est orientée vers le plaisir, et la poursuite du plaisir est égoïste. La seule motivation contraire est le sens de l'obligation. La motivation éthique implique une opposition à l'égoïsme, donc l'éthique doit impliquer l'obligation, et demeurer étrangère aux désirs de vivre la vie de bien-être dont parlait Aristote »*<sup>38</sup>

### III. L'ÉTHIQUE ÉPICURIENNE ET STOÏCIENNE

#### 3.1. La vision épicurienne

Si nous voulons comprendre ce qui fait l'originalité de la doctrine épicurienne du bonheur, il convient de commencer par étudier, non seulement ce qui constitue le bonheur, mais aussi ce qui contribue gravement au malheur des hommes. En évitant les causes de souffrance, nous aurons déjà fait un grand pas vers la sérénité. Or, du point de vue moral, deux choses contribuent à notre inquiétude : la croyance dans le fait que les dieux se préoccupent de l'humanité et la terreur de la mort. Si nous voulons être heureux, il faut commencer par libérer notre pensée de

---

<sup>36</sup> Aristote *Op. Cit.* p.85.

<sup>37</sup> Aristote, *Op. Cit.* X, 4, 1174b, 31

<sup>38</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p.59.

cette double crainte. Sur ces deux points, *La lettre à Ménécée* est claire : d'abord, si les dieux existent ; et ils existent certainement puisqu'ils apparaissent au mortels<sup>39</sup>, dit Épicure non sans quelques ironies peut-être ils ne s'intéressent pas aux choses de la terre. Comment des « *êtres souverains* », sages, heureux, paisibles, tournés vers eux-mêmes perdraient-ils le temps à « *punir les coupables ou à récompenser les bons ?* »<sup>40</sup> le monde se comprend sans l'intervention des dieux. Il est composé d'une infinité d'atomes éternels de toutes formes et de toutes tailles qui se mêlent et se démêlent dans un vide illimité. Une pesanteur naturelle les emporte dans une chute verticale parallèle. Un choc accidentel (*clinamen*) de certains contre d'autres compose et décompose les corps au même titre que les âmes. L'éthique s'appuie directement sur l'atomisme physique. Dans le *de la nature*, dédié à son ami Memmius, le poète latin Lucrèce (1er siècle avant Jésus-Christ), précise qu'on ne peut vivre dans la « *sérénité et le contentement* » si nous n'avons pas commencé par comprendre ce qu'est l'univers : une infinité d'atome en mouvement dans le vide infini. Nul besoin d'une providence divine pour appréhender l'univers en éternel changement. Nous aurons les yeux mais ne nous préoccupons pas de volonté qu'ils n'ont pas. Il ne s'occupe pas de nous. Pourquoi nous préoccuper d'eux ?

La crainte de la mort n'est pas moins stupide. Si la mort terrifie les hommes c'est qu'ils s'imaginent « vivants » après leur mort, sentant, souffrant des destinées inconnues. L'âme, de même que le corps, est un composé d'atomes qui se séparent et entrent dans la composition de nouvelles réalités. Qu'y a-t-il là de redoutable ? « *Tant que nous sommes, la mort n'est pas. Quand elle est là nous ne sommes plus* »<sup>41</sup>. Corps et âmes se décomposeront en élément atomique qui rentreront dans d'autres compositions, et ceci éternellement. S'imprégner de cette évidence, c'est comprendre que la mort n'est rien. Elle ne saurait troubler que l'ignorant.

Ces deux craintes levées, que faire de sa vie ? Vivre conformément à la nature qui nous indique que la souffrance est le mal suprême et le plaisir le bien souverain. C'est par rapport à ces deux notions antithétiques qu'Épicure définit le bonheur. Le mal se concentre dans la souffrance. Il est donc facile à fuir. Il suffit d'éviter les occasions de douleur. Quant au bonheur, Il est à notre portée. Ce dernier est fait de plaisir conquis. Le moraliste doit enseigner l'art de goûter le plaisir et d'éloigner la douleur. Encore faut-il s'entendre sur ce qui compose le plaisir et la douleur.

---

<sup>39</sup> Épicure, *Lettre à Ménécée*, Traduction et annotations de Jean Salem, coll. "Les intégrales de Philo", Paris, Nathan 2015, n°19-23.

<sup>40</sup> *Ibid.* n° 28-30.

<sup>41</sup> *Ibid.* n°44-46.



Dans un premier temps, Épicure propose « *plaisir en mouvement* » au « *plaisir en repos* ». La première relève de volupté passagère et transitoire, non négligeable certes, mais sans cesse renouvelée ; Le second est d'un tout autre ordre : il désigne simplement l'absence de souffrance. « *N'est-il pas vrai, [écrit-il à Ménécée], que le but de toutes nos actions, c'est de fuir la douleur et l'inquiétude, et que, lorsque nous sommes arrivés à terme, l'esprit est tellement délivré de tout ce qui pouvait le tenir dans l'agitation que l'on me croit être au comble de la félicité.* »<sup>42</sup> il est clair alors que le but de la morale est de nous enseigner l'art de ne pas souffrir en privilégiant les plaisirs « *en repos* » encore devons-nous être capable de régler nos désirs car rien n'est plus douloureux qu'un désir contrarié.

Il en distingue trois catégories. Ceux qui sont naturels et nécessaires et qui doivent être impérativement satisfaits sous peine de mort comme boire, manger, dormir. Ceux qui sont naturels mais non nécessaires comme le désir sexuel. Enfin les désirs qui ne sont ni naturels, ni nécessaires et procèdent de mode social (briller, étonner les autres, chercher des mets raffinés, des vêtements riches, des honneurs, etc.). Que faire pour être heureux ?

Résister au premier serait-ce se condamner à la mort. Aussi le sage leur accordera ce qu'ils demandent car ils sont peu exigeants : un morceau de pain pour la fin, un verre d'eau pour la soif, une planche pour le sommeil. Pour ce qui est des désirs naturels mais non nécessaires, inutile de vouloir les supprimer totalement. Mais il faut leur accorder le moins possible et surtout ne pas prendre l'habitude de leur obéir car ils deviennent aisément des tyrans. Quant aux désirs non naturels et non nécessaires, ce serait se condamner au malheur que de devenir leurs esclaves soumis : ils sont dispendieux, tyranniques, innombrables et inextinguibles car sans limite. Demandant des peines infinies, ils ne peuvent que procurer des déceptions. Le mieux, si nous voulons vivre heureux, est d'y renoncer totalement. Le bonheur réside dans une sage maîtrise des désirs et une modération systématique.

De là procèdent de toutes les vertus. Avant tout la tempérance, qui est loin de diminuer nos plaisirs, ne fait que les accroître. Le courage qui donne la force de nous mettre en état de vivre sans soucis et sans crainte, la justice, condition première de la vie en société « *qui permet de vivre avec les autres sans les offenser et sans être offensé* »<sup>43</sup>, enfin la prudence qui nous guide au milieu des embûches et des difficultés de la vie au mieux de notre sécurité. À ses

---

<sup>42</sup> *Ibid.* n° 72-73.

<sup>43</sup> *Ibid.* n° 120-123.

vertus qui deviennent classiques, les épicuriens ajoutent de haute qualité qu'il convient de cultiver car il y a des douleurs que l'on ne saurait éviter.

Le souvenir des moments heureux passés aide à supporter la misère présente. Il est bon d'appeler à la rescousse les joies d'autrefois contre les douleurs actuelles. L'amitié est un bienfait capital qui nous soutient lorsque nous sommes plongés au cœur des difficultés de l'existence. Les plaisirs de l'esprit sont plus accessibles et plus durables que ceux du corps. Ce sont ceux-là que le sage recherchera avant tous les autres. Il les cultivera au sein d'une société composée d'amis choisis dans ce qui deviendra le célèbre « *jardin d'Épicure* ». Et si les douleurs ne deviennent pas trop insupportables un geste suffit pour qu'elle cesse. Il n'est pas nécessaire que l'existence se prolonge nul ne souffrira au-delà de ce qu'il lui plaira de souffrir. Le suicide peut être un acte libérateur.

D'où un savant calcul d'équilibrage entre les plaisirs et les peines que l'on peut ramener à quatre règles fondamentales de conduite :

*-choisis les plaisirs qui ne sont suivi d'aucune peine,*

*Éviter les peines qui ne suivent aucun plaisir,*

*-suis les plaisirs qui risque de priver d'un grand plaisir plus grand ou de causer plus de peine que de plaisir,*

*-accepter la peine qui délivre d'une peine plus grande ou qui est suivie d'un plus grand plaisir.<sup>44</sup>*

Il est clair que l'arithmétique épicurienne ne rejoint dans la pratique l'unique Maxime que Socrate opposait à Antiphon. « *Savoir se restreindre permet de se rendre heureux* »<sup>45</sup>. Épicure précise alors la figure du sage. « *Il n'a que des désirs limités. Il méprise la mort ; il possède sur les dieux immortels une opinion vraie* »<sup>46</sup>. La pratique de telles vertus n'implique aucun sacrifice. Au contraire, si le sage épicurien est tempérant, prudent, courageux, juste, fidèle à ses amis, c'est que c'est là la voie qui mène au bonheur. Les vertus sont donc les servantes de la volupté. Elles nous évitent toutes les imprudences dont l'effet serait de « *diminuer la joie et d'augmenter la douleur* ». Ce qui invite à les pratiquer, c'est qu'elles assurent à qui s'y applique le bonheur « *en repos* », le seul véritable.

---

<sup>44</sup> B. Jolibert, *Op. Cit.* p.40.

<sup>45</sup> *Id.*

<sup>46</sup> Epicure, *Op. Cit.* n° 127-130.

### 3.2. La vision stoïcienne

Nous nous retrouvons avec Épictète, dans une situation analogue à celle devant laquelle nous plaçait Socrate. Les œuvres où sont consignées l'ensemble de sa doctrine ne sont pas de sa propre main mais de celle de son disciple Arrien qui a regroupé ses notes de cours dans ses *Entretiens* et dans le célèbre *Manuel*. Ces textes à destination essentiellement pratique, visent à donner au lecteur des conseils permettant d'affronter toutes les situations de l'existence. Comme le dit très bien Pierre Hadot : « *le manuel ne cherche pas seulement à informer sur la doctrine stoïcienne, mets à encourager le lecteur à agir sur lui-même afin de l'aider à se réformer.* »<sup>47</sup>

L'intention de Marc Aurèle est la même. À cette différence près que ce dernier tend à agir sur lui-même d'abord. Ses *Pensées pour soi-même* cherchent à aider leur auteur à s'imprégner fortement du stoïcisme et à le mettre en pratique en rédigeant les sentences, en les « *écrivait tous les jours* » comme disait Épictète<sup>48</sup>, nous nous mettons en condition de les suivre lorsque l'occasion se présente et qu'il faut faire face. Ces textes doivent donc être pris comme des exercices spirituels destinés à celui qui choisit de vivre en stoïcien, non comme des exposés dogmatiques de la doctrine elle-même. Il est cependant possible d'en dégager un certain nombre d'idées qui touchent la théorie stoïcienne lorsque cette dernière aborde la question du bonheur. La tradition critique oppose le stoïcisme à l'épicurisme comme deux morales contraires de la nature, l'une privilégiant plutôt le devoir, la seconde le plaisir. Si le principe éthique fondamental est bien le même : « *l'homme n'a rien d'autre à faire que de suivre la nature* »<sup>49</sup>, l'importance accordée au plaisir est très différente. Dans le cas du stoïcisme, la nature se dédouble. Il y a d'un côté les aspirations de ma nature propre, individuelle, de l'autre celle de la nature tout entière, réglée par une sorte de nécessité proche du destin (*factum*). La première n'est qu'une partie, pas toujours bien accordée, de la seconde. D'où le risque de conflit entre mes aspirations personnelles et l'ordre qui préside le cosmos. La question qu'il faut se poser est donc la suivante : à quoi doit tendre la vie humaine ? Celui qui aura pris conscience que les lois de l'ensemble primer sur les désirs individuels, saura clairement ce qu'il lui convient de faire. Il agira en conformité avec le « *feu intelligent* » qui anime toute chose. Avons-nous d'ailleurs une autre issue ? Quiconque résisterait serait contraint de plier, de bon gré avec le bonheur de se

---

<sup>47</sup> B. Jolibert, *Op. Cit.* p. 41.

<sup>48</sup> Épictète, *Entretiens*, I, 1,25, et III, 24,103

<sup>49</sup> *Ibid.* III,12.

fondre dans le grand tout, de mauvaise grâce dans la souffrance et le déchirement d'une résistance inutile.

Cependant, que désirons-nous sinon être heureux ? Cette fois, à l'inverse des épicuriens, le bonheur n'est plus fait de plaisirs, si modestes soient-ils. Il vise autre chose qu'un simple équilibre des joies et des peines. Ce n'est pas la conquête du plaisir ni même la destruction de la douleur que l'âme humaine aspire. Elle tend vers un bien plus stable et plus profond. Le plaisir restera toujours incertain et fugitif, souvent teinté ou suivi de déplaisir. Le vrai bonheur, « *souverain bien* » par excellence est ce que chacun désire, non en vue d'autre chose mais pour lui-même. Le bonheur authentique réside alors dans l'ataraxie. Littéralement, ce terme désigne l'absence de trouble qui renvoie à la paix intérieure, sérénité, l'équilibre satisfait et sans mélange d'une âme qui est la paix avec elle-même et avec l'ensemble des choses. Le bonheur ainsi entendu est alors la finalité ultime de l'action morale car seule fin *en soi*. Cet état si enviable, comment l'atteindre ? en s'appuyant sur deux idées et en les méditant sans cesse afin de s'en imprégner. Suivant le premier, le mal réside non dans les choses mais dans l'opinion que nous avons en avons. L'amour, la haine, l'espérance et la crainte, qui sont nos passions fondamentales, ne sont que des jugements sur les choses. Elles révèlent de ce que nous ressentons, non de la réalité même. Or, seconde idée, nos jugements sont libres. Nous pouvons toujours donner ou refuser l'assentiment de l'esprit à ce que nous pensons. Sans doute le cœur peut-il être entraîné par surprise. Mais, le premier instant passé, il reste possible de se reprendre. Il est en nous en principe directeur (*Hegemonikon*) qui fait notre ultime liberté. Ce ne sont pas les choses qui nous troublent mais les opinions que nous avons à leur sujet. Il faut apprendre à juger les événements. Cependant comment ?

D'abord en distinguant deux sortes de choses : celles qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas. il convient de considérer comme indifférent ce qui ne dépend pas de nous. Notre fortune sombre, notre santé chancelle, nous voilà malheureux ! Mais en considérant santé et richesse comme indifférentes, elles auront beau disparaître, leur fin ne nous troublera pas. Être heureux, c'est s'en tenir à ce qui nous est propre et tenir à distance ce qui peut à tout moment nous être étranger. N'étant maître que de nos propres représentations, nous sommes donc condamnés, si nous voulons être pleinement heureux, à un processus ascétique de détachement. Pour atteindre la béatitude, il faut commencer par considérer ce qui dépend de notre volonté, c'est-à-dire nos désirs, nos opinions, nos passions. Par suite, il faut décréter absolument indifférentes les choses qui ne dépendent pas de nous. La clé du bonheur n'est ni

dans le désir satisfait ni dans la puissance épanouie, mais dans ce que nous nous disons à nous-mêmes, dans l'évaluation intime de ce qui nous advient.

Le sage stoïcien ne désirant que ce qui dépend de lui, il ne possèdera que ce qu'il voudra posséder. Il aura du même coup la suprême puissance et la suprême liberté puisque sa puissance d'agir ne s'exercera que sur ce qui dépend de sa propre volonté. Envisager les événements de ce point de vue c'est l'unique source de véritable bonheur humain. Tout notre malheur, comme notre félicité, vient du sens que nous donnons aux choses. Ne pouvant mettre les choses en accord avec ses désirs, le sage stoïcien s'efforcera donc de mettre ses désirs en accord avec l'ordre des choses. Sénèque, stoïcien latin du premier siècle après Jésus Christ, précisera dans *La vie Heureuse* : « La vertu suprême réside dans le jugement et le mode d'être d'une âme supérieure qui, lorsqu'elle a accompli sa trajectoire et s'est fortifiée dans ses objectifs, a porté à la perfection le souverain bien et ne désire rien de plus : car il n'y a rien en dehors du tout, ni au-delà des fins dernières. »<sup>50</sup> C'est dans l'adéquation des représentations de l'âme au « grand tout » que se trouve le véritable bonheur. Lorsque nous aurons compris que ce qui nous advient est le résultat d'une nécessité qui nous dépasse, dont nous dépendons, mais qui ne dépend pas de notre bon vouloir, nous aurons fait un grand pas vers la sagesse entendue comme acceptation heureuse de la nécessité. Commençons par changer nos représentations plutôt que de vouloir changer l'ordre du monde.

En bref, nous jugeons la morale antique de peu ambitieuse sans doute comme ne manqueront pas de le souligner les romantiques. Cependant, dans la mesure où elle nous invite à ne désirer que ce que nous pensons pouvoir obtenir, elle nous pousse à rechercher le bonheur dans les limites de notre simple puissance humaine. L'homme heureux n'est pas celui qui ne désire rien ou celui qui veut tout sans délai ni limite, mais celui qui se montre capable de vivre en paix avec ses désirs, celui qui n'est plus troublé intérieurement par les manques que ces envies provoquent. Si nous sommes dépassés par une nécessité qu'il convient d'apprendre à accepter, si l'étymologie latine nous indique que « bonheur » vient de *bonum augurum*, autrement dit ce qui est de « bon augure », et par suite livré en partie au hasard, la philosophie morale antique nous rappelle justement qu'il tient à nous d'en apprécier la venue et d'en mesurer la portée. Dès lors, le constat étant fait qu'en sera-t-il de la morale moderne ?

---

<sup>50</sup> Sénèque, *La vie heureuse (IV)*, Trad. François Rosso, Paris, Arléa, p. 17.

## CHAPITRE II : L'UTILITARISME ET LE DÉONTOLOGISME DES TEMPS DES LUMIÈRES ET LEUR INFLUENCE SUR LA PENSÉE DE WILLIAMS

### I. L'UTILITÉ ET LE CONSÉQUENTIALISME : BENTHAM ET STUART MILL

Présenté comme l'un des systèmes éthique fort de l'histoire contemporaine, l'utilitarisme aura des conséquences sur les appréhensions de l'action morale. Devant les difficultés que rencontrent les morales fondées en religion dû au fait des conséquences de la renaissance, certains penseurs, dès le XVII<sup>e</sup> siècle, en Angleterre et en France, soucieux d'asseoir la réflexion éthique sur des bases assurées se tournent vers l'antiquité. Ils espèrent aboutir à un fondement de la morale qui s'établisse loin de la métaphysique, dont les assises sont devenues incertaines. Pour ce faire, ils se coupent de toute tentative de justification transcendante pour réfléchir à la notion purement immanente d'utilité ou d'intérêt « *bien entendu* ». C'est ainsi que Stuart Mill propose, au début de son livre *l'utilitarisme* (1861), que l'on parle de morale *inductive*, au sens où sa réflexion est issue directement de l'observation et de l'expérience, plutôt que de la faire dériver *déductivement* de principes absolus (« *commandements* » divins traditionnels, « *sentiments naturels* » à la manière de Hume ou « *maximes universalisables* » de type kantien).

Le tour de force de ces tentatives philosophiques que l'on regroupe généralement sous le terme général d'utilitaristes est de rechercher à réconcilier deux exigences qui se présentent unies dans l'action éthique, quoique de manière paradoxale, voire contradictoire : l'intérêt égoïste qui semble le principal moteur qui nous pousse à agir et le respect du bien dans son aspect le plus désintéressé ou le plus altruiste. Suivant la tradition religieuse où s'enracine la morale du temps, on se devait d'opposer l'intérêt, signe d'égoïsme antimoral ou amoral, et la sympathie généreuse ou le sens altruiste du devoir. Le premier se voyait condamné comme source inévitable du mal ; les seconds privilégiés en tant que critères de conduites généreuses.

Dans sa *réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'homme*, Diderot regrette que, dans nos sociétés si mal organisées, le vice soit le plus souvent applaudi, l'hypocrisie respectée et la vertu ridiculisée. Il se dit cependant convaincu « *qu'à tout prendre, on n'a rien de mieux à faire* ».

*pour son bonheur, que d'être un homme de bien »*<sup>51</sup>. Après tout, la poursuite du bonheur et l'action morale désintéressée ne serait peut-être pas si incompatibles. Et l'auteur du *Neveu de Rameau* d'ajouter qu'il était en possession des éléments nécessaires pour rédiger un traité sur ce sujet mais qu'il a eu peur de « *manquer son but* ».

### 1.1. Bentham et l'utilitarisme eudémoniste

L'ouvrage majeur de Jérémy Bentham, *Déontologie ou science de la moralité*, paraît en 1834, peu de temps après la mort de son auteur. L'ouvrage a la prétention de provoquer la rupture avec les traditions religieuses ou kantienne. Il veut faire de l'éthique une science exacte basée sur l'égoïsme calculé rationnellement et évalué du point de vue de sa rentabilité sociale. Loin de ce qu'il récuse comme des préjugés religieux ou métaphysiques, il définit le Bien comme l'utile et l'utile comme « *ce qui produit avantages, plaisirs, biens ou félicité* ». Ce faisant, il infléchit l'utilitarisme dans le sens de l'eudémonisme. Il retient en effet les deux postulats initiaux de la tradition antique :

- Les individus ne cherchent que leur propre bonheur.
- Celui-ci est fait de plaisirs conquis et de peines évitées.

Il en tire le théorème qu'on doit suivre logiquement cette conjonction : il est vain de parler aux hommes de devoirs d'obligations morales. Loin de les rapprocher de la moralité, ces impératifs rébarbatifs les éloignent de la vertu véritable. Il vaut mieux les éclairer sur la meilleure manière d'obtenir ce qu'ils souhaitent : maximisation des plaisirs, minimisation des peines, voilà la finalité morale vers laquelle ils ne peuvent pas ne pas tendre de toutes les forces instinctives de leur être. D'où le nom de Déontologie ou « *science de ce qu'il convient de faire* », non parce qu'« *il le faut* » à la manière de Kant, mais parce qu'on est homme et que, par suite, on ne peut qu'aspirer à ce que tout homme désire par nature : être heureux et le rester.

Que faire pour se procurer la somme la plus considérable de plaisirs et pour éviter les peines le plus efficacement possibles ? À ce niveau, Bentham rejoint d'Holbach sur le principe de la réponse<sup>52</sup>. Pour « bien » agir, il convient de commencer par établir un barème des plaisirs

---

<sup>51</sup> Diderot, *Œuvres complètes*, Paris, Hermann, 2004, p. 159.

<sup>52</sup> Le baron d'Holbach dans son ouvrage *La Morale universelle ou le devoir de l'homme fondé sur la nature* présente le moteur de nos actes comme résidant la perception que nous de son intérêt. Ce dernier peut se résumer dans le fait d'éviter le maximum de peines et d'obtenir le plus de joies possibles.

comme des peines et peser leurs valeurs relatives. Il faut vivre guidé par ce que Bentham appelle lui-même une « *arithmétique des plaisirs et des peines* ». Dès lors comment se présente-t-elle ?

Comme une évaluation de plusieurs facteurs. Tout d'abord, il faut mesurer *l'intensité* des plaisirs et des peines. Il est évident que les plaisirs les plus intenses étant les plus agréables, ils sont à privilégier. Les peines les plus fortes doivent, en revanche, être évitées en priorité. Le second critère d'évaluation est la *durée* qui implique une même approche. Un plaisir qui se prolonge est préférable à un plaisir bref. L'inverse vaut pour la douleur. Le troisième est la *proximité*. Certains plaisirs sont éloignés dans le temps ou l'espace, d'autres plus proches. La proximité est souhaitable. Vient ensuite la *certitude*. Il est des plaisirs aléatoires, d'autres sont sûrs. Préférons les plus certains. Les peines à privilégier en cas de nécessité sont inversement les courtes, les plus lointaines, les moins intenses et les plus incertaines.

Si nous nous plaçons maintenant du point de vue des conséquences lointaines de nos actes, il faut aussi faire intervenir les critères de *pureté et fécondité*. Certains plaisirs sont impurs. Ce sont ceux qui provoquent à la longue échéance des douleurs plus ou moins vives. En revanche, certaines peines sont fécondes car leurs conséquences lointaines sont agréables. Par exemple l'ivresse est un plaisir impur tant à moyen terme qu'à long terme, le travail ou la souffrance liée à un traitement médical, des peines fécondes.

Il existe enfin un critère d'appréciation important, celui de l'*extension* des plaisirs et des peines. Ce sentiment permet de sortir l'égoïsme où risque de nous enfermer ce pur calcul d'intérêt strictement. Le sentiment de *sympathie* en effet nous relie aux autres hommes. Certains ne touchent que nous. Ils n'affectent que l'intimité de notre personne. D'autres en revanche s'étendent à des groupes plus ou moins importants. Nous souffrons de voir souffrir, nous nous réjouissons de la joie dont nous percevons les signes en autrui. La sympathie accroît globalement la somme des plaisirs comme celle des douleurs. Elle l'accroît aussi en retour sur nous-mêmes. Il convient donc de préférer l'extension la plus grande des plaisirs et le rétrécissement des peines en fonction du nombre d'individus touchés. Ce faisant, Bentham rejoint Hume qui voyait dans cette propension à « *recevoir les inclinations et les sentiments des autres* »<sup>53</sup>. Il annonce Adam Smith qui fondait sa théorie morale sur la sympathie, cette « *faculté de participer aux émotions des autres, quelles qu'elles soient* »<sup>54</sup>. La sympathie apparaît alors à la fois comme une sorte d'intermédiaire moral entre les hommes et de médiateur

---

<sup>53</sup> D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2022, II, 1, 11 ; 1739

<sup>54</sup> A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, Trad. M. Bizou, Paris, P.U.F. 2014, I, 1,3 ; 1759



psychologique placé à l'origine de l'éthique et lui tenant lieu d'universel affectif. Elle implique une possible réciprocité qui permet aux hommes de sortir de l'égoïsme pur où un calcul trop étroit d'intérêt risquait d'enfermer la réflexion utilitariste.

Selon Bentham, l'arithmétique des plaisirs et des peines doit tenir compte de toutes ces données. La morale se ramène alors à un savant calcul d'avantages et d'inconvénients qui relève avant tout de la prudence. Si les hommes calculaient intelligemment leur intérêt véritable, ils feraient attention au bonheur général plutôt qu'à leur plaisir personnel ; il se passerait du point de vue de l'« *ordre général* » dont parle d'Holbach. Pour être heureux et moral à la fois, il suffit alors de suivre la maxime selon laquelle le but de nos actions doit être d'assurer « *la plus grande somme de plaisirs au plus grand nombre d'individu* »<sup>55</sup>. Cette prudence élargie et réfléchie mènerait inévitablement à la bienveillance. Dès lors, il se dégage de là le principe social de l'utilitarisme suivant lequel il n'y a pas de véritable utilité individuelle si l'action ne favorise pas le « *plus grand bien possible pour tous* ». Ne sont avantageux pour l'individu que les plaisirs qui favorisent le bonheur général.

John Stuart Mill reprend et conserve l'essentiel de cette analyse. Il y ajoute cependant un point important touchant le sentiment singulier du remords. Aspect que nous présenterons à la suite.

## 1.2. John Stuart Mill et l'utilitarisme de l'intérêt de la majorité

Dans *L'utilitarisme* (1863), Stuart Mill ne se contente pas de suivre l'arithmétique des plaisirs de Bentham, il la complète en « *algèbre* ». Pour lui, on n'obtient pas grand-chose en invitant les hommes à agir « *par pur devoir* », ainsi que le voulait Kant. Il vaut mieux faire appel à leurs avantages et souligner leur intérêt. Or, le moteur principal de ce dernier reste le plaisir que chacun tire de l'action entreprise. Encore faut-il distinguer entre diverses sortes de plaisirs, comme il faut distinguer entre diverses peines. Les plaisirs et les peines sont sans doute évaluables quantitativement. Les unes sont fortes, les autres faibles. Il est toujours possible de les comparer en termes de degrés. Mais elles ne diffèrent pas seulement en quantité. Elles se distinguent aussi en qualité. Chacun le sent en soi : « *il est préférable d'être un Socrate mécontent qu'un pourceau satisfait* »<sup>56</sup>. Certains plaisirs valent mieux que d'autres, ils sont plus fins, plus délicats. Il en est de vulgaires, de grossiers qu'il est préférable d'éviter. Certaines

---

<sup>55</sup> Holbach, *Le système de la nature*, Paris, éd. Denis Diderot, 1770, p. 56.

<sup>56</sup> Ces propos sont de John Stuart Mill, qui ici, insistait sur le caractère de la vertu que doit avoir tout individu rationnel.

peines sont en revanche la préfiguration de joies rares et précieuses. La satisfaction du travail enfin accompli compense largement les sueurs et les douleurs qu'il a coûtées.

La question difficile qui se pose est alors celle de leur appréciation qualitative. Comment apprécier la « *délicatesse* » relative des plaisirs et des peines ? Loin des nuances quantitatives de Bentham, Stuart Mill propose une réponse qui peut étonner dans la mesure où elle semble déplacer purement et simplement la difficulté. Il existe, nous dit-il, de par le monde, des « *hommes compétents* ». Ce sont ceux qui ont eu l'occasion de connaître et de comparer, suite à leur expérience que la vie réserve aux hommes. Par exemple, les hommes qui ont vécu dans le relâchement du monde, comme Saint Augustin et qui, plus tard, se sont tournés vers la vertu de sainteté sont compétents pour mesurer la délicatesse des plaisirs dissolus ou celle des joies vertueuses.

Si nous consultons de tels hommes, ils sont unanimes pour affirmer que parmi les plaisirs, il en est un dont la délicatesse est infinie : c'est celui de la satisfaction morale que ressent une conscience comblée, le « *bonheur du devoir accompli* ». Ce sentiment de plénitude satisfaite est le signe de la valeur morale de l'action. Il doit être compris à la fois comme une injonction de la conscience à se conformer au devoir et comme le signe que l'action entreprise était la bonne. Qui le récuse se condamne au malheur. Car parmi les peines, il en est une dont le caractère est particulièrement cruel, le remords, cette douleur causée par la conscience d'avoir mal agi. La « *morsure* » comme l'indique l'étymologie, qui torture le cœur après une action coupable est le signe certain d'errance morale. Pour celui qui fuit son devoir, ni sérénité, ni repos. Comme le dit Mill dans une image forte : toutes les joies se corrompent dans le cœur de celui qui néglige les injonctions de sa conscience comme « *tous les mets deviennent écœurants pour celui qui a la bouche amère* ». Il est vrai que le remords ajoute au simple regret le sentiment d'une faute morale et la conscience de la culpabilité. Nous pouvons regratter un acte en raison de ses conséquences imprévues sans considérer ces dernières comme des fautes. Contrairement au repentir qui permet de dépasser la faute ou l'erreur en repérant afin de tourner la page, le remords persiste en nous comme sentiment de souffrance intime qui nous poursuit sans que nous puissions changer quoi que ce soit au passé. Nous sommes à l'opposé du cynisme.

Si nous voulons être heureux, nous devons nous arranger pour ne pas éprouver de remords et conserver en toute occasion une conscience sereine. Cette précaution prise, il n'y a pas de raison de se priver des plaisirs qui se présentent à nous ou d'éviter les peines inutiles. Il suffit de peser nos propos, nos paroles et nos gestes au mieux de nos intérêts. La première vertu est

donc la prudence éclairée par l'intelligence. C'est elle qui nous montre que l'intérêt que nous portons au bonheur des autres provoque en nous-mêmes un accroissement de plaisir. Suivie à la lettre, cette morale de l'intérêt « *bien compris* » mène les hommes à vouloir être irrésistiblement justes et bons, c'est-à-dire vertueux au sens le plus ordinaire du mot. Leur maxime pourrait alors être la suivante : « *Pour ton propre bonheur, agis de manière à éviter les douleurs du remords et à te procurer les joies de la satisfaction morale* ». Pour ce faire, il ne faut jamais oublier que la raison que la rationalité des comportements guidés par le sentiment de l'unité et de la solidarité du genre humain reste la règle morale première. L'égoïsme, lorsqu'il est « *bien compris* », rejoint par-là l'« *altruisme* ».

Suivant Mill, l'individu vertueux n'agit donc pas toujours suivant son intérêt matériel. Ce qu'il fait est en revanche toujours conforme à son intérêt moral. Mal agir, c'est se préparer au désespoir à venir et au dégoût de soi-même. Bien agir, c'est s'assurer, même dans la misère matérielle, la joie ineffable d'être satisfait de soi. Le vice reste donc, en dernière analyse, un mauvais calcul.

## II. LE SYSTÈME ÉTHIQUE KANTIEN ET SON INFLUENCE : LE DÉONTOLOGISME

Face au problème du rattachement de la morale à la métaphysique<sup>57</sup>, la position philosophique de Kant est tranchée. Sa *Critique de la raison pure* aboutit à une conclusion capitale quant à la recherche d'un prétendu fondement métaphysique à l'éthique. Pour lui, disciple en cela de Hume<sup>58</sup>, aucune conception métaphysique ne peut se constituer en science certaine. Car, c'est toute la morale qui devrait s'effondrer si elle prétendait s'appuyer sur une base aussi peu stable. Selon lui, nulle métaphysique ne peut démontrer ses thèses de manière a priori ni les vérifier a posteriori. Notre auteur dit à cet effet que : « *Kant pensait que nous étions en mesure de comprendre pourquoi la moralité devait se présenter à l'agent rationnel comme exigence catégorique. Cela tient au fait que l'action rationnelle elle-même implique l'acceptation de cette exigence, et c'est pourquoi Kant décrit la moralité en termes de lois établies par la raison pratique pour elle-même.* »<sup>59</sup> Aussi, les philosophes qui prétendaient adosser leur théorie morale sur de telles doctrines sont-ils condamnés à l'insuccès. Nous ne

---

<sup>57</sup> Cette entreprise de rendre la morale dans l'ordre de la métaphysique est propre à l'époque dite médiévale avec les pères de l'Église tels que Saint Augustin (Cf. *Opuscules moraux*, Trad. Gustave Combès, Paris, Desclée de Brouwer 1938) et Thomas d'Aquin.

<sup>58</sup> David Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Vrin, 1987.

<sup>59</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 64.

disposons que de notre raison et de certains sentiments pour tenter d'asseoir la morale de manière stable.

Kant considère que les morales d'inspiration anglo-saxonne qui se fondent sur des considérations d'intérêt se trompent radicalement d'objet. Inviter les hommes à se montrer vertueux par calcul, c'est s'interdire de comprendre l'idée même de vertu qui peut, dans certains cas nous pousser à agir contre nos intérêts propres. Aussi l'entreprise utilitariste est-elle vouée à l'échec lorsqu'elle prétend justifier une philosophie morale. Nos intérêts sont divers et divergents. Le plaisir et la douleur dépendent de la sensibilité qui reste un instrument d'appréciation purement individuelle. Quelle règle viable pour nous tirer de la diversité humaine ? Quant au bonheur que visaient les anciens, il ne constitue aucunement une finalité éthique mais seulement un but sensible. L'agréable ne saurait être confondu avec le bien.

Le problème que se pose Kant devient alors le suivant : trouver à l'éthique un fondement qui soit à la fois purement rationnel, désintéressé et dégagé de toutes références immédiates à l'idée de bonheur. Il s'agit pour lui de tenter de comprendre comment il se fait que les êtres humains puissent éprouver cette exigence singulière qu'est celle du devoir. D'où vient que nous nous sentions obligés d'entreprendre certaines actions ou de nous abstenir d'autres, non au nom du préférable, de l'utile ou du plaisir, mais simplement parce que nous estimons qu'elles sont bonnes ou mauvaises « *absolument* » ?

Tout se passe en nous comme si une partie de nous-mêmes venait, au nom d'une exigence singulière qui obéit au seul principe du bien, freiner une autre partie de nous-mêmes qui ne demande qu'à être satisfaite spontanément. Liberté et moralité semblent aux premiers abords antinomiques. La première implique l'indépendance absolue du moi alors que la seconde renvoie plutôt à l'exigence de règle. À y regarder de plus près, liberté et loi morale sont indissociables. Si la liberté est le *ratio essendi* de la loi morale, la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté<sup>60</sup>. L'existence du sentiment de devoir, qui s'exprime en nous sous forme d'un impératif catégorique, est ce par quoi nous connaissons que nous sommes libres (ordre de la connaissance). Inversement, du point de vue du fondement éthique et non plus de sa reconnaissance, c'est parce que nous sommes libres que nous pouvons poser la loi morale et lui obéir (ordre de la réalité fondatrice). Comment concilier liberté et loi dans l'idée de devoir, tel est le problème éthique que se pose Kant.

---

<sup>60</sup> Cette déduction est le résultat de notre lecture de l'ouvrage de Kant, intitulé *Critique de la raison pratique*, préface, Paris, Vrin, 1988.

Cette tentative radicale pour se détacher des morales de l'intérêt, du plaisir ou du sentiment est celle que Kant avait entreprise dans *Les Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) et dans *La Critique de la raison pratique* (1788). Kant portait un constat de fait. Tout le monde tombe d'accord pour reconnaître ce qui semble une vérité fondamentale : la seule chose qui soit unanimement reconnue pour bonne c'est ce qu'on appelle communément « la bonne volonté », c'est-à-dire la volonté d'agir « par devoir ». Un contresens grave consisterait à voir dans cette bonne volonté une vague intention de bien faire, ou pire encore un résultat de ce qui se mesure à la réussite, comme on l'entend parfois aujourd'hui. Pour Kant, c'est au sens strict de la volonté d'agir « par pur devoir », autrement dit, la volonté d'agir en fonction du bien et de nulle autre cause. Ce qui implique deux choses : la curiosité de s'éclairer en toute circonstance sur ce qu'il convient de faire mais aussi la volonté de l'exécuter en recourant « à tous les moyens dont nous disposons ». La notion de volonté bonne ne prend sens que par rapport à ce qu'il nous semble impérieux de faire. Elle repose donc entièrement sur la notion de devoir absolu. Comment comprendre ce concept et saisir les conséquences auxquelles il conduit inévitablement ? Kant pour y répondre propose une description quasi analytique et en recherche les conditions de possibilité

## 2.1. La morale du Devoir

Le devoir, qu'il soit d'ordre éthique ou non, est ce qui se manifeste à travers un impératif<sup>61</sup>. Or l'impératif est le mode du verbe qui traduit l'exigence, l'obligation. Son usage exprime un ordre. Il s'impose à nous en tant qu'il est un commandement de la raison chez un être qui n'est pas que raison. Ici, une distinction s'impose car l'exigence impérative ne s'utilise pas toujours de la même manière<sup>62</sup>. Il en est deux sortes. Le plus souvent, l'impératif se donne

---

<sup>61</sup> La problématique de l'essence de la morale, ou du fondement de celle-ci, est une préoccupation essentielle qui ne saurait être mise en *epochè* dans toute anthropologie philosophique qui se veut intégrale. Emmanuel Kant en avait bien saisi l'impérativité. Tout comme des auteurs antérieurs à lui, à l'exemple de Jean Jacques Rousseau, ou postérieurs à lui, à l'instar d'Arthur Schopenhauer, dont les différents écrits peuvent bien nous servir d'illustration. [Voir Jean Jacques Rousseau, *La nouvelle Héloïse* (1761), Gallimard, Paris, 1964. Et Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale (Über die Grundlage der Moral)*, 1840, trad. Auguste Burdeau, Le livre de poche, Paris, 1991].

<sup>62</sup> Au concept de "loi morale", la réflexion d'Emmanuel Kant, dans la *Critique de la raison pratique*, a assigné plusieurs déterminations spécifiques. De cette panoplie de déterminations, nous pouvons citer trois qui nous paraissent fondamentales : premièrement, « la loi morale est un principe formel de détermination de l'action par la raison pratique » (*Critique de la raison pratique*, p 79). Deuxièmement, la loi morale est « un principe matériel mais objectif de détermination des objets de l'action sous le nom du bien et du mal » (*Critique de la raison pratique*, p 79.). Et en troisième lieu, Kant formule la loi morale en relation avec la volonté. Pour lui, il est indispensable de saisir que la loi morale est « un principe subjectif de détermination, c'est-à-dire un mobile pour cette action par l'influence qu'elle exerce sur la moralité du sujet et par le sentiment qu'elle provoque, sentiment favorable à l'influence de la loi sur la volonté » (*Critique de la raison pratique*, p 79.). Bref, on peut retenir de façon synthétique que parler de « loi morale » chez Kant, c'est faire absolument allusion à un principe, de la raison, qui a pour pôle gravitationnel la réglementation de l'agir.

pour hypothétique ou conditionnel. Il s'agit de faire quelque chose de précis si nous voulons obtenir tel ou tel résultat. « *Si tu veux obtenir ceci, il faut faire cela !* » Dans d'autres cas, il s'énonce sans condition aucune. Il exprime alors une obligation absolue. Or, c'est précisément le propre du seul devoir moral de s'imposer sous cette seconde inconditionnelle. Le devoir apparaît comme une prescription sans préalable. L'injonction prend la forme de : « *tu dois* ». Il n'y a pas à se demander pourquoi, dans quel but, à quelle fin directe ou indirecte. Ce qui caractérise le devoir moral est de nous dire simplement sous une forme tautologique : « *tu dois parce que tu dois* ».

Il y a plus. Dès l'instant où nous sentons l'exigence du devoir apparaître en nous, nous éprouvons une autre impression très claire : l'exigence du devoir ne s'impose pas à nous seuls. Il devrait s'imposer de la même manière à tous les êtres raisonnables placés dans les circonstances semblables. Autrement dit, il vaut pour tout homme qui se trouve dans une situation analogue. C'est dire qu'un impératif moral se présente à nous comme pourvu d'une valeur universelle. A l'inverse de la première forme de l'impératif qui reste suspendu à une hypothèse et qui est dit de ce fait « *hypothétique* », l'impératif moral est « *catégorique* » au sens où il ne souffre d'aucune discussion et vaut pour toute conscience raisonnable. « *Il faut parce qu'il faut* » écrira encore Kant.

Puisque nous trouvons en nous de tels impératifs qui se donnent comme des obligations universelles, il faut orienter nos recherches vers la Raison. Cette dernière, qu'elle soit théorique ou pratique, n'est-elle pas la faculté de l'universel ? Le devoir, saisi sous la forme de l'impératif catégorique, n'est autre qu'une manifestation de la Raison lorsque cette dernière se fait pratique (autrement dit éthique) « *par elle-même* ». Il s'agit d'agir de telle manière qu'on puisse attendre de tout homme qu'il se conduise suivant une règle ne comportant certes aucune contradiction interne, mais surtout telle qu'elle puisse valoir dans tous les cas, pour tout être humain. Telle est « *la loi de la raison pure pratique* ». Elle s'impose à nous par elle-même de manière apodictique<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Chez Emmanuel Kant, la loi morale est originellement et originalement « un fait de la raison » (*factum rationis*). Kant l'exprime en ces termes : « *la loi morale est donnée comme un fait de la raison pure, dont nous sommes conscients a priori et qui est apodictiquement certain* » (*Critique de la raison pratique*, p 47). Elle est un *factum rationis* « *parce qu'on ne saurait le tirer par le raisonnement, des données antérieures de la raison, par exemple, de la conscience de la liberté, mais parce qu'elle [loi morale] s'impose à nous par elle-même comme une proposition synthétique a priori, qui n'est fondée sur aucune intuition, ou pure ou empirique* » (*Critique de la raison pratique*, p 31). On comprend par-là que l'impératif catégorique est absolument de l'ordre des certitudes apodictiques, c'est-à-dire des certitudes évidentes à la raison. Mais cette certitude, selon Bernard Carnois, est en réalité bien plus complexe. C'est ce qui l'emmène à dire que « *la certitude de la loi morale est une certitude immédiate qui n'est ni discursive, ni même intuitive, mais qui ressemble toutefois davantage à la certitude sensible* ».

Kant est alors conduit à distinguer la légalité de la moralité. La première consiste à agir conformément à la loi. Mais obéir aux règles du Droit suffit-il à garantir la moralité de l'acte ? On peut rester dans la légalité par peur du gendarme, par crainte pour sa réputation, par compassion pour la victime, par hantise du remords. Tant qu'on demeure à ce niveau sensible, on est encore en dehors de la moralité. Celle-ci ne commence que lorsqu'on agit par seul respect du devoir ; simplement parce qu'on reconnaît que c'est là ce « *qu'il faut* » faire. Ce dernier s'impose par lui-même. D'où la formule kantienne souvent mal comprise suivant laquelle il ne suffit pas de « *faire son devoir* » ; encore faut-il le faire « *par devoir* ». Il ne s'agit pas ici d'exaltation de la discipline piétiste, mais seulement d'analyse notionnelle. Il reste que l'action morale ainsi décrite suppose l'aptitude à se contraindre soi-même. La liberté de vouloir est donc posée comme postulat initial de l'action éthique. Sans elle en effet, l'exigence du devoir n'aurait aucun sens.

Pour décider moralement par nous-mêmes la règle de notre conduite, il faut nous supposer capables de mettre entre parenthèses l'ensemble des déterminations sensibles qui nous poussent à agir égoïstement (affections, désirs, sentiments, passions) au moment où nous décidons moralement. La morale kantienne repose ainsi sur cette aptitude à se contraindre soi-même par une détermination libre. On comprend que le postulat de la liberté soit posé comme condition de possibilité du système éthique.

Encore faut-il que cette liberté puisse s'incarner dans les faits. Comment être certain que la règle éthique est la bonne ? En tenant compte des variabilités des situations et des individus, comment concevoir une universalité alors que la diversité des mœurs à travers le temps et l'espace semble montrer qu'elle n'existe pas ?

Pour répondre à ces questionnements, Kant montre que, le principe d'universalité, par sa forme même, permet de sortir de ce scepticisme réducteur. Si le contenu peut varier, on retrouve dans toutes les consciences la même forme d'exigence. Les circonstances peuvent se voir modifiées, subsiste toujours la tension vers l'universel. Comme on vient de le voir, le ton de

---

*qu'à la certitude rationnelle* » (Cf. Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Seuil, Paris, 1973, p 95). Notons aussi que sur la question de la loi morale comme « fait de la raison » chez Kant, Eric Weil, dans son ouvrage *Problèmes kantiens*, fait remarquer que la pleine signification de cette notion de sens qu'attribue Kant à la « raison morale », « autre grand fait » de la raison, se comprend dans la mesure où, pour Emmanuel Kant, « la question n'est pas [de savoir] si une morale et une obligation existent, mais ce qu'elles signifient pour celui qui rencontre en lui-même ce fait de la raison ». Cf. Eric Weil, *Problèmes kantiens*, Vrin, Paris, 1970, p 57.

l'éthique ne change jamais : exigence du devoir signifie partout et toujours : obligation universelle. Comment la concevoir ? Comment surtout en permettre la réalisation pratique ?

## 2.2. L'autonomie et la liberté

Dans ce travail, Kant développe les conditions de manière complète. La dernière section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* le conduit à se demander comment, indépendamment de toute référence à l'expérience, il serait possible de relier la liberté et la loi morale. La réponse est claire : en agissant conformément au devoir, non par pure spontanéité immédiate. Dans l'« *Analytique de la raison pure pratique* » qui constitue le premier chapitre de la *Critique de la raison pure pratique*, il pose comme condition de possibilité de la morale le fait qu'une décision puisse être déterminée par la seule volonté humaine. C'est là le postulat, comme on vient de le voir, de toute responsabilité possible. Cela ne signifie pas que les désirs sensibles, les préférences affectives, les intérêts particuliers ne pèsent pas sur notre pouvoir de décision. Ils agissent certes, mais il reste qu'une volonté bonne « *par elle-même* », reste la condition de possibilité ultime de l'imputabilité d'une action à une personne. Comment reconnaître que l'action que je suis en train d'entreprendre est bien morale ?

Le signe que mon action est juste moralement, c'est-à-dire qu'elle est l'expression de la « *bonne volonté* », reste sa référence à l'universel. D'où la célèbre maxime : « *Agis uniquement d'après la maxime qui fait qu'on peut vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* »<sup>64</sup>. Et une page plus loin : « *Agis comme si la maxime de action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature* »<sup>65</sup>. Le paradoxe est immédiat : c'est la loi qui devient le signe de reconnaissance de la liberté. Le problème qui se pose alors ici est celui de la cohabitation possible entre le modèle législatif, nécessairement contraignant, et cette liberté qui vient de se voir posée comme condition de possibilité de l'éthique. La législation universelle apparaît comme l'instrument formel d'une action morale dont la liberté serait fondement premier. Comment cela est-il pensable ?

Lorsque Kant introduit l'autonomie dans sa réflexion morale, dès les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, c'est à propos de la volonté. Cette dernière doit être entendue comme « *causalité des êtres vivants, en tant qu'ils sont des êtres raisonnables* »<sup>66</sup>. Cette mise en place de la libre volonté au cœur de la morale ne signifie pas pour autant l'indépendance totale du

---

<sup>64</sup> Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), Paris, Delagrave, 1960, p.136.

<sup>65</sup> *Ibid.* p. 140.

<sup>66</sup> *Ibid.* p. 169.



sujet par rapport à tout lien social ou tout intérêt particulier. Une telle coupure serait absurde. Parler à son propos d'illusion d'un sujet impartial souverain et de surdité philosophique aux exigences singulières de nos relations aux autres, revient à passer précisément à côté de ce qui fait l'originalité de la morale kantienne de l'autonomie. Pour Kant, aucun acte de volonté, même le plus rationnel, n'est indépendant d'une cause qui l'amène à exister. Toute résolution résulte d'un ensemble de conditions déterminantes. Ce principe vaut en psychologie comme en physique ou en morale. Tout fait, a une cause, tout état de la volonté est la conséquence de certaines conditions données. La question est de savoir si la volonté libre peut agir comme cause, et surtout comment cela est possible. C'est à ce niveau de l'analyse qu'intervient précisément l'idée d'autonomie.

L'autonomie est le concept qui permet à Kant de faire se joindre la liberté à la causalité. Encore faut-il ne pas confondre cette autonomie avec l'indépendance. Le recours au *nomos* interdit précisément cette tentation solipsiste. L'autonomie ne vise pas l'auto-contemplation satisfaite du « moi » par lui-même, mais la découverte d'un principe normatif universel permettant, précisément de sortir de soi. Kant voit clairement que seule la « *forme de la loi* » qui comprend à la fois la causalité et l'universalité permet cette libération. Ce qui passe par la loi vaut pour tous et pas seulement pour moi ou mes proches. L'intérêt de l'idée de législation universelle est que l'objet auquel elle renvoie devient valable pour tous et devient objet d'une régulation possible. Nous pouvons dire alors que négativement la liberté est l'« *indépendance de la volonté* » par rapport à la contrainte des mobiles sensibles comme forces extérieures. Positivement elle devient « *autonomie de la volonté* », c'est-à-dire de la détermination de la volonté par la seule raison pure, pratique par elle-même lorsqu'elle prend la forme de la loi. Kant dira de manière synthétique : « *la liberté pratique est l'indépendance de la volonté à l'égard de toute autre loi que la loi morale* »<sup>67</sup>.

### 2.3. La loi de nature et loi morale

Nous sommes donc loin de l'idée de liberté entendue comme spontanéité absolue et de celle de régulation légale comme perte nécessaire de la liberté. La liberté réside seulement dans la propriété de cette volonté de pouvoir agir indépendamment de causes étrangères à des choix rationnels. La dépendance, à l'inverse, réside dans le fait de se voir déterminé à agir sous la seule influence de causes extérieures.

---

<sup>67</sup> Kant *Critique de la raison pratique*, Paris, P.U.F. 1983, p. 98.

Mais, ce que voit immédiatement Kant, c'est que cette définition reste purement négative. Dire que la liberté est la « *propriété de pouvoir agir indépendamment de causes étrangères qui la déterminent* »<sup>68</sup> est juste mais infécond du point de vue de l'action. Si l'on veut passer du simple « *pouvoir de faire ou de ne pas faire* » entendu comme pur libre arbitre, à la liberté entendue comme volonté ayant son principe de détermination en elle-même, il faut donner à cette volonté une forme efficace. Le fait d'être indépendant ne nous indique pas ce qu'il convient que nous fassions. Il représente comme le dit encore Kant « *une liberté pour rien* »<sup>69</sup>. Pour que cette liberté devienne positive, c'est-à-dire active dans le champ de l'action, il faut qu'elle prenne la forme même du domaine auquel elle s'applique, celui de la causalité. Or le concept de causalité implique celui de loi reliant de manière nécessaire l'effet à la cause. Aussi, la liberté, quoiqu'elle ne se conforme pas directement aux règles de la nature, ne peut rester étrangère à toute loi. Elle doit se présenter comme une causalité agissant selon des lois immuables. Pour ce qui est de la nécessité naturelle, on parlera d'« *hétéronomie* » des causes efficientes ; pour ce qui touche à la liberté de la volonté, on parlera d'« *autonomie* », c'est-à-dire, « *de propriété qu'a la libre volonté rationnelle de se donner à elle-même sa loi* »<sup>70</sup>. C'est alors l'universalité, propriété essentielle de la loi, qui fournit à ma liberté, non seulement sa légitimité mais aussi son efficacité. D'où la règle d'universalisation de la maxime qui permet de vérifier la justesse morale d'une action : on doit se conduire de telle sorte « *qu'on puisse vouloir que la maxime de notre action devienne une loi universelle* »<sup>71</sup>.

La volonté humaine n'est pas seulement sollicitée par des mobiles, mais aussi par la représentation de principes qui proviennent d'elle-même et dont la nécessité lui apparaît sous la forme d'une contrainte légale. Si la loi morale peut prendre la forme d'un impératif, c'est parce qu'au travers du devoir, la liberté se fait semblable à la loi qui gouverne le monde physique. La personne morale se détermine par la seule considération de la forme de la loi parce que cette dernière lui est consubstantielle.

Kant fait donc résider la moralité dans l'autonomie ; ce qui veut dire que la moralité consiste à agir suivant une loi et à se déterminer soi-même à y obéir sans subir de contrainte extérieure quelconque. Par conséquent, l'autonomie est donc bien la volonté se déterminant elle-même à agir selon une règle universelle. Elle est-ce grâce à quoi le libre arbitre peut prendre

---

<sup>68</sup> Kant, *Op. Cit.* p. 87

<sup>69</sup> Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), Paris, Delagrave, 1960, p. 125.

<sup>70</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, P.U.F. 1983, p. 67.

<sup>71</sup> Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, (1785), Œuvres philosophiques, vol. II, Paris, Gallimard, 1985, p.261.

corps et inscrire son action dans le monde réel qui est celui du déterminisme. La loi est au point de rencontre du déterminisme et de la liberté. L'impératif n'est catégorique que s'il ne peut se mouler dans la légalité universelle. Grâce à l'idée d'universalité, c'est la « loi-rapport » qui peut devenir modèle de l'action pratique. Ainsi Kant peut-il écrire qu'une « *volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont [...] une seule et même chose* »<sup>72</sup>.

On comprend mieux pourquoi Kant, dans la *Critique de la raison pure*, insiste si fort sur le double principe qui fonde la moralité. Certes, premièrement, parce qu'il pose l'existence de la liberté entendue comme indépendance possible de la volonté capable de se déterminer rationnellement, indépendamment de mobiles sensibles ou d'influences extérieures indirectes. Mais aussi parce que cette autonomie traduit la possibilité de préciser ce libre choix au travers de la dimension législative universelle que doit prendre la maxime de notre action. Lorsque la maxime de l'action ne peut prendre une forme universellement valable, elle a de fortes chances de se trouver en dehors de la morale authentiquement engagée dans la réalité. La loi est universelle ou n'est plus une loi. De plus, comme elle émane de ma propre volonté, elle m'impose de lui obéir. Lorsqu'elle émane d'autres sources, l'obligation morale n'existe pas ou reste hypothétique, quand bien même on serait en conformité avec les lois positives de l'Etat, avec les coutumes, les mœurs ou la tradition. « *L'autonomie de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes* »<sup>73</sup>. Si la liberté ne veut en rester à une pure intentionnalité sans efficacité dans le monde réel, elle doit passer par la forme même qui régit le monde réel, elle doit passer par la forme même qui régit le monde de la nécessité causale, celle de la loi naturelle, c'est-à-dire de l'universel.

Nous mesurons alors combien est injuste la critique de Charles Péguy qui consiste à dire que si « *Kant a les mains propres, c'est parce qu'il n'a pas de mains* ». Avant André Gide, Schopenhauer avait dénoncé le « *pur formalisme* » de l'éthique kantienne. Selon l'auteur du *Fondement de la morale*<sup>74</sup>, le « *vice* » premier de la morale kantienne réside dans son manque de « *réalisme* » et par suite « *d'efficacité* ». Sa « *base* » est comme « *suspendue en l'air* ». Certes, ses (celles de Kant) analyses conceptuelles sont subtiles, mais elles n'ont aucune substance qui puisse mettre en mouvement la volonté. Or dans le domaine de l'éthique, tout est

---

<sup>72</sup> Kant, *Op. Cit.*, p. 89.

<sup>73</sup> Kant, *Op. Cit.* p. 33.

<sup>74</sup> Dans son ouvrage, A. Schopenhauer traite de la question du fondement de la morale et de la réflexion éthique et en ce sens, il conçoit l'éthique comme un constat purement théorique de ce que les mœurs des hommes sont de fait, conduit à cerner l'humanité à la fois dans son unité et dans sa diversité. Cette volonté qui s'exprime au niveau de chaque être particulier, de manière singulière, sous forme de désir ou d'instinct, n'est que la manifestation d'une volonté qui doit être conçue comme l'essence du monde. (Cf. *Le fondement de la morale* (1841), Paris, Aubier 1978.)

d'abord affaire de conviction<sup>75</sup>, de sentiment, voire de passion. Des concepts abstraits, si habilement combinés soient-ils, sont vides. Ils n'ont aucun pouvoir d'entraînement des hommes. Nul motif déterminant de la volonté ne vient étayer la décision.

Cette objection passe, semble-t-il à côté de sa cible dans la mesure où l'éthique kantienne produit exactement l'effet inverse de celui que Schopenhauer lui reproche. L'idée d'universalité fournit à celui qui veut agir l'instrument rationnel lui permettant de faire que « *ses mains* » ne soient plus désorientées lorsqu'elles doivent s'engager, mais trouvent un critère raisonnable d'appréciation permettant de juger de la pertinence éthique de l'entreprise. Certes, elle ne fournit pas le motif d'agir mais elle fait mieux : elle permet de juger la valeur de n'importe quel motif. Ce qui reste considérable. La maxime qui fait référence à l'universalité, pour formelle qu'elle paraisse, est un outil « *pratique* » au double sens du terme, à la fois moral et utile. Évaluer si la maxime qui sert de référence à mon action peut valoir universellement, considérer autrui comme une fin en soi et pas seulement comme un moyen, sont là deux critères qui permettent à chacun de trancher quant au caractère éthique de son entreprise.

De plus, il ne faut pas oublier que Kant, sensible sans doute à ce reproche, a vu dans le sentiment de respect, sentiment spécial provoqué « *par la reconnaissance de la valeur morale que nous attribuons à une personne ou à un idéal* »<sup>76</sup>, un instrument déterminant affectivement l'action, Parallèlement à l'idée d'universalité. Il parle de « *tribune que nous ne pouvons pas refuser ou mériter* » et fait même de ce sentiment que le « *mobile* » de la raison pratique<sup>77</sup>. Autrement dit, le respect est un sentiment qui aide la raison, avec l'aide de l'affectivité, à emporter la décision et à mouvoir la volonté dans le sens du bien. Cette analyse kantienne du respect mérite qu'on s'y arrête un instant.

## 2.4. Le respect

Le sentiment de respect apparaît à Kant comme un sentiment original. Ce n'est ni une inclination vers ce qui l'inspire, ni une aversion. Tout se passe dans le respect comme si nous étions tenus au loin par l'objet et, en même temps, comme si nous éprouvions de l'admiration pour lui. Nous sentons qu'en nous y attachant nous nous grandissons nous-mêmes. Ce sentiment singulier tient à distance notre « *amour propre* ». Il nous invite à ne pas montrer trop de

---

<sup>75</sup> Nous reviendrons sur ce concept de conviction avec l'approche williamsienne de la morale dans la deuxième partie de notre travail.

<sup>76</sup> Kant, *Op. Cit.* p. 134.

<sup>77</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, P.U.F., 1965, I, p. 3.

« *bienveillance envers nous-mêmes* ». Il permet de terrasser cette présomption qui fait que chacun a tendance à se montrer trop aisément « *satisfait de soi* » (Analytique de la raison pratique, Chap. III). En ce sens Kant en parle de manière paradoxale comme d'un « *sentiment intellectuel* ». Tandis que les autres sentiments sont produits par des objets précis qui attirent ou repoussent, le respect témoigne que nous sommes capables d'éprouver une émotion en face de ce qui nous dépasse et d'en reconnaître ainsi la valeur. Le sentiment de respect n'est alors rien d'autres que le sentiment de ce dépassement. Lorsque nous l'éprouvons, les « *prétentions de notre amour-propre naturel* » s'inclinent.

Certes ce sentiment est le résultat de l'action de la loi morale sur nous. Il n'en est en rien le fondement. Il ne lui est même pas antérieur dans l'ordre chronologique. Dans *Les Éléments métaphysique de la doctrine de la vertu* (1797) Kant prend soin de préciser sa pensée : « *le respect pour la loi morale doit être considéré comme un effet positif, mais indirect de l'universalité de cette loi sur le sentiment, en tant qu'il affaiblit l'influence contraire des penchants* »<sup>78</sup>. Il ne procure pas un plaisir égoïste, comme le font les autres penchants. Il oblige au contraire à sortir de soi. Il arrive même, comme le dit encore Kant, qu'on s'y laisse aller à contrecœur. Fontenelle n'écrivait-il pas que devant un « *grand* » on s'incline, mais l'esprit ne s'incline pas ? « *Devant un homme de condition inférieure, roturière ou commune, en qui je perçois une droiture de caractère portée à un degré que je ne me connaissais pas à moi-même, mon esprit s'incline, que je le veuille ou non* »<sup>79</sup>

Si le respect naît ainsi comme sentiment « intellectuel », c'est parce que la valeur reconnue possède un caractère d'universalité qui transparait dans la forme même de la règle. En tant qu'elle s'applique à tous les êtres raisonnables, elle dépasse infiniment notre volonté individuelle. L'idée d'autonomie a permis d'établir un rapport entre la loi et la volonté libre ; le respect, compris comme sentiment *sui generis*, permet de faire se rejoindre la loi morale et la sensibilité.

Une des objections les plus intéressantes à l'idée est venue de la tradition philosophique positiviste. Elle consiste à s'interroger sur la vertu morale de la catégorie d'universalité proposée comme critère permettant de juger de la valeur de l'action. Pourquoi la raison nous prescrit-elle d'en suivre les principes plutôt que ceux du particulier à la manière pragmatique d'un Montaigne ou du « singulier » à la manière individualiste des cyniques ? la seule réponse

---

<sup>78</sup> Kant, *Op. Cit.*, p.225.

<sup>79</sup> *Ibid.* p. 189.

de Kant consiste à faire dire à la raison : « *sic volo, sic jubeo* » (*c'est ce que je veux, c'est ce que j'ordonne*).

Mais alors une difficulté sérieuse surgit. Que reste-t-il de la liberté ? Soit la raison nous contraint sans nous faire reconnaître ses raisons et alors elle agit au travers du respect comme un tyran qui nous force à agir sans comprendre. Soit la raison n'a pas de motif pour prescrire ce qu'elle prescrit et alors on se trouve renvoyé aux thèses métaphysiques de la théologie traditionnelle que Kant a combattue dans la première *Critique* (1781). De plus, cet emprise de l'universel imposé ne contredit-il pas la doctrine de la liberté exposée dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* « *J'entends dire partout : ne raisonnez pas. L'officier dit : ne raisonnez pas, obéissez ! le receveur des impôts : ne raisonnez pas, payez ! Le prêtre, ne raisonnez pas, obéissez !* »<sup>80</sup> Or, c'est à chacun de faire librement usage de son entendement dans tous les domaines.

Pour intéressante qu'elle soit, cette objection passe à côté de l'intention kantienne. Pour Kant, le caractère immédiatement législateur de la Raison pure pratique qui entraîne la détermination de la volonté par la simple forme de la loi n'est pas une seule donnée empirique, mais une propriété inhérente à la Raison elle-même. Ce qui est bien ou mal ne peut pas être choisi empiriquement sans risque de retomber dans le relativisme. Il est déterminé « *d'après cette loi et par cette loi* »<sup>81</sup>. Ce qui n'empêche pas de pouvoir en transgresser les ordres.

Il est donc clair que la révolution copernicienne accomplie dans le domaine théorique de la connaissance se retrouve dans celui de la morale. La loi morale ne se règle pas sur les objets ni sur des sentiments. Ce n'est pas la diversité empirique des mœurs qui indique ce qui est bien ou mal. C'est la raison qui fournit la règle d'universalité à l'action pratique, tout comme l'entendement fournissait ses catégories à la connaissance. Loin d'être commandée par une raison arbitraire et tyrannique, la référence à l'universel dérive directement de l'intention morale elle-même. Kant parle alors de « *libre détermination de notre jugement* »<sup>82</sup>. Dès lors celui qui ne pratique la justice ou le bien que par crainte du châtement ou dans l'espoir d'une récompense immanente ou transcendante, par peur de la prison ou par vain souci des décorations, par crainte de l'enfer ou dans l'espoir du paradis, par mépris du monde ou dans l'attente de s'en voir reconnu, se tient en dehors de la morale.

---

<sup>80</sup> Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?* Trad. J. M. Muglioni, Paris, Hatier, 2015, p.9.

<sup>81</sup> Kant, *Op. Cit.* p. 50.

<sup>82</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, V, Paris, P.U.F. p. 144.

## 2.5. Le Formalisme

Pour beaucoup, cette éviction du sentiment serait trop radicale. On pourrait être bon de manière immédiate, par sympathie ou par amour pour les autres. Il n'est pas nécessaire d'en passer par l'analyse formelle de l'action pour juger de sa pertinence morale. Celui qui agit seulement par crainte d'éprouver plus tard des remords ou dans l'espoir d'être fier de lui-même doit-il être privé de moralité ? On objecte alors Kant à l'autorité d'Aristote pour qui un homme n'est juste que s'il prend plaisir à l'être et l'est d'autant plus qu'il serait malheureux de ne pas l'être. On lui oppose aussi Rousseau qui souligne que celui qui agit pour éviter les remords de sa conscience et conserver ainsi sa sérénité intime obéit bien à un intérêt moral qui n'ôte rien à la vertu de son action. Faut-il s'inquiéter d'éprouver quelque plaisir à faire le bien ? En ne conservant que la forme de la loi, ne risque-t-on pas de désincarner la morale au point de la rendre inopérante ? En conservant le seul respect comme sentiment moral, ne risque-t-on pas d'étouffer la liberté de la personne sous la grandeur du modèle ?

En fait, Kant n'a pas la naïveté de penser que la forme de la loi suffit à elle seule à déterminer l'action. La moralité ne saurait être, dans les faits, indépendante à l'égard des inclinations. Kant a lu Rousseau et ne méconnaît pas la puissante force du cœur. Comme si le formalisme de la règle ne suffisait pas à garantir l'engagement, Kant revient indirectement à la métaphysique. La moralité tant espérée n'est pratiquement possible que si on pose certains postulats garantissant le souverain bien, suprême espoir de toute éthique, qui suppose enfin la réunion de la vertu et du bonheur. Ces postulats ne sont autres que ceux de la « liberté », de l'« immortalité de l'âme » et de l'existence d'un « auteur du monde ».

Mais alors la conséquence est grave. L'inconditionné, cet élément absolu récusé en tant qu'objet de connaissance théorique, se voit soudain réintroduit dans la connaissance pratique. Le fait que nous nous pensions libres, l'immortalité de l'âme et la croyance en l'existence d'un être éternel apparaissent comme les conditions indispensables pour que la moralité s'accomplisse intégralement dans la réalité du monde. La liberté nous permet de nous poser indépendamment des inclinations et fonde notre responsabilité certes ; mais l'âme immortelle apparaît comme la garantie que l'effort moral ne sera pas entrepris en pure perte ; quant à la foi dans l'existence d'un auteur du monde, elle apporte l'élément crucial garantissant « l'accomplissement de la loi morale »<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> *Ibid.* p. 122.

S'agit-il d'un retour indirect à la religion dans un système qui avait pris soin de la tenir à distance ? Kant n'aurait limité notre pouvoir de connaître que pour faire place nette au retour de la foi. En réalité, Kant pense en termes de conditions de possibilités, non de dogmatisme, encore moins de révélation religieuse. Nous avons affaire à des idées qui ne sont que des « *postulats* » de la raison pure lorsque celle-ci se veut pratique (autrement dit morale). Ces croyances dérivent de l'intention éthique « *comme une libre détermination de notre jugement* »<sup>84</sup>, elles ne la fondent pas. Nous ne nous trouvons pas dans l'ordre des choses relevant de la physique ou de la théologie, mais dans celui des concepts purs de la moralité. Le but étant, comme le rappelle Kant, « *de rendre la raison objectivement théorique, subjectivement pratique* »<sup>85</sup>. Après avoir fait coïncider la liberté et la loi sous le concept synthétique d'autonomie, il s'agissait de faire rencontrer la pureté de la représentation morale et les sentiments qui aident à la mettre en pratique comme le respect de la valeur ou l'espoir que le Bien se verra enfin réalisé dans le monde. En bref, Paul Clavier parlant de Kant, a très bien résumé ce qui fait la force de sa morale en ces termes : « *Kant a été enrôlé sous les bannières les plus diverses [...] le lecteur fera bien d'aller puiser à la source la signification de l'entreprise kantienne. À quoi Kant l'exhorte : « Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières* »<sup>86</sup> »<sup>87</sup>

### III. DÉMARCATIION ENTRE LIBÉRALISME WILLIAMSIEN ET SYSTÈMES ÉTHIQUES MODERNES

Dans cette troisième partie, il sera question pour nous, de présenter les points de divergence entre la conception éthique des modernes et ce que nous pouvons appeler *le libéralisme williamsien*.

#### 3.1. Moralité et intégrité : la question de Socrate et le problème de la réflexion

« *La seule affaire sérieuse, c'est de vivre* »<sup>88</sup>. Voilà, d'après Williams, le « point de départ » de la philosophie morale : si ce qui importe, c'est vivre, la question essentielle devient « *comment doit-on vivre* »<sup>89</sup>. C'est la question de Socrate, laquelle engage et exige, selon le maître Platon, la réflexion : « *une vie à laquelle cet examen ferait défaut ne mériterait pas d'être*

---

<sup>84</sup> *Ibid.* p. 146.

<sup>85</sup> *Ibid.* p. 151.

<sup>86</sup> Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ?* Paris, Gallimard, Vol III, 1986.

<sup>87</sup> Clavier Paul, art « Kant », in *Gradus philosophique*, Paris, GF Flammarion, 1994, p. 380.

<sup>88</sup> B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Trad. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p. 129.

<sup>89</sup> Platon, *La république*, Trad. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2002, 352d.



vécue »<sup>90</sup>. Cette question est typique de la pensée éthique antique et il est caractéristique que l'interrogation de Williams commence par elle. Dans un article de synthèse sur la philosophie grecque, il souligne bien que « *la pensée grecque [...] tient pour centrales les questions de personnalité [...] elle s'interroge sur le mode de vie [et] n'a recours à aucun impératif moral* »<sup>91</sup>. Dans la tradition impartialiste moderne, les considérations concernant autrui occupent les devants de la scène, refoulant dans les coulisses celles relevant du souci de soi et de la conduite de la vie, lesquelles deviennent alors synonymes d'égoïsme ou de prudence. L'examen des divers énoncés possibles de la question de Socrate permettra de distinguer l'interférence, dès les origines de la philosophie occidentale, de la perspective impersonnelle :

- Les énoncés de la question

Ces manières se trouvent, pour l'essentiel, dans le jeu des pronoms permis par la question. « *Comment dois-je vivre ?* » représente, en effet, une interrogation formulée du point de vue biographique, une formulation suggérant des réponses individualisées. Williams privilégie cette lecture, qui lui permet d'appuyer son idée que « *la pensée pratique est fondamentalement une pensée à la première personne* »<sup>92</sup>. Mais la première personne peut aussi être celle du pluriel : la question de Socrate se transforme et admet alors une formulation collective et communautaire : « *comment devons-nous vivre ?* » Williams n'exclut pas cette formulation et les réponses moins individuelles ou individualistes qu'elle comporte, mais sa critique porte sur autre chose : sur la formulation générale et « impersonnelle », responsable de la réponse que Socrate donnait lui-même à sa question : « *une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue* ».

« *Comment doit-on vivre ?* », la troisième formulation, est, de fait, celle à laquelle veut résister Williams. Le « *doit-on* » fait de la question une affaire réflexive ou qui engage la réflexion, ce qui « *m'invite à penser à ma vie en général, et non pas à tel moment de son cours* » (intemporalité), d'une part, et « *semble s'interroger sur les raisons que nous partageons tous de vivre d'une façon plutôt que d'une autre* » (impersonnalité), d'autre part. La question de savoir quelle vie vaut la peine d'être vécue est dissociée de celle de savoir laquelle chacun désire foncièrement. L'interrogation de Socrate devient alors une *interrogation morale*, beaucoup plus exigeante, puisqu'elle privilégie un type de raisons (des « *raisons justifiables*

---

<sup>90</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, Trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1997, 38a.

<sup>91</sup> B. Williams, « la philosophie » in *L'héritage de la Grèce et de Rome*, Trad. G. Ladjaj-koenig, Paris, Robert Laffont, 1991, p.248.

<sup>92</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p.27

*respectables* ») ou un usage de la raison (explication discursive) engageant la réflexion à un double titre). Il serait possible, « *par la seule force de la réflexion, [d'adopter] une perspective éthique* » et, conséquemment, la vie de bien doit impliquer la réflexion comme un élément de sa bonté. La question de Socrate pose ainsi le problème de la réflexion, un obstacle à la vie éthique selon Williams.

- Une question « révisée » pour la modernité

Une dernière précision s'impose afin d'être en mesure de formuler la question de Socrate et de comprendre la nature de cet obstacle dans le contexte de la modernité. Nous avons vu que, pour Williams, l'idéal socratique de la réflexion tend vers un point de vue impersonnel et général. Cette remarque pourrait ne concerner que l'histoire des idées, mais elle est cependant encore actuelle selon lui, car il soutient que le travail socratique de la réflexion forme le germe des théories éthiques modernes (particulièrement kantienne) et se retrouve ainsi à l'état implicite dans la figure moderne de l'éthique : la moralité. Il dira à cet effet que : « *sous certaines formes, l'exigence de rationalité discursive explicite est aussi ancienne que Socrate, et échappe à toute influence moderne, mais les modèles de motivations les plus puissants aujourd'hui et les exigences d'une sorte de raison sont certainement l'expression de la rationalité bureaucratique moderne* »<sup>93</sup>. Le premier segment de cette citation fait de Socrate l'ancêtre de la moralité kantienne et la seconde charge cette dernière du poids de la « *cage de fer* » évoqué par Max Weber. Ces précisions sont nécessaires pour comprendre les prétentions de la critique de Williams envers les théories éthiques modernes : elle s'étend à la réflexion en général, telle que mise en œuvre à l'aube de la philosophie occidentale<sup>94</sup>. Autrement dit, si c'est « *spécifiquement la moralité que Kant introduit* »<sup>95</sup> en tentant de répondre à la question de Socrate, la moralité prendra l'allure impersonnelle à laquelle la réponse à cette dernière invite.

Dans ce nouveau contexte, marqué par la prévalence de la moralité, son institutionnalisation dans nos sociétés modernes et sa justification explicite dans le corps des théories éthiques, la question de Socrate peut prendre un nouveau visage et susciter un certain scepticisme tant envers la moralité que la philosophie morale. La question « *comment doit-on vivre ?* », dans la situation spécifique de la modernité, devient celle de la légitime réflexion

---

<sup>93</sup> *Ibid.* p. 221, note 13.

<sup>94</sup> Cette interprétation prête évidemment à discussion. Il est, en effet, possible d'arguer que la figure de Socrate porte un masque moderne fabriqué pour les besoins de la cause : la réflexion rationnelle rejetée par Williams ne conduirait pas à elle seule jusqu'à Kant et elle ne se confondrait d'ailleurs pas avec toute réflexion. (Cf. Cragg *B. Williams and the Nature of moral reflection*, Dialogue, Vol. 28, pp. 359-363.)

<sup>95</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p.64.

dans la délibération de l'agent, celle de l'étendue de ses exigences eu égard l'identité personnelle et, plus largement, celle de l'importance de la moralité (au sens retenu par Williams) dans une vie individuelle. Cette entreprise l'engage ainsi dans un effort anti-socratique : faire reculer la réflexion et la théorie pour faire place à l'existence individuelle et au savoir moral. C'est à cette lumière que Williams entreprend la « *la critique du système de la moralité* » évoquée par la question initiale : « *si la moralité est possible, me permet-elle encore d'être quelqu'un en particulier ?* »

### 3.2. Critique de l'Utilitarisme et du Conséquentialisme

Williams effectue une lecture des théories éthiques modernes selon une approche « *subjectiviste* », laquelle cible l'impersonnalité de l'impartialisme. Sa critique touche le kantisme et l'utilitarisme aussi bien comme « *erreurs philosophiques* » que comme « *expression abstraites d'une conception erronée de la vie* »<sup>96</sup>. Nous en aborderons d'abord le volet théorique en montrant que d'après Williams le kantisme et l'utilitarisme souffrent, en tant que constructions philosophiques, d'un manque de réalisme psychologique. Nous serons alors en mesure de passer ensuite à l'examen de son volet « *moral* », celui concernant spécifiquement l'intégrité.

On pourra se surprendre de voir l'utilitarisme visé ici par une critique dirigée avant tout contre le « système de moralité » d'allure kantienne. Ce serait oublier que, pour l'utilitarisme également, la maximisation du bien-être ou de l'utilité répond à un type de motivation relevant du devoir ou de l'obligation. Il appartient donc bel et bien, selon Williams, au système de la moralité<sup>97</sup> et c'est à ce titre qu'il nous intéressera.

Dans une critique de *l'utilitarisme*, Williams répond à un exposé de Smart consacré en particulier à l'utilitarisme de l'acte (ou utilitarisme direct) et il l'examine en le considérant comme une moralité personnelle<sup>98</sup>. Il reprend à son compte, dans ce contexte, les critiques

---

<sup>96</sup> B. Williams, *l'éthique et les limites de la philosophie*. Trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p.211.

<sup>97</sup> « *C'est en raison de semblables motivations, et pas seulement en raison de caractéristiques logiques, que l'utilitarisme, dans la plupart de ses versions, est un genre de moralité, même marginale* » (ELP, p.192). Lamore partage cette idée lorsqu'il écrit que « *c'est une erreur de considérer [...] que la différence entre les théories déontologiques et utilitaristes réside dans la priorité du juste et du bien [...]. Car le bien qu'on doit maximiser est lui-même déterminé en fonction d'un principe catégorique de l'action juste : le bien est défini par le devoir de considérer impartialement le bien total de tous les individus* » (Cf. Lamore *Modernité et morale*, Trad. C. Beauvillard, Paris, P.U.F, p.48-49.)

<sup>98</sup> Il ne néglige pas pour autant l'utilitarisme de la règle (indirect) ou l'utilitarisme comme théorie du choix social (Cf. « *Une Critique de l'utilitarisme* », in J.J.C. Smart et B. Williams, *Utilitarisme. Le pour et le contre* Trad. H. Poltier, Genève, Labor et Fides, 1997, p.73-135.). Il est néanmoins évident que Williams s'adresse avant tout à l'utilitarisme dans ses formes classiques, comme en témoigne son examen de Henry Sidgwick (Cf. "The Point of view of the Universe: Sedgwick and the ambitions of Ethics" in *Making sense of humanity and other philosophical papers*, 1982-1993, Cambridge, C.U.P, p.153-171.

souvent faites à l'utilitarisme à titre de *conséquentialisme*<sup>99</sup>. Tout d'abord, l'utilitarisme néglige les actions et les agents au profit des états de choses ou des conséquences. Ensuite, l'utilitarisme souffre d'une incapacité à tenir compte de la séparation ou de la différence des personnes (cette même critique sera reprise par Rawls<sup>100</sup>. De plus, l'utilitarisme direct paraît corrompre la spontanéité de l'agent : toute motivation à agir doit-elle être elle-même soumise au critère utilitariste ? L'utilitarisme indirect évite cette dernière difficulté en spécifiant que la maximisation de l'utilité concerne seulement les règles générales et non chaque action ; une plus grande utilité pourrait être obtenue sans que cela ne soit directement visé par les agents. Mais cette variante rencontre un nouveau problème, celui de sa propre publicité : l'usage social généralisé de l'utilitarisme devrait-il être connu par les agents ou seulement par une élite à qui reviendrait le calcul et les décisions<sup>101</sup> ?

Les critiques faites au nom de la distinction agent/patient, de responsabilité négative et de la conception de soi de l'agent paraissent, en revanche, plus originales et c'est à ces occasions que Williams introduit la notion d'intégrité, instructive pour circonscrire ici l'« impersonnalité » incriminée. Voyons ces points en nous servant d'un de ses exemples, lequel est devenu une véritable référence dans la littérature subséquente sur le sujet :

*« George vient d'obtenir un doctorat en chimie et éprouve beaucoup de difficulté à trouver un travail [...] Il en résulte des effets dommageables, spécialement pour ses enfants. Informé de cette situation, un chimiste plus âgé confie à George qu'il peut lui trouver un travail décentement rétribué dans un laboratoire qui conduit des recherches en matière de guerre chimique et biologique. George dit ne pas pouvoir accepter un tel travail car il est opposé à cette forme de guerre. Son aîné lui rétorque [...] qu'il sait que si George refuse le poste, celui-ci sera certainement confié à un contemporain de George que de tels scrupule n'arrêtent pas [...] Que doit-il faire ? »*<sup>102</sup>

Selon l'utilitarisme, George devrait considérer impartialement le bien de tous et chercher à maximiser les conséquences bénéfiques de son acte. Pour Williams, il s'agit moins de savoir si ce raisonnement conduirait George à accepter l'emploi à la place de l'autre chimiste que de souligner que ce calcul ne tient pas compte d'un type de considération importantes dans le cas présent, celui concernant l'idée « *que chacun de nous est spécialement responsable de ce qu'il fait, plutôt que de ce que les autres font. Cette idée entretient un lien étroit avec la valeur de*

<sup>99</sup> Le terme « *conséquentialisme* » a apparemment été introduit dans le vocabulaire philosophique anglo-saxon par le célèbre article « *Modern philosophy* » de Anscombe (Cf. « *Modern Moral Philosophy* », *philosophy*, vol. 33, p.12.

<sup>100</sup> Il montrera les limites de cette conception dans son ouvrage *Théorie de la Justice*, Trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1997.

<sup>101</sup> Williams nomme « *utilitarisme de la résidence* » (Government House utilitarianism) cette variante élitiste qu'il critique chez Sidgwick. (Cf. B. Williams *l'éthique et les limites de la philosophie*. Trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p. 120)

<sup>102</sup> B. Williams, « *Une Critique de l'utilitarisme* », in J.J.C. Smart et B. Williams, *Utilitarisme. Le pour et le contre* Trad. H. Poltier, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 90.

*l'intégrité* »<sup>103</sup>. L'objection de Williams concerne moins la justesse de la solution choisie que la manière de mener la délibération dans des situations de ce genre.

L'utilitarisme, à titre de conséquentialisme, s'intéresse avant tout au résultat de l'action, aux états des choses et non pas à l'agent ou à la personne particulière qui agit. Or, il peut importer à quelqu'un non seulement que telle conséquence advienne (à son corps défendant, comme patient), mais que ce soit lui (ou que ce ne le soit pas) qui la produise (comme agent). L'utilitarisme, selon Williams, reste aveugle à ce genre de considérations, puisque l'agent vaut avant tout comme réceptacle d'utilités : l'agent utilitariste agit à titre de « *concierge* » des états des choses, sans égard à son identité personnelle ou à son intégrité comme individu spécifique. L'utilitarisme rompt ainsi le lien entre l'agent et ses fins ou ses convictions.

Tel est le cas de George qui doit se dissocier en tant qu'agent utilitariste des projets et des attitudes qui définissent pour lui la personne qu'il est et voudrait continuer d'être. Nous n'avons pas ici affaire seulement à une absence de distinction entre les personnes, mais au brouillage de l'identité de l'agent telle que représentée de l'intérieur de sa vie, selon son point de vue personnel. Une vie menée selon cette dissociation engendrerait un profond sentiment d'*aliénation*. Une théorie morale qui a pour effet, lorsqu'adoptée et suivie par l'agent de le rendre étranger à lui-même est inadéquate : mieux vaudrait ne pas croire en l'utilité de l'utilitarisme. Le fond de la critique réside donc en ceci : en ne fixant pas de limites au degré de détachement requis, l'utilitarisme « *va à l'encontre des complexités de la pensée morale* », manque de réalisme psychologique et pêche par *sa grande simplicité d'esprit* » (*simple-mindedness*).

Voilà une première manière d'argumenter contre une théorie impérialiste pour motif de conflit avec l'intégrité personnelle. Elle repose avant tout, elle-même, sur une requête de réalisme psychologique en soutenant que certaines considérations, qui relèvent apparemment pour les agents alors que celles retenues par la théorie entraînent un coût personnel élevé. Le défi pour le conséquentialisme serait de montrer que cette critique peut être facilement contournée.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>104</sup> Outre les stratégies de réponses identifiées plus haut, il est possible de répliquer en faisant de l'intégrité elle-même une réalité ou, encore, en tentant d'assigner une limite à l'impératif de maximisation au nom de prérogatives centrées sur l'agent (voir Scheffler *Human morality*, Oxford : Oxford University Press, 1992.)

### 3.3.Critique du kantisme et du déontologisme

Williams s'oppose de la façon la plus constante et déterminée à la philosophie morale de Kant et aux conceptions contemporaines apparentées. Un tel zèle peut paraître suspect et nous amener à donner de l'équité (si ce n'est l'exactitude) de la présentation qu'il en fait ; il se défend bien pourtant d'attaquer un homme de paille. Nous laisserons cette interrogation en suspens, pour le moment, pour nous contenter de montrer pourquoi le kantisme compromettrait lui aussi l'identité et l'intégrité de l'agent.

La conception kantienne de la moralité constitue pour Williams une tentative de réponse à la question de Socrate, mais une réponse « minimale », procurant « *des principes généraux et formels pour réguler la forme des relations entre les agents rationnels* »<sup>105</sup>. C'est en cette seule qualité que nous devrions être moraux et impartiaux : il y a certaines choses qu'il est rationnel et nécessaire de désirer, à savoir la liberté, une volonté autonome<sup>106</sup>. Cela, chez Kant, présuppose que « *le moi de l'action morale est ce qu'il appelle un moi nouménal [...] distinct de la personne concrète [...] que chacun de nous doit être d'ordinaire* »<sup>107</sup>. Le devoir et son caractère impératif pourront avoir pour effet de rompre la relation entre l'agent moral et ses projets si ceux-ci répondent à des motivations. L'intégrité personnelle peut donc être facilement remise en cause dans la perspective rationaliste et rigoriste de Kant. Williams défend la plausibilité de sa lecture en présentant un de ses exemples favoris, celui du peintre Gauguin<sup>108</sup>.

Dans la perspective kantienne, Gauguin ne saurait ignorer les exigences d'autrui (de la moralité) au profit de son projet de vie, même au risque d'y sacrifier son intégrité personnelle et de produire un monde privé de ses plus belles toiles. Cet exemple, certes, est peut-être malvenu, puisqu'il paraît suggérer une notion romantique de la personne et une conception esthétique de l'existence dans laquelle l'opposition aux conventions bourgeoises est essentielle. La question, néanmoins, n'est pas là, comme on pourrait le faire voir en remplaçant l'exceptionnel personnage de Gauguin par une compagne de longue date qui constate que sa vie prendrait mieux sens en commençant une nouvelle relation : la loyauté envers soi-même doit-elle l'emporter sur la fidélité envers le partenaire ? le problème est ici celui de la place des exigences morales dans le cadre global d'une existence individuelle, laquelle comporte nombre

---

<sup>105</sup> B. Williams, *Op. Cit.*, p.63.

<sup>106</sup> Ainsi, contrairement au conséquentialisme, « *le modèle kantien le plus pur place l'importance de la moralité dans l'importance de la motivation morale elle-même* » Cf. *L'éthique et les limites de la philosophie*. Trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p199. La « *critique de l'impersonnalité* » prendra donc ici sa forme typique.

<sup>107</sup> B. Williams, *Op. Cit.*, p73-74.

<sup>108</sup> Cf. B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*. Trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p256-257.

de considérations non morales importantes. Pourquoi les exigences de la moralité devraient-elles toujours l'emporter ?

Les conceptions kantiennes contemporaines rejettent le plus souvent la métaphysique de Kant, mais elles retiennent toutefois les éléments caractéristiques du point de vue moral : « *impartialité et indépendance à l'égard de tout lien particulier* » et « *motivations [mettant en jeu] l'application rationnelle d'un principe d'impartialité* »<sup>109</sup>. Williams peut ainsi douter que qu'étant donné le caractère appauvri et abstrait que la perspective kantienne paraît donner à la personne prise comme agent moral. Les conceptions contemporaines aient les ressources pour ne pas confondre l'impartialité et l'impersonnalité alléguée, il nous faut encore préciser ses griefs envers Kant, d'abord en ce qui concerne la psychologie morale des émotions puis en ce qui a trait à l'impartialité et la réflexion.

Dans la dernière partie d'un de ses premiers articles notoires, Williams discute la conception et la place d'émotions chez Kant. Il rappelle d'abord les réserves de celui-ci quant à leur valeur morale : elles sont changeantes, sont vécues passivement et paraissent donc subies, et enfin la capacité de les éprouver diffère d'un individu à l'autre<sup>110</sup>. À cela, notre auteur rétorque que voilà une vision sommaire des émotions, puisque la composante « passive » de l'agir contribue au contraire à la valeur de certains comportements et que l'aptitude à la valeur morale, chez les humains, ne peut dépendre exclusivement de la volonté rationnelle. Nous retrouvons ici la critique du détachement émotionnel qui est souvent associé à celle de l'impersonnalité. Or, placer ce détachement au centre de la vie morale peut rendre une théorie éthique aveugle à des phénomènes importants, au premier chef la personnalité ou l'identité de l'agent : « *Ma suggestion est que dans certains cas, l'unité qui compte, dans la conduite d'un homme, le dessin où s'inscrivent ses jugements et ses actes, doit se comprendre par le recours à la structure émotionnelle sous-jacente, et qu'une compréhension de cette nature est peut-être essentielle[...] c'est parce que qu'on voit dans cet ensemble de faits l'expression d'une structure de comportement émotionnel qu'on peut comprendre comme un tout* »<sup>111</sup>.

Nous pouvons entrevoir dans cette idée de « *structure émotionnelle* » l'ancêtre de la future notion de « *projet* » chez Williams. Retenons ici sa critique du désengagement requis par la conception kantienne : il risque de conduire à une indifférence pour la personne qu'on est ou, à tout le moins, à négliger les perspectives « *hostiles* » nécessaire pour retenir compte du Moi et de sa vie particulière.

---

<sup>109</sup> B. Williams, « personne, caractère et morale » in *la fortune morale. Moralité et autres essais* Trad. J. Lelaidier, Paris, P.U.F. 1994, p. 228.

<sup>110</sup> B. Williams, « la morale et les émotions » *Op. Cit.* p. 150.

<sup>111</sup> *Ibid.* p.145.

Au regard de ces premières remarques portant sur la motivation, il est important pour nous de présenter aussi la distance entre Williams et le kantisme sur la question de l'identité personnelle ou l'individuation du point de vue de l'agent qui constitue, comme nous l'avons dit le noyau de la critique de l'impersonnalité. Car comme nous l'avons dit, les kantiens ignorent la personnalité et c'est en cette idée centrale que Williams structurera dans son ouvrage *L'éthique et les limites de la philosophie* de manière suivante :

« Un agent rationnel [...] doit non seulement être un agent, mais en outre réfléchir sur lui-même en tant qu'agent, et cela implique qu'il se voit lui-même comme agent parmi d'autres. Ainsi il se distancie de ses propres désirs et intérêts, et les voit d'un point de vue qui n'est pas celui de ses désirs et de ses intérêts, sans les voir non plus du point de vue des désirs et des intérêts d'un autre : c'est le point de vue de l'impartialité. »<sup>112</sup>

Beaucoup s'accorderaient avec une telle définition de l'impartialité, car elle semble fidèle à ce qu'on peut lire, si ce n'est chez Kant, du moins chez les kantiens contemporains. L'erreur philosophique commise par ceux-ci, selon Williams, réside dans le détachement du « je » impersonnel et du personnel : on n'accède pas au point de vue impartial par la seule rationalité pratique ou par une mise à distance réflexive, et même si celle-ci est acquise, le prix peut en être élevé.

Nous sommes ici au cœur de la position philosophique de Williams : pour lui, il y a un fossé entre les deux « je », qui ne peuvent simultanément adopter la même perspective. L'erreur consiste à identifier réflexion et détachement, ce qui conduit à concevoir un Moi dissocié de ses projets, un pur sujet de motivation rationnelle. La critique de l'impersonnalité faite au kantisme se résume à ceci : le désengagement émotionnel et le détachement réflexif nécessaires à la moralité impartiale laissent une image appauvrie du Moi, étrangère à la personne concrète, et rendent incompréhensible les « *vertus de l'intégrité* », telle l'intégrité.

### 3.4.Moralité, projet et aliénation

Les théories éthiques impartialistes ne pourraient dans l'optique de Williams rendre compte de l'importance des projets pour la vie individuelle et elles mettraient ainsi en péril l'intégrité de l'agent qui prendrait leur principe pour guide de son action. Les objections à ces arguments sont nombreuses. Mais avant d'y parvenir, il importe d'écarter deux lectures courantes, à notre avis erroné, de la critique williamsienne. La première, triviale, ramène le

---

<sup>112</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 75.



débat à une question de définition ; l'autre, plus forte, transforme le conflit entre le Moi et la moralité en une contradiction.

La première lecture, la plus fréquente, fait valoir que la moralité peut très bien constituer un projet personnel et conférer ainsi une identité à l'agent. De cette manière, l'intégrité ne pourrait être menacée par la moralité, bien au contraire, puisque celle-ci apparaîtrait comme la condition de celle-là. Cette tentative de désamorcer le conflit avec la moralité peut séduire ; cependant, elle est triviale et, en un sens, trompeuse.

Triviale, car par définition, toute personne qui ne serait pas fidèle à ses projets, fut-ce celui d'être moral, perdrait son intégrité. Il serait, en effet, toujours vrai (analytiquement) qu'une personne s'aliène en abandonnant le projet qui donne du fond à son identité et confère un sens à sa vie. Il n'y a nulle impossibilité à ce que la promotion de l'impartialité constitue un projet personnel ; le souci d'être une personne pour qui la moralité importe, l'effort d'ordonner sa vie en fonction d'exigences altruistes et bienveillantes ne sont pas « *irrationnels* », ce dont Williams convient aisément<sup>113</sup>. Cette tentative de réponse paraît trompeuse, en revanche, car elle traite de l'intégrité *morale* et non de l'intégrité *personnelle* ; elle fait de cette notion une question à l'intérieur de la moralité et non à son propos, résolvant ainsi le problème avant de le poser. En faisant coïncider « *projet* » et « *moralité* », nous obtenons la notion d'intégrité morale, par définition immune à l'aliénation ; mais ce n'est pas celle dont traite Williams. Celle-ci est plus délicate à cerner, dans la mesure où le qualificatif « *personnel* » doit demeurer porteur d'une dimension normative pour que la critique ait du sens.

La seconde interprétation va dans le sens contraire et situe le conflit allégué dans les théories impartialistes elles-mêmes. Selon cette version « forte », l'impartialité, comme exigence adressée à l'agent individuel, serait tout simplement incohérente et les théories qui la défendent, auto-destructrices (*self-defating*). En effet, si les projets constituent l'identité personnelle et donnent des raisons d'agir et de vivre et que, par ailleurs, les demandes de l'impartialité imposent leur mise à l'écart, alors ces dernières contredisent les conditions élémentaires de l'agir individuel et, par-là, la réalisation même de ce que les théories prônent : il ne resterait plus de « vie », personnelle ou non, à ordonner selon des considérations morales. Selon cette lecture de la critique de Williams, l'expression « *agent moral* » ou plus précisément, agent utilitariste et agent kantien « *impartial* » apparaît en quelque sorte comme une contradiction dans les termes. Autrement dit, ce que l'impartialité demande de nous serait impossible et pas simplement irréaliste : l'agir y compris moral, requiert toujours une raison

---

<sup>113</sup> Cf. B. Williams, *Op. Cit.* pp. 243-244.

propre chez l'agent, mais l'impartialité nous enjoindrait précisément de nous détacher de cette motivation.

Cette interprétation n'est pas sans mérite, mais elle ne porte que sur une caractéristique structurelle ou logique de tout système moral, impartialiste ou non : l'agent agit d'après des raisons qui sont siennes, puisqu'il est, justement, le sujet de l'action. Pour que cette remarque nous instruisse davantage, nous devons préciser les types de raisons en cause. L'idée d'obligation, par exemple, nous permettrait de mieux comprendre la portée du problème soulevé par Williams : le projet d'être moral serait une obligation elle-même morale, si bien que le fait « *que les projets d'un homme soient altruistes ou moraux ne le protège pas d'un conflit avec les morale impartiale* »<sup>114</sup>. Son ambition est de montrer qu'il s'agit bien ici de conflit, et non de contradiction logique, entre deux conceptions de l'agir. Selon l'une, la moralité est un « *système clos* » et autonome, qui aura toujours préséance sur d'autres types de considérations ; selon l'autre, cela n'est pas décidable à priori et engendre précisément le problème qui l'intéresse, la relation du moral et du non-moral. L'incohérence soulignée par les lectures fortes ou triviales ne se confond pas avec le réalisme psychologique et la préférabilité d'un point de vue normatif soulignés par Williams. Dès lors, partant de la singularité de l'individu appelé à agir en société, comment accorder à celui-ci une éthique et un système moral digne ?

---

<sup>114</sup> *Ibid.* p.244.

## CONCLUSION PARTIELLE

Au terme de cette première partie, nous retenons deux faits majeurs : premièrement, la question de l'agir moral ou de la finalité éthique de l'action morale a non seulement une perspective de rendre la vie de l'homme plus agréable mais aussi lui permettre de vivre dans une société prédéterminée par des lois et des principes auxquelles l'individu doit s'accommoder. Deuxièmement, les systèmes de pensée éthique cherchant à structurer la morale ont chacun selon la période, en tenant compte du contexte, eu une notoriété qui ont fait d'eux des arguments valables. Cependant, nous retenons trois à savoir, celui d'Aristote de Kant et des utilitaristes car, c'est sur ces systèmes de pensée que la post modernité a fait ses bases morales. En outre, la critique de l'impersonnalité entreprise par Williams, s'accroît particulièrement sur le devenir de l'individu appelé à agir en société.

**DEUXIÈME PARTIE : UNE ÉTHIQUE SANS POINT DE VUE  
MORAL : OUVERTURE ET FONDEMENT DU LIBÉRALISME  
WILLIAMSIEN DE LA MORALE**

## INTRODUCTION PARTIELLE

Dans la première partie de notre travail, il était question pour nous de faire un bilan de la conception éthique et de l'agent moral afin que son action puisse être considérée comme bien des époques précédant Bernard Williams et ensuite, de voir à quel point celui-ci subit ou réfute leurs théories. De ce fait, si la moralité est possible comme nous l'avons vu plus haut chez les anciens, nous permet-elle encore d'être quelqu'un en particulier ? Cette question paraît plutôt étrange car, le sens commun nous enseigne en effet que, les normes morales viennent contraindre l'égoïsme spontané des humains imparfaits que nous sommes. La plupart des théories morales que nous avons vues reprennent cette idée en soutenant que la moralité permet d'accéder à la personnalité et de devenir véritablement quelqu'un, un agent moral guidé par la raison. Pour bon nombre de ces philosophies, toutefois, ce quelqu'un n'est guère particulier, car la capacité d'agir moralement définit une personnalité indéterminée, abstraite, minimale. Cela semble une conséquence nécessaire de la généralité des normes morales, qui ne font pas acception des personnes. L'exigence nous poussant à être moral (que nous indiquons ici dans le déontologisme) et celle nous engageant à être quelqu'un en particulier seraient-elles contradictoires ? Sommes-nous témoins d'un « *dualisme de la raison pratique* »<sup>115</sup>, d'un conflit profond de la modernité morale, tendue entre l'individualité et l'universalité morales, l'authenticité subjective et la moralité rationnelle ? Notre travail dans cette partie suivra un fil conducteur précis, celui du conflit mentionné plus haut, et du destin de l'identité personnelle et de la vie individuelle sentée dans ce contexte. Notre entreprise dans cette partie visera aussi à analyser et comparer ce que nous appellerons comme A. Duhamel « *une éthique sans point de vue moral* » dans la pensée de Williams à ceux du déontologisme moral et de la normativité, et montrer son impact sur la naissance du libéralisme moral chez Williams.

---

<sup>115</sup> L'expression est de Harry Sidgwick (Cf. *The methods of Ethics*, Trad. C. Audard, Cambridge, Hackett, 1981, P. 508) père de la théorie éthique dans les pays anglo-saxons. Selon lui, le principe du souci de soi (self-regard) était tout aussi fondamental et rationnel que celui de la bienveillance

## CHAPITRE III : UNE ÉTHIQUE SANS POINT DE VUE MORAL

Du fait qu'aujourd'hui la moralité possède un contenu plus distinctif et que ce fait soit considéré comme un développement particulier de l'éthique dotée d'une signification particulière dans la culture occidentale voire même mondiale, il est clair que les exigences de la moralité dépassent les loyautés locales de la vie éthique : elles sont d'ordre général et abstrait et, pour cette raison, elles s'expriment souvent dans les termes les plus abstraits. L'usage de cette distinction entre éthique et morale permet de comprendre qu'une éthique sans point de vue moral n'est pas nécessairement une contradiction dans les termes.

### I. RAISONS INTERNES ET NÉCESSITÉ PRATIQUE

Les critiques d'impersonnalité accordent généralement une grande importance aux questions relatives à la motivation. Dans l'entreprise spécifique de Williams, elle est alors la suivante : peut-on concevoir des raisons d'agir qui ne soient pas uniformisantes ou niveleuses comme l'obligation morale, donc « personnelles » et propres à l'agent, qui pourtant demeurent pour lui contraignantes, non à la manière d'une force psychologique, mais selon une normativité spécifique ? Pour connaître sa réponse, nous exposerons ce qu'il propose en lieu et place de la notion d'obligation morale : une nécessité pratique ancrée dans les raisons internes de l'agent. Cette réponse présente cependant un caractère paradoxal, puisque la normativité ainsi dégagée doit, pour concerner encore l'agir, s'inscrire dans un contenu substantiel déjà là, un *ethos* donné.

#### 1.1. L'internalisme williamsien : les raisons internes et les raisons externes

Les théories impartialistes prétendent pouvoir rassembler les raisons d'agir sous un unique point de vue cohérent et supposent de ce fait leur uniformisation : *une bonne* raison pour l'agent est celle qui se recommande à tous les agents dotés d'une volonté rationnelle<sup>116</sup>. On reconnaît ici le caractère universalisable et impersonnel des raisons morales d'agir, l'impératif catégorique ou la bienveillance universelle. Cela creuse un fossé entre les raisons morales et les

---

<sup>116</sup> Cf B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie* Trad. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p. 189.

raisons non morales, les dispositions de l'agent et les raisons effectives<sup>117</sup>. On retrouve ici les distinctions faites par Kant entre devoir et inclination, volonté rationnelle et motif empirique : seul le premier membre de ces couples répond à l'universalité et à la nécessité caractéristique de la raison. Or pour Williams, « *le fait qu'un impératif soit catégorique ne me donne aucun motif de lui obéir* »<sup>118</sup> ; Autrement dit, une bonne raison d'agir doit être ou devenir une raison d'agir pour l'agent particulier, une raison interne<sup>119</sup>. Les raisons d'agir doivent être individualisées ou pour des individus concrets, dotés d'un caractère propre et d'une histoire. C'est pourquoi, soutient Williams, elles sont relatives à l'ensemble motivationnel subjectif de l'agent<sup>120</sup>. Celles-ci peuvent être variées : loyautés personnelles, projets, émotions ; mais elles appartiennent toutes, en tant que raisons internes, à l'ensemble des raisons actuelles de l'agent. Une raison d'agir qui ne ferait pas agir, c'est-à-dire qu'on considérerait comme vraie indépendamment des motivations de l'agent ; une raison externe, cela n'existe pas pour Williams.

Le défaut des raisons externes tient dans le fait que s'il y en a une de ce genre, il faut, pour rendre compte de son effectivité pour l'agent, une dimension explicative supplémentaire (faiblesse de la volonté par exemple). Il est, en effet, difficile pour l'externalisme d'expliquer comment, si la délibération rationnelle ne dépend pas de motivations antérieures de l'agent, elle pourrait susciter de nouvelles motivations chez celui-ci. Les raisons internes, en revanche, présentent l'avantage de faire coïncider le point de vue de l'agent à la première personne et ce qu'on peut en dire à la troisième personne. Bref l'avantage d'une interprétation internaliste des raisons d'agir est qu'elle permet de faire coïncider la justification et l'explication d'une action.

Ainsi, la « raison pure » seule n'est pas pratique par elle-même pour Williams, qui adopte ici une position plus proche de celle de Hume. On connaît, en effet, la célèbre affirmation du philosophe écossais : « *les distinctions morales ne proviennent pas de la raison* »<sup>121</sup>. Williams

---

<sup>117</sup> Le vocabulaire des « raisons d'agir » est variable en philosophie anglo-saxonne récente. Les raisons d'agir de l'agent sont dites effectives, actuelles, motivantes ou, encore, pratiques. Les bonnes raisons d'agir, quant à elles sont dites morales, justifiantes ou, encore, normatives. On distingue souvent, depuis Parfit (in *Reasons and Persons*, New York Oxford University press, 1984) et Nagel (in *Le point de vue de nulle part*, Trad. S. Kronlund, Paris, Editions de l'Eclat, 1986), les raisons relatives à l'agent et celles neutres quant à l'agent. L'internalisme privilégie les premières.

<sup>118</sup> B. Williams, « la fortune morale » in *La fortune morale. Moralité et autres essais*, Trad. J. Lelaidier, Paris, P.U.F. p. 254, note I.

<sup>119</sup> Une telle affirmation est évidemment très controversée, car elle rejoint le débat complexe opposant, les expressions créées par Falk en 1947 « internalisme » et « externalisme », à propos de la motivation morale : y a-t-il ou non un lien nécessaire entre jugement moral et raison d'agir chez l'agent ? La position de Williams est à l'évidence internaliste, mais pas rationaliste comme celles de Nagel et de Kant.

<sup>120</sup> Cf B. Williams, "internal and external reasons" in *Moral luck: philosophical papers, 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University press p.102.

<sup>121</sup> D. Hume, *Traité de la nature humaine* (1740), livre III : la morale, Trad. P. Saltel, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p.49.

s'en distingue toutefois en ce que pour lui, la délibération pratique ne se réduit pas à un usage instrumental de la raison : les désirs de l'agent possèdent bien une rationalité. L'extension de son ensemble motivationnel va bien au-delà des désirs au sens de passion ou d'instinct causaux, mais il inclut aussi des idéaux, des projets et des engagements. Le débat entre l'internalisme de Williams et les positions externalistes ne peut donc être interprété comme une répétition de la querelle rationalisme-empirisme dans la conception de la raison pratique, celle-ci ne recoupe pas entièrement celle-là.<sup>122</sup>

Toutes les raisons d'agir sont des raisons internes en ce sens et la plupart des objections faites à l'égard de la thèse de Williams cherchent à montrer qu'elles n'ont pas le statut de *bonnes* raisons et n'ont pas vraiment de portée normative. L'argument le plus fréquent nous est connu, puisqu'il rejoint ce que nous appelons l'objection conservatrice à propos de l'intégrité. Il veut que l'internalisme de Williams ne reconnaisse pas aux agents une capacité raisonnée de modifier leurs raisons internes et, ainsi, d'altérer d'une manière délibérée leur ensemble motivationnel présent. Pour Cohon par exemple, c'est peu plausible, car cela reviendrait à dire que toute motivation nouvelle doit s'appuyer sur une motivation antérieure, et ce, *ad infinitum*<sup>123</sup>. Et selon Mac Intyre, Williams partage avec Hume l'idée que les limites de ma moralité sont celles de ma motivation actuelle, ce « ma » étant caractérisé de façon telle qu'il ne permet pas la transformation des motivations en raisons. En un sens, c'est bien ce qu'affirme Williams, mais il n'en tire pas exactement la conclusion conservatrice reprochée. Ainsi s'il est vrai que d'après l'internalisme, « [...] l'agent a une raison de faire X seulement s'il pourrait atteindre cette conclusion par une délibération partant des motivations qu'il a déjà, » en revanche, il n'est pas exact de prétendre que cette raison manque de force normative : « [...] à moins que la prétention selon laquelle l'agent a une raison de faire X n'aille au-delà de ce que l'agent est déjà motivé à faire, le terme [délibération] recevrait une acception trop étroite » car « l'agent a une raison de faire X » signifie plus que « l'agent est présentement disposé à faire X »<sup>124</sup>. Selon notre auteur, l'agent a bien ainsi la possibilité d'ordonner à nouveaux frais son ensemble motivationnel : le chemin de la délibération signifie qu'il faut parcourir une distance entre les motivations actuelles et les motivations nouvelles. Cette distance est l'expression de la

---

<sup>122</sup> C'est ainsi que Kant est, en fait, un internaliste, selon Williams : « un agent, pour Kant, peut avoir une raison de faire une chose indépendamment de ses motivations présentes. Mais je ne pense pas que cela soit suffisant pour faire de Kant un externaliste [...] il représente plutôt un cas limite d'internalisme » (Cf B. Williams « replies » in J.E.J. Latham et R. Harrison (Dir.), 1995, p. 220, note 3). Le désaccord entre les deux positions est ainsi plus limité qu'on ne le croit, selon Scalon (Cfr. Scalon « Williams on internal and external Reason » in *What we owe to each other*, Harvard, Belknap University Press, p.372.)

<sup>123</sup> R. Cohon, "Are external Reasons Impossible?" *Ethics*, Vol. 96, 1986, p.554.

<sup>124</sup> B. Williams, "internal Reasons and the Obscurity of Blame" in *Making sense of Humanity and other philosophical papers*, 1982-1993, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p.36.



dimension normative du processus délibératif, qui ne se réduit donc pas à un phénomène psychologique. La transformation des raisons chez l'agent répond, soutient Williams, à un processus de « *découverte motivationnelle* » par lequel il apprend quelque chose à propos de lui-même et transforme qui il est. Le désaccord concerne et le point de départ et le chemin de la délibération conduisant à cette découverte. Chez Nagel, par exemple, les nouvelles raisons d'agir émergent de la pression du point de vue objectif que nous pouvons prendre à notre endroit, ce qui les rend davantage morales ou impartiales. Williams conteste que l'agent puisse modifier ses raisons à partir d'un tel point de vue impersonnel et externe : les changements paraissent peut-être provenir « *de l'extérieur* » écrit-il, mais ils proviennent, en fait, « *d'un intérieur plus profond* »<sup>125</sup>. Autrement dit, la source de toute découverte motivationnelle est bel et bien interne et personnelle ; en ce sens, elle ne vaut que pour l'agent particulier qui possède tel ou tel ensemble de motivations actuelles. Le problème que nous n'avons pas encore résolu concerne le caractère malgré tout contraignant, pour ce même agent, de ses raisons internes dans toute leur variété. Comment une normativité ancrée dans l'identité et l'histoire particulière d'un agent pourrait-elle avoir le poids de raisons indépendantes ?

## **1.2.La nécessité pratique et l'incapacité morale**

Les notions de nécessité pratique et d'incapacité morale constituent la réponse à cette question, par laquelle Williams s'engage à présenter une compréhension néo-humaine de l'obligation. Il ne s'agira donc pas, si on veut réintroduire « *le point de vue personnel* » en philosophie et ainsi faire place à une éthique sans point de vue moral, de revenir simplement aux désirs immédiats des agents et de repousser toutes obligations. Mais comment un désir, un projet ou un engagement pourraient-ils emprunter la force contraignante de l'obligation morale sans retomber dans la simple contrainte psychologique ? Pour ce faire, nous devons, explique Williams, détacher de la notion d'obligation morale ce qu'elle relie étroitement : les notions d'importance et de priorité délibérative. Des actes, des projets et des besoins peuvent être importants, donc être ceux que l'agent a le plus de raison de faire, sans qu'ils ne soient pour autant l'objet d'une obligation morale. Bref certaines considérations peuvent l'emporter sur une obligation : « *lorsqu'une conclusion délibérative représente une considération dotée de la plus haute priorité délibérative comme de la plus haute importance, elle peut prendre une forme particulière et déboucher sur la conclusion que non seulement il faudrait faire telle chose, mais aussi qu'on doit la faire, et qu'on ne peut rien faire d'autre* »<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p.206.

<sup>126</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 202-203.

Williams prétend ainsi retracer un type d'obligation retenant la dimension personnelle recherchée : *la nécessité pratique* (ou nécessité d'ordre pratique). Il s'agit des cas dans lesquels un agent, en raison des projets fondamentaux constitutifs de son identité, ne peut agir autrement que ce qui lui semble la chose à faire. Par exemple, Luther, pressé de renoncer à ses croyances et de répudier ses écrits, s'exclame : « *hier steh'ich, ich kann nitch anders* » (« ici je me tiens et je ne peux faire autrement »). Tous les désirs, convictions et raisons antérieures de Luther définissent une palette d'options qui se réduit peu à peu à un seul choix acceptable qu'il ne peut rejeter sans cesser d'être lui-même ; dans ces situations, un compromis représenterait une perte qu'il est presque impossible à l'agent d'assumer. Un autre exemple, plus proche de nous, serait celui d'une jeune fille maintenue sous respirateur après un accident et qui considère que le seul choix digne qui lui reste consiste à demander qu'on débranche l'appareil<sup>127</sup>. L'agent concerné éprouve cela comme une nécessité, mais elle lui vient ici de son propre fond (raison interne) : ce qui l'oblige tient à qui il ou elle est et non à la seule volonté rationnelle partagée par tous. Si cette conception de l'obligation comme nécessité pratique a du sens, elle permettra de retrouver des raisons d'agir contraignantes et, cependant, « bien à soi » voir personnelles.

C'est pourquoi Williams la relie également aux désirs. Selon ces nouvelles catégories, l'obligation morale elle-même apparaît comme une forme parmi d'autres de nécessité pratique, celle qui serait indépendante de tous les intérêts et désirs empiriques de l'agent. La nécessité pratique que Williams présente en lieu et place de l'obligation morale n'est cependant associée aux désirs au point de s'identifier avec eux sans aucune autre précision : « *une conclusion de nécessité pratique pourrait être elle-même l'expression d'un désir, si ce désir n'était pas simplement un désir parmi d'autres de l'agent mais lui était essentiel et devait être satisfait* »<sup>128</sup>.

Ce désir essentiel rejoint la définition donnée plus haut de projet ; en fait, l'idée de nécessité pratique en paraît une nouvelle mouture sous le chef précis de la motivation. Il s'en suivra donc que la nécessité pratique pondère, si elle ne l'efface pas complètement, l'accent que le système de la moralité met sur le volontaire et la réflexion. Williams accentue encore davantage le côté passif ou subi de l'agir particulier avec une notion parente, celle d'*incapacité morale*. Ici, la nécessité de faire se trouve aussi définie en regard du caractère : un agent possédant un tel caractère particulier ne peut accomplir certains actes. Il s'avère incapable de les faire, non par incapacité physique ou psychologique ou physique, mais parce qu'il n'est même pas tenté de les accomplir ; il ne peut former certaines intentions relatives à certains actes

---

<sup>127</sup> Cette situation fut celle d'un patient français en 2002.

<sup>128</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 204

ou, même encore, seulement commencer à y penser, à les introduire dans sa délibération. Par exemple, dans une situation de compétition, il lui apparaîtra tout simplement impensable d'envisager de tricher ; de même, Gauguin ne pouvait concevoir une vie sans peindre. L'incapacité dont il est ici question est, tout comme la nécessité pratique, testée normativement, même s'il ne s'agit pas d'une interdiction « morale » car : « *la conclusion délibérative se base, comme le sont les décisions, sur les considérations du bien, de l'utile, de l'obligatoire, etc., et non sur l'information psychologique à propos de moi-même qui est sans doute ce dont j'aurais besoin pour m'attribuer une telle incapacité à moi-même* »<sup>129</sup>. On serait donc à même de dire comme Williams que : « *Je ne peux m'imaginer faire l'action X ou entreprendre tel ou tel projet : ce ne « serait pas moi » et je ne pourrais m'identifier avec cette conduite. Lorsque cette identification cesse, cependant, et que je pourrai accomplir certains actes, l'incapacité ne dépend plus alors que de facteurs psychologiques* »<sup>130</sup>. Ce genre d'incapacité constitue une expression du caractère d'une personne et elle peut s'en porter responsable ; pourtant, par définition, « elle n'y peut rien ».

### 1.3.Le Paradoxe

Ce concept de nécessité pratique représente-t-il un bon candidat au remplacement de l'obligation morale « impersonnelle » ? Cette proposition de Williams semble à première vue satisfaire l'exigence de proposer une instance d'évaluation indépendante nécessaire au point de vue personnel en éthique : des raisons internes, ne s'identifiant pas purement et simplement avec les projets actuels de l'agent, continuent à posséder une force normative. On ne l'admettra cependant pas sans difficulté. On pourra objecter, en particulier : 1) que cette nécessité n'est qu'*hypothétique*, voire pathologique (au sens kantien), puisque conditionnée par des projets qui sont particuliers à tel ou tel agent, donc sans effet pour qui ne les partage pas ; et 2) qu'elle n'est *pratique* ou prudentielle, pas morale, donc qu'elle concerne certes des états motivationnels, mais bien peu de raisons.

Sous le premier chef, nous retrouvons les prémisses rationalistes bien connues et constitutives des stratégies de réponses impartialistes ; sous le second se fait jour à nouveau l'objection psychologique rencontrée dans la discussion de l'intégrité. Quant au premier point, Williams, nous venons de le voir, sait distinguer un désir essentiel d'un désir simplement éventuel de l'agent ; réclamer qu'on se distingue soi-même de ses motivations en un sens plus

---

<sup>129</sup> B. Williams, « moral Incapacity », in *Op. Cit.* p. 48.

<sup>130</sup> *Ibid.* p. 69.

fort recrée le Moi impersonnel détaché et désengagé, objet de sa critique. La notion d'incapacité morale, par ailleurs, lui a déjà permis une facette normative et ne se réduit donc pas à une force naturelle du caractère.

Se rendre à ces objections nous ramènerait à l'impersonnalité des conceptions morales impartialistes. Une nécessité d'agir qui ne serait pas universalisable n'étendrait pas sa force normative à tous les agents rationnels ; une raison idiosyncrasique ne serait pas une bonne raison et quiconque agirait selon ce genre de motivation ne serait pas un agent moral et ne pourrait mener une vie éthique sensée. Si nous voulons éviter cette conclusion et continuer à affirmer l'existence de la normativité spécifique du personnel en éthique, force est d'admettre que les raisons internes et la nécessité pratique ne possèdent qu'une normativité limitée ou faible. Sans doute en est-il ainsi dans tout projet de naturalisme moral qui considère cette normativité comme « émergente » et non « appliquée » à partir d'un point de vue général surplombant.

En effet, ces notions paraissent affirmer, d'un côté, que l'obligation dépend de l'agent particulier et, de l'autre, qu'elle n'en dépend pas. Nous nous retrouvons ainsi dans la situation paradoxale suivante : ce que notre conception de l'agent gagne en densité et en substance par participation aux contingences, elle le perd en autonomie et en capacité de contrôle rationnel. Le paradoxe de la motivation pourrait s'énoncer ainsi : plus nous mettons l'accent sur nos raisons d'agir personnelles, plus nous sommes agis par ces raisons. La nécessité pratique, comme l'obligation morale, demeure toujours celle à laquelle l'agent se plie et dans les deux cas, il en pâtit. Ne retrouve-t-on pas du côté du contingent et du particulier cette « impersonnalité » à l'origine critiquée du côté de la raison et de la moralité ?

Cette difficulté n'est sans doute pas une incohérence ou une contradiction. Elle ne se rencontre, en fait que si on continue à chercher du côté de la nécessité pratique, ce que présupposait déjà l'obligation morale, à savoir les mêmes unicités et simplicité qu'un modèle d'économie motivationnelle relativement homogène. Or, on peut comprendre ce que propose Williams en dehors de ce projet et admettre le caractère hybride de la nécessité pratique : elle ne concerne pas seulement ce que peut connaître et décider l'agent, mais elle a trait aussi à un donné qui lui échappe et qui l'a fait ce qu'il est jusqu'alors : les contingences du monde. Notre philosophe souligne cet aspect dense ou épais des termes de ce genre lorsqu'il indique que dans l'expérience de la nécessité pratique, l'agent découvre quelque chose à propos de lui-même :

*« La pensée y conduite, toutefois, n'est pas une pensée à propos de soi, mais à propos du monde et de notre situation. Ceci, qui encore besoin d'être compris en philosophie, n'est pas un paradoxe ; il doit être vrai, non seulement du raisonnement pratique mais en général, que l'on en apprend sur soi en pensant au monde qui existe indépendamment de soi. La reconnaissance de la nécessité pratique doit impliquer une compréhension à la fois*

*de ses propres capacités et incapacité et de ce que le monde permet. Et la reconnaissance d'une limite qui n'est ni simplement externe au Moi, ni encore un produit de la volonté, est ce qui donne une autorité ou dignité spéciale à de telles décisions. »<sup>131</sup>*

En apprendre sur le monde, c'est en apprendre sur soi, et *vice versa* : cette caractéristique nous permet de rapprocher la normativité d'une éthique sans point de vue moral de celle de l'auto-compréhension éthique. Il s'agit bien, cependant, d'une normativité limitée ou modeste, qui ne satisfera pas les philosophes (ou les agents) engagés dans la recherche de fondements rationnels ou de justifications complètes. La question posée à propos des projets resurgit à propos de la nécessité pratique et de l'incapacité morale : à quelle aune peut-on les évaluer ? Nous étions à la recherche d'une instance d'évaluation relativement indépendante ; nous avons bien trouvé l'indépendance (vis-à-vis de la volonté relationnelle), mais ce qu'est l'instance elle-même peut nous surprendre : il s'agit de notre situation dans le monde. Dans le cas de la nécessité pratique, en effet, l'instance normative, c'est l'agent lui-même mais pas en sa qualité d'agent : plutôt en vertu de ce que les circonstances et ses décisions ont fait de lui à ce jour. Ce qui lui permet de circonscrire le paradoxe d'une telle auto-justification, c'est le fait que le monde dont il parle est celui de la vie éthique, déjà lesté de considérations éthiques. L'instance indépendante, c'est la vie éthique, avec son mélange de considérations morales et non morales et pas seulement la seule réflexion rationnelle ; c'est notre caractère contingent, pas la raison universelle. Ces considérations nous font toucher au second domaine où la critique de l'impersonnalité répercute ce paradoxe, celui de l'identité personnelle.

## II. LE CARACTÈRE : UNE IDENTITÉ INCERTAINE

Rappelons ce que nous nommons depuis le début la critique de l'« impersonnalité » et la question déjà citée de Williams : « *Comment un Je, qui a adopté la perspective de l'impartialité, peut-il détenir encore assez d'identité pour vivre une vie qui respecte ses propres intérêts ? Si la moralité est possible, me permet-elle encore d'être quelqu'un en particulier ?* »<sup>132</sup>. Le problème consiste donc à tenir compte de « ce qui nous est propre » dans la conception de nous-mêmes sans pourtant dissocier, comme Kant, un Moi moral et un Moi empirique, la personne concrète et la personnalité morale<sup>133</sup>. Un mode de solution traditionnel,

---

<sup>131</sup> B. Williams, « Practical Necessity » in *Op.Cit.* Pp. 130-131.

<sup>132</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 79.

<sup>133</sup> Nous ne discuterons pas ici de l'identité personnelle dans les termes de la philosophie de l'esprit, le problème traditionnel, depuis Locke, de la mémoire et de la réidentification du même individu. Williams est lui-même intervenu dans ces débats à plusieurs reprises (voir ses premiers travaux rassemblés dans le recueil justement nommé *Problems of the self*, in *Op. Cit.*). En éthique, cependant, comme l'écrit G. Taylor, « *la question est plutôt de savoir ce qu'identifie une personne comme essentiellement la personne qu'elle est* » de son propre point de vue (Cf. G. Taylor, « Intégrité » in *Pride, Shame and guilt*, London Routledge, N° 21, 1985, p. 109.) : c'est la perspective qui importe alors, non pas la propriété objective. Cette distinction est proche des deux acceptions de

l'individuation par le bien ou les biens, n'est pas une voie ouverte pour Williams. C'est pourquoi il entreprend de rendre compte de l'individualité non par subsomption d'un individu sous des propriétés ou des caractéristiques générales, mais à l'inverse, par enchâssement ou par incorporation de celle-ci dans celui-là, avec la notion de caractère. La conception du Moi qu'on peut dégager de ces prémisses rencontre à nouveau le paradoxe indiqué : l'individuation présuppose la vie éthique, matrice du caractère, mais cette façon, l'identité personnelle demeure curieusement incertaine, fragmentée et plurielle.

## 2.1. L'individuation par le Bien

Si les projets fondamentaux sont constitutifs de l'identité personnelle, alors celle-ci n'a une dimension normative (et pas seulement empirique ou psychologique) que si ceux-là représentent une valeur, un bien. L'individuation par le bien est une façon traditionnelle de rendre compte de cela : chacun de nous possède une « conception du bien », selon l'expression désormais figée introduite par Rawls, ou adhère à un ensemble de biens qui forme la substance de nos aspirations, donne corps à qui nous sommes et nous confère une identité propre. La question de la valeur ou de l'évaluation des « projets », posée au chapitre précédent, refait ici surface, mais dans le contexte spécifique de l'identité. Si on reconnaît aux projets une valeur, nous tendons à leur reconnaître une certaine objectivité : c'est alors de celle-ci que répondra l'identité, plus qu'elle ne sera l'expression des projets eux-mêmes. Bref, s'il y a ici une instance d'évaluation des projets relativement indépendante des agents qui s'y définissent, comment pourrions-nous retrouver dans l'individualité, le rapport à soi et à ses projets constitutifs de l'identité ?

Les partisans des théories impartialistes, soulignent à l'envi la nécessité d'accorder aux projets une valeur impersonnelle. Cela peut être compris de diverses manières. Dans le cadre du perfectionnisme moral, par exemple, les « bons » projets sont ceux qui concernent les facultés humaines dont l'exercice représente des biens intrinsèques et qui méritent donc d'être développées. On rencontre cependant ici ce qu'on peut appeler *le paradoxe de la valeur*, déjà énoncé par Platon dans le *Menon*. Mon caractère ne répond à ma conception de soi que si le mien et le bien coïncident ; or ; ce Moi est-il un bien pour moi parce que j'y accorde une valeur ou, inversement, est ce que j'y accorde une valeur parce que c'est un bien ? Si mon identité relève de caractéristiques humaines qui sont des biens intrinsèques, elle est alors tout aussi

---

l'identité distinguée par Ricœur (*idem* et *Iipse*), l'identité de chose répondant à la question « que » et l'identité personnelle ou ipsité répondant à la question « qui ».

impersonnelle que dans la perspective perfectionniste ou celle de l'impartialité, et si j'accorde une valeur à des traits contingents parce que j'y exprime mon identité, jamais je ne la constitue ni ne l'accomplis normativement.

Nous avons déjà mentionné l'opposition de Williams à cette perspective ; pour lui, les projets ne sont pas des biens objectifs, des excellences, mais des expressions du caractère. Il reconnaît que dans l'expérience éthique, « *valoriser quelque chose, c'est toujours faire plus que vouloir quelque chose* »<sup>134</sup>. En ce sens, il paraît s'accorder avec ceux qui soutiennent qu'avoir ce projet, c'est entretenir une relation spéciale avec quelque chose que nous pensons bonne objectivement et que les activités qui donnent du sens à une vie sont celles que nous sommes disposés à reconnaître comme objectivement valable. Williams ne souscrit pas à cette conclusion, qui lie analytiquement la qualité fondamentale d'un projet à l'objectivité de la valeur.

*« Est-il vrai que lorsque nous voulons quelque chose et nous y attachons expressément, nous pensons qu'il est bien de l'obtenir ? C'est une doctrine traditionnelle [...] toute chose recherchée est recherchée comme quelque chose de bon. Il me semble que cela n'est pas vrai [...]. L'idée qu'une chose est bonne introduit l'idée d'une perspective suivant laquelle plus d'un agent sait la reconnaître comme bonne »*<sup>135</sup>.

Cette perspective suscite un point de vue impersonnel qui peut être repoussé avec les arguments déjà formulés lors de la discussion des raisons d'agir. Reconnaître une chose bonne peut n'avoir aucune incidence sur l'agent et une chose reconnue bonne objectivement a de la valeur, qu'on s'en soucie ou non. Si on rétorque que je devrais m'en soucier parce qu'elle est bonne, on ne fait que préciser son statut de raison externe.

Un projet qui serait un bien intrinsèque ne pourrait servir d'instrument à l'individuation ou d'expression du caractère. Williams rejette le réalisme en éthique<sup>136</sup> et ne souscrit pas, par exemple, à une position comme celle de Nagel ; le point de vue objectif reste, pour notre auteur, celui d'un observateur détaché du Moi actuel. « *Un agent défini, incarné, historiquement déterminé [est] le seul type d'agent qui existe à mes yeux* »<sup>137</sup>, écrit-il. Si les projets constitutifs de l'identité particulière de l'agent ont une dimension normative, ce n'est donc pas celle du bien intrinsèque ou des valeurs impersonnelles. Williams prétend trouver dans le caractère l'instance indépendante qui ne sacrifierait pas la singularité de l'agent : être l'expression du caractère est la façon la plus substantielle pour une action, un projet, un bien d'être nôtre.

## **2.2.L'individuation par le caractère**

---

<sup>134</sup> . Williams, *Op. Cit.* p. 68.

<sup>135</sup> *Id.*

<sup>136</sup> Williams définit le réalisme comme : « *le point de vue selon lequel les jugements moraux sont des affirmations rapportant des états de faits moraux* » Cf. « Ethics and the fabric of the world » in *Les vertus de la vérité*, Trad. C. Audard, Autrement, Série morales, n°10, 1985, p.210.

<sup>137</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 67.

Le défi consiste à trouver une valeur aux projets et, conséquemment, à l'identité personnelle, qui ne concerne que l'agent particulier tout en n'étant pas purement et simplement sa création subjective et l'instrument de son ego. Cette identité comporte habituellement une dimension réflexive, une conception de soi permettant la critique et le choix : elle est une affaire d'auto-attribution et d'auto-définition. Cette réflexivité nous reconduirait, cependant, à l'agent désincarné propre au point de vue impersonnel s'il n'y avait un donné préalable, un tain au miroir en quelque sorte.

Ce donné, dans la perspective de Williams, réside dans nos dispositions et notre caractère, lequel est non universalisable. Comme l'a montré la discussion de la nécessité pratique, le caractère doit sa capacité individuante en partie à ce qui ne dépend pas de nous : un ensemble de traits plus ou moins stables hérités d'une histoire dont le commencement ne fut pas décidé par l'individu. L'entreprise consistant à se définir soi-même possède, certes, une dimension active et réflexive, mais aussi une dimension passive de découverte. La recherche d'une conception du Moi plus substantielle nous place donc sur un autre registre de l'individualité que celui d'une morale de l'autonomie rationnelle.

Williams fait assez large usage de cette notion malgré ses propres réserves à cet égard<sup>138</sup>. Nous connaissons déjà le lien étroit unissant les projets et le caractère lorsqu'il s'agit, selon la critique « partialiste », d'affirmer le primat du particulier. L'aspect actif du projet s'accompagne également, toutefois, d'un aspect davantage passif et opaque, rencontré à la section précédente sous la figure de nécessité pratique. Cet aspect passif est, comme l'exprime la maxime populaire, notre « naturel ». C'est en cela que le caractère ne dépend pas entièrement de notre volonté. Tout d'abord, il est toujours plus que ce qu'on peut reconnaître explicitement : *« l'agent vit avec cette idée que son caractère, ce qu'il est, n'est ni une construction délibérative qui vient de lui, ni quelque chose qui est pleinement explicité dans des délibérations. A vrai dire qu'il ne peut pas reconnaître comme siennes des actions qui émanent de ce moi »*<sup>139</sup>.

Il en découle qu'il n'est pas possible de délibérer à propos de son caractère ou de sa personnalité en totalité, car cela présupposerait que l'agent de cette délibération puisse se détacher du caractère qu'il examine. Il est donc clair que *« l'idée d'un contrôle total par l'individu de ses dispositions est pour plus d'une raison impossible. Il peut être possible de reformuler l'exigence jusqu'à un certain point [...] L'agent qui fait preuve de maturité*

---

<sup>138</sup> « L'objection à l'idée de vertu qu'il faut prendre au sérieux, c'est qu'elle en appelle à la notion de caractère, qu'il n'a plus ou n'a pas assez de sens pour nous » Cf. B. Williams, *Op. Cit.* p.220 ; note 7. Le terme anglais « character » est souvent traduit par « personnalité ».

<sup>139</sup> B. Williams, « les actes volontaires et la responsabilité de l'agent » in *Op. Cit.* p.315.



*reconnaît que son identité d'agent est faite de plus que son moi délibératif* »<sup>140</sup>. Cette conception s'oppose à l'idéal de la maîtrise de soi (tempérance) et d'autarcie (indépendance à l'égard de la fortune) de la pensée antique.

Malgré cela, nous sommes responsables de notre caractère, que nous n'avons pourtant pas choisi, même si celui-ci prend alors l'allure d'une « seconde nature » ou de nécessité. Certains actes demeurent les nôtres et nous avons à en répondre devant nous-mêmes et autrui même si nous ne nous y reconnaissons pas.

Le caractère peut donc être objet de responsabilité sans être totalement objet de délibération. Mais il peut aussi être objet d'évaluation, comme les projets, sans nécessairement se référer à une réflexion détachée. Ici, la difficulté ou le paradoxe de l'individuation par le caractère, qu'elle soit à la première ou à la troisième personne, rencontrera les mêmes problèmes que celles des projets, soit la difficulté d'une dimension normative spécifique. L'une de ces difficultés réside dans le fait que l'harmonie du caractère, et ainsi des projets, dépend du cours du monde et se trouve hors du contrôle du sujet. C'est en ce sens que Williams affirme : *« chez des agents très intégrés socialement, le nombre de [leurs] projets seront compatibles avec des considérations éthiques, voire les exprimeront [...]. Mais tous les projets ne sont pas ainsi compatibles, ni les projets de tout un chacun, et il n'est pas facile de comprendre lesquels le sont et lesquels ne le sont pas, ni pourquoi. Une des formes de la chance, en morale, est de n'avoir jamais à se poser une telle question. »*<sup>141</sup>.

La constitution et l'évaluation du caractère, si elles dépendent ainsi de la chance, laissent les agents avec une identité incertaine du point de vue normatif. La valeur qu'on peut accorder à soi-même et, par conséquent, le sens qu'on peut reconnaître à sa propre vie, semblent ne pas trouver de réponse à partir de la réflexion et de la justification rationnelles, mais être pour une part le résultat de ce qui échappe à notre contrôle et à notre délibération volontaire.

### **2.3.Le paradoxe**

Il découle de cela un certain nombre de conclusions intéressantes. Ainsi, l'individualité n'apparaît plus liée à l'image d'un Moi unitaire : le caractère individuel est nécessairement complexe et peut donc être inconsistant ou fragmenté, à l'instar des projets. Cela nous permet donc sans doute de comprendre l'impulsion au changement, mais non pas comment il est possible de procéder à son évaluation ; la valeur éthique des traits de caractères semble détachable du caractère, car ces traits, possédant une valeur exemplaire, sont présumés par

---

<sup>140</sup> *Id.*

<sup>141</sup> B. Williams « Quel degré de liberté faut-il à la volonté ? » in *Op. Cit.* p. 332.

le langage du caractère et non proposés par celui de la réflexion. La possibilité normative individuante du caractère semble ainsi reposer sur le monde contingent ou, plus précisément, sur la vie éthique, réservoir de ce vocabulaire appréciatif. Mais rien ne permet de supposer l'homogénéité de cet *ethos* ni de croire qu'il soit le meilleur des mondes possibles. L'identité personnelle par le caractère est, paradoxalement, incertaine et indécidable.

Une affirmation trop radicale ou exclusive de l'identité personnelle par le « caractère » conduit à des ambiguïtés similaires à celles rencontrées auparavant. Nous sommes déjà avertis que le caractère ne dépend pas entièrement du Moi, de son contrôle ou de sa décision : il y a une part de donné contingent dans le fait d'avoir tel ou tel bon (ou mauvais) caractère. Cela signifie que les individus ne sont de purs agents, mais aussi des êtres pour qui la capacité de pâtir est essentielle : ils n'ont pas entièrement leur centre de décision en eux-mêmes. Or, dans le présent contexte cela ne pas dans difficultés, puisque ce que notre conception de l'identité personnelle gagne en particularité et en spécificité, elle le doit à l'épaisseur du monde contingent dans lequel tout un chacun est inscrit. Avoir du caractère et tel caractère n'apparaît plus relever totalement de notre fait comme individu singulier. Si le caractère représente ainsi une découverte plus qu'une création, la question sera de savoir comment cette découverte pourra revêtir, tout d'abord, une valeur pour moi-même et, ensuite plus largement, un Moi normatif quelconque. L'individuation exige de porter davantage d'attention aux facteurs non volontaires de l'expérience et comporte donc en assument leur contingence, une perte pour le Moi, de ses « *possessions* ». L'individualité devient fragile et hasardeuse. L'affirmation du personnel en éthique paraît, à s'appuyer ainsi sur l'opacité, voire l'impersonnalité de la vie éthique : « *les conclusions de l'agent ne seront pas solitaires ou sans support, car elles font partie d'une vie éthique qui, dans une large mesure, est partagée par d'autres* »<sup>142</sup>.

Ce paradoxe, à l'instar du premier, tient sans doute à la même exigence implicite d'unité et de simplicité. Si le caractère représente, comme la nécessité pratique, une notion hybride et donc non universalisable, il serait vain de vouloir lui conférer par avance une formulation générale et unique. Que tel caractère ne soit pas bon, que la vie singulière qui s'y investit se révèle un échec, ne peut être énoncé par avance ou en général. Si une identité particulière est nécessaire à (et constitue) la conduite d'une vie, ce qu'elle représente et signifie n'est pas nécessaire, ni pour moi ni pour tous. Si le Moi ne peut plus être pensé comme unitaire mais complexe et pluriel, l'en découle la pluralité normative des personnalités morales.

La normativité dans une éthique sans point de vue moral apparaît ainsi située, limitée et conditionnée. En fait, cette normativité est celle qui s'exprime dans l'*identité* elle-même : nous

---

<sup>142</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 206.

jugeons dans le monde éthique qui est le nôtre, et à partir de ce que notre histoire personnelle a fait de nous. Doit-on en conclure que la normativité du personnel en éthique est modeste, à l'exemple de la *généralisation empirique*, en non forte, comme celle dont se réclame le point de vue moral impartial ? Une dernière étape est nécessaire avant de pouvoir vraiment cerner ce qu'il en serait d'une telle éthique sans point de vue moral.

### III. LA RESPONSABILITÉ ET LA FORTUNE

La critique du système de la moralité vise les conceptions rationalistes de la rationalité pratique propres avant tout à la modernité. L'éthique sans point de vue moral qui se dessine maintenant peu à peu cherche à identifier et à expliciter un certain nombre d'illusions sur lesquelles se fonde sur la vie éthique contemporaine. L'idée que l'obligation morale est au cœur de cette vie éthique représente une des illusions ; la croyance d'après laquelle la capacité d'agir morale relève de la seule rationalité pratique en est une autre même que celle voulant que l'identité de l'agent soit assurée d'emblée par la seule adoption d'un point de vue moral général. Ce faisant : « *le système de la moralité, avec son insistance sur le "purement moral" et les sentiments personnels de culpabilité et d'autocritique, dissimule effectivement la dimension d'extériorité de la vie éthique par rapport à l'individu* »<sup>143</sup>. Si nous reconnaissons cette dimension d'extériorité, l'éthique sans point de vue moral diffèrera sensiblement de la modernité morale incriminée tant par son profil général que par les notions et les phénomènes qu'elle privilégiera. Elle se rapprochera sur bien des points, à cet égard, de la pensée éthique antique qui pour Williams constitue depuis longtemps non seulement une ressource, mais aussi une véritable planche de salut susceptible de nous libérer des illusions de la modernité morale car : « *l'attente du monde moderne à l'endroit de la pensée éthique est sans précédent, et les idées de la rationalité incarnées dans la majeure partie de la philosophie morale contemporaine ne peuvent y répondre, tandis qu'un prolongement de la pensée antique profondément remaniée pourrait y parvenir* »<sup>144</sup>. Cette orientation de **l'Éthique et les limites de la philosophie** a déjà été indiquée plus d'une fois ; ce n'est toutefois que dans son ouvrage subséquent, **La honte et la nécessité**, que Williams a procédé à cette prolongation, ses écrits ultérieurs venant préciser ce que devait être le remaniement annoncé. Il n'y a en cela nul plaidoyer nostalgique pour un retour aux grecs : il s'agit plutôt de montrer que des éléments de la pensée antique, en particulier celle des penseurs et des poètes tragiques présocratiques, sont

---

<sup>143</sup> *Id.*

<sup>144</sup> *Ibid.* I.

présent dans la modernité comme son révélateur éthique et que celui-ci ne nous est accessible que si nous débarrassons les grecs des illusions de la modernité. Williams nomme « *progressivisme* » un préjugé fréquent à cet égard, marqué par l'idée de progrès ou d'évolution : « *les grecs auraient eu des notions primitives d'action, de responsabilité, de motivation morale et de justice [Aujourd'hui] remplacées par un ensemble plus complexe et plus raffiné* »<sup>145</sup> ; la défense de cette idée impose un travail herméneutique particulier inspiré de Nietzsche, une généalogie de nos idées morales, susceptibles d'en démontrer les lacunes en même temps que d'en montrer leurs racines anciennes. C'est à ce travail que se livre Williams vis-à-vis des notions témoignant de la relation du Moi à autrui, comme celles de responsabilité, de regret, de honte et de blâme.

### 3.1. Le volontaire et la honte

Selon Williams, la moralité kantienne, et plus largement moderne, repose largement sur la structure du volontaire ; elle associe ainsi étroitement la *responsabilité* (ce que nous avons fait et ce dont nous pouvons répondre devant autrui) et la *volonté* (l'intention délibérée). Selon cette action, un jugement de responsabilité présuppose que l'agent ait dès le contrôle de ses dispositions à agir ; or, comme l'argument à la nécessité pratique et l'individuation l'a montré, le contrôle total de son caractère et de ses dispositions est une illusion<sup>146</sup> de même que la volonté totale exigée par la moralité. Il en résulte que « *la responsabilité peut atteindre des régions situées au-delà du volontaire* »<sup>147</sup> qui relèvent de cette extériorité que nous savons désormais partie intégrante de l'éthique : des régions concernant ce qu'on fait et produit par nos actions, souvent sans l'avoir voulu ou envisagé, et, plus largement, ce qui (nous) arrive par les détours de fortune. [Selon le système de la moralité] « *La pensée « c'est moi qui la fait » n'a pas de signification particulière ; ce qui en a, c'est de savoir si j'ai fait volontairement ce que j'aurais dû faire. Cela détourne notre attention d'une dimension importante de l'expérience éthique, qui réside dans la distinction entre ce que l'on fait et ce que l'on n'a pas fait* »<sup>148</sup>. Si c'est bien le cas, la responsabilité a alors moins à voir avec le blâme et la culpabilité qui lui sont associés qu'avec le regret. Plus précisément, avec le *regret d'agent*, c'est-à-dire celui que nous éprouvons face à ce que nous avons produit et non simplement vis-à-vis de ce que les autres ont fait ou du malheur qui leur arrive. Ainsi, si je blesse quelqu'un par accident et sans

---

<sup>145</sup> B. Williams, *La honte et la nécessité* (1993), Trad. J. Lelaidier, Paris, P.U.F, 1997, p.12.

<sup>146</sup> Cf. B. Williams, « les actes volontaires et la responsabilité de l'agent » in *Op. Cit.* p. 308

<sup>147</sup> *Ibid.* p. 315.

<sup>148</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p.191.

négligence particulière de ma part, j'en suis tout de même responsable même si ma capacité d'agir n'était pas intégrale. Ce dont la victime pourrait me blâmer, c'est moins ce que j'ai fait arriver que mon attitude envers ce que j'ai produit : ne pas m'excuser, demeurer indifférent plutôt que d'exprimer du regret. Dans les cas où autrui est victime de malheurs que nous n'avons contribué en rien à produire, l'émotion appropriée serait plutôt la tristesse ou la compassion. En ce sens, la responsabilité manifeste une asymétrie entre moi et autrui : « *être responsable c'est se tenir soi-même pour responsable* »<sup>149</sup>. Il y a là une différence importante, celle entre imputation et responsabilité ; qui plus est, la responsabilité élargie associée au regret d'agent ne s'accompagne pas de l'attente de réciprocité propre à l'idée stricte de responsabilité : on peut se tenir responsable même si nous n'attendons pas d'autrui une attitude similaire.

Williams distingue quatre données fondamentales dans la notion de responsabilité : la cause, l'intention, l'état mental et la réparation. Les grecs ont lié ces données d'une manière différente de la nôtre en accordant moins d'importance à l'intention et davantage à la réparation à travers, par exemple, la notion de souillure (*miasma*). Ici, l'erreur du progressivisme serait de croire « *que nous aurions fini par trouver une manière juste et appropriée de mettre en relation ces données, une manière qui s'appellerait le concept de responsabilité morale* »<sup>150</sup>. Si les grecs étendaient l'exigence de réparation au-delà de ce qui relève de l'intention de l'agent, cela ne témoignerait pas d'une conception primitive de la moralité selon Williams, mais plutôt, en ce qui concerne la responsabilité envers autrui, de conceptions différentes du rôle de de l'Etat et du droit et, en ce qui a trait à la reconnaissance de responsabilité exigée envers soi-même, de l'agent peut se reconnaître responsable de ce qui dépasse ses projets et ses actes intentionnels. Voilà donc un exemple où la pensée éthique des grecs est pertinente et permet en retour de se distancier de certaines obsessions morales modernes. Par exemple, soutient Williams, il n'y a pas lieu de chercher à approfondir davantage la notion d'intention, « essentiellement superficielle », et de s'encombrer du problème métaphysique de la liberté de la volonté<sup>151</sup>.

Le ressort de l'action serait ainsi moins lié à l'intention délibérée et à la volonté rationnelle ainsi qu'à une attitude de l'agent souvent associée à ses erreurs ou manquements, la culpabilité. Dans *La honte et la nécessité*, Williams soutient que le remplacement de la culture grecque de la honte par celle (avant tout chrétienne) de la culpabilité ne représente aucunement un progrès mais, au contraire, un appauvrissement de la conception du moi et de la nécessité intérieure d'agir. Cette thèse n'est pas nouvelle en histoire des idées, mais la critique de l'impersonnalité lui confère une teneur particulière : « *la culpabilité est étroitement liée aux*

---

<sup>149</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 315.

<sup>150</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 80.

<sup>151</sup> *Ibid.* p. 94.

*conceptions de la morale* », selon Williams, c'est-à-dire à la figure d'un moi abstrait et sans caractère.

Ce qui pousse à l'action (ou à l'omission) ne se résume pas à un devoir abstrait au sens moderne ou au sentiment de culpabilité ; Williams cherche donc la nature de cette nécessité intérieure à l'agent dans le mécanisme de la honte (*aidos*). Dans son sens primitif, elle consiste « *dans le fait d'être vu, au mauvais moment, par qui ne devrait pas nous voir, dans une situation où on ne le voudrait pas* »<sup>152</sup>. Il s'agit avant tout d'une expérience de dépossession ou de perte de pouvoir ; celle-ci ; cependant, ce transforme à mesure que cet autrui et les valeurs qu'il incarne sont idéalisés : elle devient ainsi la crainte de la honte ressentie à l'idée de la pensée des autres sur notre conduite puis celle que l'agent éprouve en évaluant lui-même sa propre conduite. Pour Williams, la honte est plus qu'une réaction aux conventions de la vie éthique partagée : il écarte les analyses rapportant la honte à l'idéalisation narcissique du moi ou à une simple réaction aux jugements du groupe ; et le fait d'être vu ou jugé compte moins que le jugement de cet autrui intériorisé et les valeurs qu'il représente. La honte a avant tout affaire à l'estime de soi et au sens de l'identité éthique ; de cette manière, elle conserverait son sens pour nous, « Modernes », et elle serait indépendante des valeurs grecques de réputation et d'honneur : « *en donnant, par le biais des émotions, une idée de ce qu'on est et de ce qu'on souhaite être, elle établit un lien entre l'acte, la personne et le résultat, et aussi entre les exigences éthiques et le reste de la vie* »<sup>153</sup>.

Williams conclut que la culpabilité, axée sur la faute, ne semble un sentiment plus net que la honte, centrée sur le défaut, que « *parce qu'elle laisse en dehors d'une partie de la conscience éthique elle-même [...] l'image que l'on a de soi et de la relation qu'on a avec les autres* », conclusion qui a une saveur nietzschéenne : « *la honte peut éclairer la culpabilité mais la culpabilité ne peut se comprendre elle-même.* »<sup>154</sup>

### 3.2. La fortune et le blâme

Une éthique sans point de vue moral laisserait ainsi davantage place à certains sentiments comme la honte, au détriment de ceux de culpabilité. Notre notion habituelle de responsabilité s'en trouve transformée, car elle est désormais comprise selon cet « extérieur » de la vie éthique qui définit la situation et l'histoire de l'agent dans le monde. Cette récupération de la pensée antique est tout bénéfique pour Williams, car elle permet de réintroduire dans nos délibérations

---

<sup>152</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 109.

<sup>153</sup> *Ibid.* p. 139.

<sup>154</sup> *Ibid.* p. 129.

des aspects que la modernité tendait à écarter. Il en est ainsi d'une notion plus d'une fois mentionnée jusqu'à maintenant, la fortune. On ne doit pas entendre par ce terme la probabilité statistique qu'un événement se produise ou non, ni que ce qui advient relève du hasard sans raison. La fortune concerne ici l'évènement qui échappe au contrôle de l'agent, mais qui a néanmoins une influence sur ses projets et une signification pour sa vie.

Revenons à l'exemple de Gauguin, qui provient d'ailleurs d'un essai consacré à la fortune morale. Seul le succès du peintre, le fait que ses toiles soient appréciées de ses contemporains ou marquent l'histoire de l'art, peut donner raison à l'acte d'abandonner carrière et famille si nous continuons à voir là des obligations morales. Pourtant, son succès, et quelle que soit sa conviction à cet égard, dépend largement de la fortune : il peut tomber malade en route vers Tahiti, sa vie là-bas peut le dissuader de continuer à peindre, ses toiles peuvent être détruites ou volées bien avant qu'il ne soit reconnu, il peut s'échiner longtemps à ne peindre que des croûtes etc. ce n'est donc que rétrospectivement, à la lumière de l'issue de son aventure, qu'il pourra considérer sa décision comme justifiée et donnant un sens à son existence ou, au contraire, s'il échoue et ne parvient pas au succès, considérer son destin comme tragique. Le jugement que des tiers peuvent porter sur cette décision, et donc le blâme qu'il pourrait encourir, concerne toutefois ce qu'il a fait et sort que son acte a réservé à l'épouse, aux enfants, aux amis et au pays qu'il a quittés. Car Gauguin demeure autant responsable de ses actes qu'il est l'auteur ses toiles : même si on ne peut jamais être sûr d'être l'auteur de la réussite (ou l'échec) de sa vie, on reste néanmoins responsable puisqu'il s'agit de sa vie : qui d'autre pourrait en porter la responsabilité ? Le blâme ou la condamnation morale, dans les cas où ils se limitent à un jugement en troisième personne, peuvent se confondre avec une pression sociale : « *quand l'éthique prend la forme spéciale de la moralité, elle est liée à une déformation particulière, le moralisme. Souligner qu'une personne donnée à tort, sans pouvoir comprendre comment elle a tort, a pour conséquence que le commentateur la sermonne entièrement de l'extérieur* »<sup>155</sup>.

La prise en compte du jeu de la fortune brouille donc la notion habituelle de responsabilité et semble la rendre paradoxale : une personne, pensons-nous de prime abord, peut-être moralement responsable seulement pour ce qu'elle fait ; mais ce qu'elle fait résulte pour une bonne part de ce qui lui arrive, à elle et aux autres, et cela est du ressort de la fortune et correspond à ce qu'elle ne fait pas. Cette personne « *n'est donc pas moralement responsable de ce dont elle est et n'est pas responsable* »<sup>156</sup>. Ce brouillage est sans doute la raison pour laquelle la pensée moderne a cherché à l'écarter des considérations morales ; Williams va jusqu'à dire

---

<sup>155</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 234, note 16.

<sup>156</sup> T. Nagel, « La fortune morale » in *Questions mortelles*, Trad. P. Engel et C. Engel-Tiercelin, Paris, P.U.F. 1976, p.49.

que le système de la moralité s'est érigé spécialement pour rendre l'existence humaine immune à l'influence de la fortune et à la possibilité du tragique.

#### IV. L'EXIGENCE THUCYDIDIÉENNE

Une éthique sans point de vue moral entraîne des révisions importantes dans notre conception de la morale et de sa normativité : si on cherche à la circonscrire selon la perspective d' « *individus dotés d'un caractère propre et d'une vie personnelle sensée* »<sup>157</sup>, il semble qu'on doive réviser trois « postulats » de la philosophie morale moderne : l'homogénéité du domaine moral, (il serait réductible à un seul type de considérations, c'est-à-dire au principe d'autonomie ou d'utilité, etc.), la primauté de la moralité sur toutes autres considérations éthiques dans une vie (caractère catégorique ou impérieux de la moralité, ce que les anglosaxons appellent *overridingness* et qu'on pourrait traduire par « impérativité »). Williams sépare ainsi ce que soudent la morale impartiale, la nécessité (elle m'oblige) et l'universalité (elle nous oblige tous). Le dernier postulat concerne l'autonomie du domaine normatif (la morale constitue un ordre de raison autosuffisant indépendant). Une éthique sans point de vue moral n'est pas un règne normatif autonome mais, au contraire, hétéronome et elle répond en cela à ce que Williams appelle « *l'exigence Thucydidiéenne* », celle de rendre compte de l'éthique (donc de la morale, qui en est une expression particulière) en termes naturalistes. Comment nous en sommes venus à accorder une autorité et une pureté au système de la moralité devient alors susceptible d'une enquête historique menée sur le modèle de la généalogie de Nietzsche. Tout cela conduit à penser le « point de vue personnel » en éthique autrement que comme une variante d'individualisme subjectif.

##### 4.1. Naturalisme et Généalogie

Lorsqu'il s'agit de penser la place de la morale, et des considérations éthiques en général, à l'intérieur d'une vie humaine, certaines catégories de la philosophie morale moderne sont souvent de peu d'utilité, selon Williams. Il en recherche les raisons chez les grecs eux-mêmes qui instaurent, avec Socrate et Platon, une tendance discutable qui ne nous aurait pas abandonné depuis : la subordination de la psychologie humaine aux structures de la pensée éthique, l'apparition d'une « *psychologie éthiciée* ». Mais que faut-il entendre exactement par cela et quelle serait précisément la solution proposée par l'auteur ? « *L'idée est plutôt que les fonctions*

---

<sup>157</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 217.



mentales, surtout en ce qui concerne l'action, sont définies par des catégories qui tirent leur signification de l'éthique »<sup>158</sup>, comme la division tripartite de l'âme chez Platon, ou la capacité de délibérer inégalement présente chez les hommes libres et les esclaves, selon Aristote<sup>159</sup>. Williams s'objecte à ce procédé au motif qu'il inscrit dans la psychologie « un ensemble précis de valeurs moralement et socialement positives »<sup>160</sup>. Or, pour l'auteur, une telle pensée éthique ne peut être tout ce qu'elle semble être et cette psychologie présente un excès de contenu moral. « C'est une idée qui est certainement étrangère au monde d'Homère et à celui des tragiques »<sup>161</sup> : celui-ci crée le sens des événements sociaux contingents sans les inscrire dans une structure éthique.

Williams considère, en effet, que la moralité au sens étroit et les considérations éthiques plus généralement, doivent répondre à ce qu'il appelle l'« exigence Thucydéenne ». Elle est d'abord celle du réalisme : « la vie sociale de la polis est représentée dans l'œuvre de Thucydide et dans celle d'autres auteurs sous un jour plus réaliste que dans l'idéalisation d'Aristote ; elle y est aussi plus reconnaissable. » On lit, en effet, dans **La guerre du Péloponnèse** une description sobre et rude de l'histoire de la guerre, marquée par les ambitions politiques, les affrontements militaires et les souffrances humaines, et ce, d'un point de vue qui non seulement paraît équitable ou neutre entre les parties combattantes, mais qui surtout : « l'est en ce sens que la psychologie qu'il déploie dans ses explications n'est pas subordonnée à ses croyances éthiques, parce que sa conception d'une motivation intelligible et typiquement humaine est plus large et moins tributaire d'un point de vue moral spécifique que celle de Platon »<sup>162</sup>.

Le réalisme de Thucydide est plus précisément associé, déclare Williams « dans un raccourci historique tout à fait osé », à une exigence naturaliste :

« À savoir que notre pratique éthique, qu'elle soit politique et individuelle, doive se rapporter à une conception intégralement naturaliste de la motivation humaine. Évidemment je ne veux pas dire que les idées présentées par Platon et Aristote ne correspondaient pas aux conceptions que ces deux philosophes avaient de la nature. Je veux plutôt souligner le fait que Thucydide entretenait une conception de la nature humaine plus naturaliste que celle d'Aristote »<sup>163</sup>

Ce naturalisme moral est cohérent avec les conceptions concernant les raisons internes, la nécessité pratique et l'identité incertaine du caractère de l'agent, à la condition, toutefois, de le

<sup>158</sup> B. Williams, *Op. Cit.* pp. 60-61.

<sup>159</sup> « Par conséquent, c'est par nature que la plupart des êtres commandent ou obéissent. Car c'est d'une façon différente que l'homme libre commande à l'esclave, le mâle à la femelle, et le père de l'enfant. Et bien que les parties de l'âme soient présentes en tous ces êtres, elles y sont cependant présentes d'une façon différente : l'esclave est totalement privé de la partie délibérative ; la femelle la possède, mais démunie d'autorité ; quant à l'enfant, il la possède bien, mais elle n'est pas développée » Cfr. *Éthique à Nicomaque*, 1260a, 8-14.

<sup>160</sup> B. Williams, *Op. Cit.* pp. 63-63, fin de la note 3.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>162</sup> *Ibid.* p. 215.

<sup>163</sup> B. Williams, « la modernité et l'échec de la morale » in *la philosophie morale britannique*, M. Canto-Sperber (Dir.), Paris, P.U.F. 1994, pp.111-132.

comprendre au sens spécifique que Williams lui confère. Dans un article consacré à cette question et à celle de la méthode d'explication généalogique, notre auteur prend soin de préciser que le « naturalisme » qui l'intéresse ne trouve pas son origine dans les réflexions de Moore sur le « *sophisme naturaliste* »<sup>164</sup>, mais dans l'idée, en usage dans de nombreux champs de la recherche, que les êtres humains sont une partie de la nature. Cette difficulté commence lorsqu'il s'agit d'expliquer les phénomènes moraux en termes naturalistes sans pour autant verser dans le réductionnisme, à savoir mouler les termes éthiques dans ceux d'une science de la nature, comme la physique, la biologie, la théorie de l'évolution ou les sciences cognitives. On évite cette difficulté en admettant que le naturalisme n'est pas une affaire de réduction, mais d'explication : « *la question concernant le naturalisme [...] est toujours : pouvons-nous rendre compte, par certains critères appropriés d'explications, le phénomène en question en termes du reste de la nature* »<sup>165</sup>.

Williams tente de mettre en œuvre ce programme de « psychologie moraliste », par exemple, dans l'analyse du phénomène du vouloir. L'important est moins ce qu'il dit à ce sujet que la proximité de son examen avec une approche « nietzschéenne » des phénomènes moraux ; notre auteur entend, en effet, suivre un chemin spécifiquement nietzschéen dans l'entreprise de naturalisation de la psychologie morale. Nous avons déjà vu une démarche similaire dans le cas de l'analyse de la honte. Il n'y a là nulle réduction de l'éthique à la psychologie morale ni de celle-ci à des instincts ou des pulsions : « *la question naturaliste en éthique apparaît [...] à un naturalisme physicaliste général* »<sup>166</sup>.

L'explication naturaliste en éthique telle que Williams l'entend est, en fait, une explication généalogique qui tente de rendre compte de la manière dont nous en sommes venus, par exemple, à passer d'une culture de la honte à celle de la culpabilité. Elle fait grand cas, comme chez Nietzsche, du recours à l'histoire, aux représentations culturelles et aux reconstructions, aux besoins fictifs, des motivations animant la moralité et la philosophie morale et permettant la critique des illusions qu'elles entretiendraient. Son idée générale, maintes fois signalée, selon laquelle les notions éthiques des grecs éclaireraient davantage notre situation éthique que nos idées morales modernes, prend tout son sens dans l'optique d'une « *généalogie de la morale* » : en faisant un récit historique crédible de l'émergence du système de la moralité, nous en révélerons la contingence radicale, habituellement dissimulée sous son autorité. Nous rencontrerons plus loin d'autres phénomènes qui connaîtront le même

---

<sup>164</sup> Voir G.E. Moore, « le sophisme naturaliste » Trad. F. Armengaud, in *G.E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris, Méridiens, 1985.

<sup>165</sup> B. Williams, « Naturalism and Genealogy » in *Morality, reflection and ideology*, E. Harcourt (Dir.), New York, Oxford University Press, 2000, pp. 148-149.

<sup>166</sup> *Ibid.* p. 154.

traitement ; en chaque cas, il s'agira de savoir si nos croyances morales pourront conserver leur stabilité et, donc, continuer à mériter notre confiance après que leur généalogie ait révélé les raisons, parfois peu compatibles avec ces mêmes croyances, qui nous font y adhérer.

L'exigence naturaliste « à la Thucydide » et la généalogie d'allure nietzschéenne abandonnent, comme nous l'avons annoncé, plusieurs postulats de la pensée morale, tel celui voulant que la normativité propre au domaine éthique relève tout entier de la seule rationalité pratique. La question posée de longue date dans notre discussion, soit celle de la normativité spécifique du personnel en éthique, celle propre à une éthique sans point de vue moral, commence à trouver des éléments de réponse.

## 4.2. La normativité dans une éthique sans point de vue moral

### a. L'hétérogénéité de la morale

Le premier « postulat » correspond à l'ambition traditionnelle de la philosophie morale, soit celle de découvrir et de justifier un principe moral unificateur ou une orientation théorique directrice. Cette ambition anime encore, dans la période qui nous occupe, plusieurs débats philosophiques, car les théories morales diffèrent entre elles par le principe qu'elles défendent. Une conviction contraire accompagne cependant le tournant subjectif que nous avons signalé ; les phénomènes moraux, est-il alors allégué, ne peuvent de façon réaliste être ramenés ou réduits à une source unique, utilité, bonheur, devoir ou bienveillance. La visée unificatrice des théories morales représente, dans ce nouveau contexte, une tendance réductionniste inacceptable, à laquelle on opposera une nouvelle idée, celle de l'hétérogénéité du domaine moral.

L'énoncé de la question de Socrate et la distinction entre l'éthique et la morale chez Williams furent déjà une occasion pour nous de connaître son orientation à cet égard : « *nous utilisons une variété de considérations éthiques, intrinsèquement différentes les unes des autres, et ce n'est pas une surprise, ne serait-ce que parce que nous sommes les héritiers d'une longue et complexe tradition éthique, composée d'un grand nombre de religions différentes et d'autres courants sociaux* »<sup>167</sup>. Selon notre auteur, l'entreprise consistant à ramener les diverses considérations éthiques à un type unique, à réduire l'éthique à la morale (au sens étroit), est fallacieuse. Car, « *le système de la moralité tend à représenter toute la considération qui*

---

<sup>167</sup> B. Williams, *Op. Cit.*, p.23.

*débouche sur une délibération et dérive sur une obligation particulière comme une obligation générale : ainsi, si je me trouve maintenant dans l'obligation de faire quelque chose qui serait pour le mieux, ce serait parce que j'ai une obligation générale [...] de faire ce qui est pour le mieux »<sup>168</sup>.*

Williams souscrit donc à la thèse de l'hétérogénéité de l'éthique, comme le font d'ailleurs plusieurs autres philosophes contemporains. Il s'agit plus que de la banale constatation d'une variété ou du pluralisme, mais bien de l'affirmation d'une hétérogénéité foncière soutenue, entre autres, pour faire droit aux exigences du « personnel » en éthique : l'idée d'engagement personnel (Nagel) ou le principe de partialité (Lamore) ne représentent, en effet, rien d'autre.

L'une des conséquences les plus évidentes de l'hétérogénéité du domaine moral réside dans les conflits entre différents types de considérations, principes, ou valeurs ou, plus précisément, dans l'irréductibilité de ces conflits, le fait que plusieurs demeurent sans solution « rationnelle ». La décision et l'action ne deviennent pas pour autant arbitraires ; nombre de solutions raisonnables pourront s'avérer possible, si bien que la justification d'aucune ne sera totale. Ce conflit ne peut se comprendre comme une simple contradiction (logique) entre des valeurs ou des principes hétérogènes : puisque l'agent est impliqué au premier chef dans ces collisions, elles ne cessent pas une fois la décision prise et affectent ultérieurement la vie : « *on peut faire à bien des théories éthiques la critique fondamentale que leur représentation du conflit moral et de sa résolution ne donne pas leur juste place aux phénomènes de regret et aux considérations qui s'y rapportent : essentiellement parce que ces théories font disparaître de la scène le devoir qui n'a pas été retenu dans le choix de l'action* »<sup>169</sup>.

La décision ou le choix pour une option donnée ne font pas disparaître le conflit, lequel perdure pour l'agent et peut engendrer le regret. Dans certains cas extrêmes, c'est le contraire qui s'ensuit : aucune des options apparemment ouvertes ne constitue un bien ou ne représente le meilleur choix. Dans ces situations de conflits tragiques, la volonté d'éviter un mal produit nécessairement un malheur, comme si l'agir se retournait contre lui-même. Ici aussi le conflit perdure et peut produire le sentiment du tragique. L'hétérogénéité du domaine moral signifie, finalement, que l'agent rationnel homogène de maintes théories morales constitue une forte idéalisation, susceptible de générer l'aliénation dénoncée par Williams : « *le postulat que l'agent rationnel doit réduire à l'extrême le conflit régnant entre ses valeurs personnelles est déraisonnable* »<sup>170</sup>. La thèse de l'hétérogénéité du domaine moral nous laisse donc avec ce

---

<sup>168</sup> *Ibid.* p.189.

<sup>169</sup> B. Williams, « la cohérence éthique » in *Op. Cit.*, p. 110.

<sup>170</sup> B. Williams, « conflit de valeurs » in *Op. Cit.*, p. 283.

résultat, peut-être peu satisfaisant pour l'intellect, mais sans doute plus réaliste : un Moi complexe et non unitaire.

### b. Non-impérativité de la morale

L'hétérogénéité de la morale semblerait suffire à régler le conflit prétendu entre intégrité personnelle et morale impartiale, puisqu'il y a maintenant place, dans le domaine moral, pour des considérations relevant des engagements et de la partialité envers soi-même. Nous retrouvons ici, en quelque sorte, la deuxième stratégie de réponse impartialiste : le domaine moral s'étend au-delà des exigences de l'impartialité, laquelle n'est pas « hégémonique ». On ne voit plus alors comment la moralité, selon les mots de Williams, pourrait « *dominer la vie* » et aliéner l'agent. L'hétérogénéité de la morale et sa prépondérance (ou impérativité) semblent deux postulats indépendants. Notre auteur les associe cependant dans sa définition particulière du « système de la moralité ». Pour lui, en effet, ce système se réduit aux devoirs et aux obligations et tend à y ramener toutes les autres considérations éthiques. Dans cette perspective, le caractère de l'une des considérations du domaine éthique, l'obligation, devient celle du domaine lui-même : « *selon la morale impartiale, la morale doit l'emporter* »<sup>171</sup>. Si un conflit surgit entre une obligation et une autre considération éthique, cette dernière ne l'emportera que si elle constitue elle-même une obligation, mais plus contraignante : « *la moralité encourage l'idée que seule une obligation peut l'emporter sur une obligation* »<sup>172</sup>. En conséquence, l'importance ou l'autorité de la moralité, s'impose partout dans la vie individuelle : cela représente un postulat tout simplement inverse à celui de l'hétérogénéité. En effet, l'extension du domaine moral par reconnaissance de l'hétérogénéité des considérations éthiques qu'on y trouve conduit à l'abandon de l'étroitesse et de la force normative associée à la primauté du « système de la moralité ». En acceptant la possibilité de conflits irréductibles, on commence à tracer les limites de la moralité dans une vie.

Les frontières entre éthique et morale, éthique et non-éthique ne sont plus assignables, *a priori*, à partir d'un point de vue surplombant. Moralité et importance ne peuvent être liées analytiquement. Or, c'est bien ce qu'affirme la moralité selon Williams, qui écrit que : « *la caractéristique qui est particulièrement importante, pour le nôtre, c'est qu'on lui attribue une grande importance* »<sup>173</sup>. Si nous voulons reconnaître que « *la vie éthique elle-même est*

---

<sup>171</sup> B. Williams, « la fortune morale » in *Op. Cit.* p. 244.

<sup>172</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 195.

<sup>173</sup> B. Williams, *Op. Cit.*, p. 279.

*importante, mais que d'autres choses sont importantes* »<sup>174</sup>, il nous faudra abandonner le postulat de la prépondérance, de l'impérativité.

Cela signifie que les exigences de la moralité sont susceptibles de limites, celles, par exemple, des capacités humaines, morales et non morales, normalement mises en œuvre pour atteindre les buts. De même, il en ressort que les idéaux moraux ne constituent pas toujours les mêmes idéaux personnels et qu'ils ne devraient pas chercher à le faire : l'imperfection morale, paradoxalement, peut être estimable. Dans certains cas, des actes ou comportements que nous reconnaissons immoraux pourraient peut-être gagner notre admiration pour certaines de leurs autres propriétés : ainsi l'abnégation et l'obstination de Gauguin. La place ou l'autorité de la moralité dans une vie individuelle ne peut donc plus, dans la perspective d'une éthique sans point de vue moral, être déterminée d'avance de façon constante et simple. La révision du postulat de l'impérativité de la moralité (toujours comprise au sens étroit et péjoratif que lui attribue Williams) signifie, enfin, que la présence de la moralité peut avoir un coût pour les vies éthiques individuelles et peut-être même ne pouvoir la dominer qu'au prix de son appauvrissement ; thème nietzschéen sur lequel nous reviendrons. Bref, il n'y a plus de raison de supposer que le personnel ou le point de vue interne en éthique exige la médiation de la moralité et ne trouve substance que par elle dans un type unique de « personnalité morale », puisque les voies d'intégration des diverses considérations éthiques dans une vie individuelle sont multiples.

### **c. L'hétéronomie de la morale**

Une dernière conséquence découle de la définition de la normativité propre à la perspective « personnelle » en éthique. Celle-ci s'avère non seulement « faible », mais en plus, elle ne se soutient et ne se produit pas elle-même. Contrairement au système de la moralité, la normativité éthique n'est pas autonome, mais hétéronome. Cette propriété ne paraît étrange qu'à première vue, car en fait toute conception naturalisée de l'éthique l'inclut. L'exigence Thucydidéenne, en effet, nous apprend que la normativité est d'origine « extra morale », ce qui empêche de considérer la moralité (au sens étroit) de la manière dont elle se conçoit elle-même : *« la pureté de la moralité, son insistance à soustraire la conscience morale à toute autre réaction émotionnelle ou influence sociale, dissimule non seulement les moyens avec lesquels elle traite les membres déviants de sa communauté, mais également les vertus de ces*

---

<sup>174</sup> B. Williams, *Op. Cit.*, p. 199.

*moyens* »<sup>175</sup>. S'il en est bien ainsi, alors la moralité et, de même, la normativité qui lui est associée ne peuvent se refermer sur elles-mêmes : elles sont reliées « au reste de la nature » et ne revêtent plus l'autonomie que lui prêtaient Kant et les autres défenseurs de l'impartialité. Une éthique sans point de vue moral enveloppe une « normativité nietzschéenne », considérée comme une propriété émergente de la vie naturelle, psychologique et sociale des êtres humains. Si une telle éthique nous fournit des raisons d'agir, nous impose une nécessité et nous permet d'être quelqu'un de particulier menant une vie sensée, ce n'est pas en vertu d'un point de vue surplombant qui serait situé en dehors de notre monde, mais selon les caractéristiques morales, de ce même monde. Tout cela conduit à penser le « point de vue personnel » en éthique autrement que comme une variante de l'individualisme subjectif et le tournant subjectif en éthique autrement que comme un encouragement à l'autisme moral. On peut même se demander s'il peut parfaitement s'accorder avec le point de vue extra moral requis par l'exigence Thucydidéenne. Cela apparaît le plus clairement dans le traitement des questions sociales et politiques, où il pose des difficultés spécifiques.

---

<sup>175</sup> B. Williams, *Op. Cit.*, p.210.

## CHAPITRE IV: ENTRE LIBÉRALISME, PLURALISME ET NÉCESSITÉ

Notre précédent chapitre nous a permis de porter une analyse concrète sur le conflit entre la moralité et l'identité de l'individu, et celui du destin de l'identité personnelle et de la vie individuelle sensée dans ce contexte. Notre entreprise dans ce chapitre a aussi visé une analyse et une comparaison que nous avons appelé comme A. Duhamel « *une éthique sans point de vue moral* »<sup>176</sup> dans la pensée de Williams à ceux du déontologisme moral et de la normativité. Il en ressortait de là que cette ambivalence créait une ouverture sur le tragique en permettant à B. Williams de fonder un naturalisme moral, tout en évitant le piège du réductionnisme. Cependant, l'éthique sociale et les principes de justice du libéralisme peuvent-ils s'appuyer sur l'éthique sans point de vue moral défendue par Williams ? Si comme il l'affirme, nous pouvions nous passer du système de la moralité, cela signifie-t-il que, dans la même veine, notre situation éthique serait meilleure sans le libéralisme ? Le point de vue personnel en éthique paraît, en effet, peu compatible avec le libéralisme et le pluralisme des sociétés démocratiques modernes, où l'impartialité, la préséance du droit et celle du point de vue moral semblent plus que jamais nécessaire pour asseoir l'autonomie individuelle et la liberté politique, l'égalité et la justice sociales. Williams ne se prononce pas directement et systématiquement sur cette question, ce qui pourrait laisser croire à une faiblesse de sa pensée éthique à cet égard et justifier son association avec le « communautarisme » et des positions politiques conservatrices. Même si ce n'est pas le cas, sa contribution aux questions d'éthique sociale et politique reste encore attachée aux principes anglo-saxons qui prétendent que : il semble injuste de se contenter d'une égalité formelle des personnes si les facteurs sociaux et environnementaux produisent des inégalités de conditions qui en ruinent le résultat. Pour eux il faut plutôt écarter ces éléments pour obtenir une véritable égalité afin d'aboutir en abstrayant la personne de son environnement, à une conception de l'individu comme simple porteur de prédicats, ses autres caractéristiques relevant du hasard.

Cependant cette situation révèle une difficulté interne à nos idéaux politiques et s'avère inconfortable. Ces idées influencées par la pensée éthique antique et celle de Nietzsche, sont-

---

<sup>176</sup> Conclusion que nous tirons de la lecture de l'article de Marco Bélanger (2005). Compte rendu de [*Une éthique sans point de vue moral : la pensée éthique de Bernard Williams*, d'André Duhamel, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003, 195 p.] *Politique et Sociétés*, 24(1), 111–115. <https://doi.org/10.7202/011499ar> consulté le 15 Juillet 2021 à 16h31.



elles compatibles avec les idéaux de justice sociale modernes et de pluralisme libéral ? Il faudra dans ce chapitre, montrer certaines objections qui associent Williams aux défauts du « néo-aristotélisme<sup>177</sup> » et du communautarisme.

## I. LA VIE ÉTHIQUE INDIVIDUELLE ET LA MODERNITÉ POLITIQUE

Les doctrines libérales consacrent la distinction moderne du « personnel » et du « politique », du privé au public, chacun étant désormais relativement autonome. Dans les sociétés gouvernées par leurs principes règne ce que Walzer a judicieusement nommé « *l'art de la séparation* ». Une éthique sans point de vue moral favorisant une conception plus substantielle du Moi compromet-elle cette division ? Cette séparation maintient-elle ce Moi hors de la sphère des affaires publiques ? Il s'agit maintenant pour nous de savoir si la normativité modeste associée à une telle éthique a quelque pertinence en éthique sociale. Sur ce terrain, il faut reconstruire la pensée de Williams à partir de multiples écrits séparés.

### 1.1. Personnalité morale et personnalité politique

Notre philosophe se prononce peu sur la relation que devraient entretenir, à ses yeux, la personnalité morale et l'ordre politique. On serait enclin à penser, toutefois qu'il se doit de présupposer une continuité entre « conception du Moi » et « possibilités sociales ». Les considérations éthiques relevant de la justice et de la vie commune n'auraient aucune efficacité pour l'agent si celui-ci n'était pas adéquatement disposé à les intégrer à sa vie individuelle, si elles ne répondaient à aucune raisons internes. Mais cette continuité ne peut être aussi simple. Dans son article « conflits et valeurs », Williams soutient que l'idéal de résolution rationnelle complète des conflits relève d'une base individuelle et sociale, de facteurs historiques et contingents et non de la raison elle-même<sup>178</sup>. Il ajoute que la vie individuelle peut davantage s'accommoder de conflits irrésolus. Il poursuit en affirmant : « *en même temps, l'organisation publique, si elle veut emporter l'adhésion, et aussi ne pas trop écraser l'expérience humaine individuelle, doit trouver des moyens de s'accorder au sentiment privé qui demeure plus « intuitif » [lequel est] un élément qui doit faire partie de sa vie, si on veut que cette vie connaisse poids et convictions* »<sup>179</sup>. L'auteur en conclut que la philosophie « *devrait viser un équilibre [...] entre la sphère du public et celle du privée* » et ne pas trop éloigner du forum

---

<sup>177</sup> Cette expression peut désigner la position selon laquelle les principes de justice et de légitimité politique présupposent des conceptions du bien et de la personne inspirées d'Aristote et, donc, plus substantielles que celles mises en avant par les théories libérales.

<sup>178</sup> Un idéal que Williams nomme ailleurs l'« idéal de transparence ». Cf. B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*.

<sup>179</sup> B. Williams, *La fortune morale : Moralité et autres essais*, Trad. J. Lelaidier, Paris P.U.F. 1994, p. 296.

public « impersonnel » les vies privées individuelles. Cela ne suffit pas, certes, à montrer quelle conception du pouvoir ou quel rôle de l'Etat il défend, mais cela permet de souligner l'exigence d'une certaine continuité avec l'ordre politique, au nom même du poids du « personnel » en éthique.

La différence relevée entre sentiments privés et vie publique devient cependant centrale dans un autre contexte de discussion, ce qui va jusqu'à suggérer une conception de discontinuité de leur relation. Dans l'article « **les actes volontaires** », plus récents, Williams souligne, en effet que les capacités de connaissances de soi représentant des « idéaux de maturité » ont peu à voir avec les conceptions de l'ordre politique, c'est-à-dire celles concernant le contrôle social, la délibération collective ou la reconnaissance publique. Ici, ce qui relève du « personnel » paraît déborder le politique et ne pas nécessairement requérir de répondant à ce niveau. Williams exprime en conséquence son scepticisme quant à leur congruence supposée : « *la thèse que l'idéal [de maturité] ainsi présentée correspond à ce à quoi vous arrivez par une réflexion sur la citoyenneté me paraît un avatar d'un procédé de conciliation galvaudé et sujet à caution, fait pour montrer que ce que la société peut raisonnablement attendre de ses concitoyens, correspond à ce qu'ils voudraient être idéalement* »<sup>180</sup>. Personnalité et citoyenneté ne sauraient donc faire « bon ménage » selon cette autre perspective<sup>181</sup> ; il y a donc lieu ici de distinguer la conception morale de la conception politique de la « personne » ainsi que les motivations correspondantes chez l'agent. D'ailleurs, admet Williams, l'« impersonnalité » des structures de l'Etat moderne produit des résultats positifs impossible à obtenir autrement :

*« On accomplit beaucoup en comptant sur une micro-motivation égoïste et c'est une réussite majeure du monde moderne que d'avoir produit cela [...] le genre de connaissance mutuelle requise pour stabiliser les micro-systèmes égoïstes est plus aisée à obtenir dans ces circonstances que les genres de connaissances requises par une relation de confiance plus substantielle. Qui plus est, cette impersonnalité de la modernité apporte avec quelques valeurs positives bien connues qui dépendent de l'ignorance mutuelle, comme la liberté et les avantages du privé ; privé non seulement pour l'ego mais pour une vie personnelle partagée qui est véritablement personnelle. »*<sup>182</sup>

Les deux perspectives que nous venons de dégager : continuité et distinction, témoignent sinon des ambiguïtés travaillant la pensée de Williams à cet égard, du moins des données d'un problème. C'est pourquoi nous devons maintenant examiner pour elles-mêmes chacune de ces perspectives.

---

<sup>180</sup> *Ibid.* pp. 313-314.

<sup>181</sup> Selon Williams, il est erroné de concevoir la délibération individuelle sur le mode, explicite et rationalisé de la délibération publique. Cfr *L'éthique et les limites de la philosophie...*

<sup>182</sup> B. Williams, *Making sense of humanity and Other philosophical papers*, 1982-1993, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 120.

## 1.2. La division sociale du travail normatif

L'idée de « division sociale du travail normatif » (Nagel 1991) correspond, avons-nous dit, à la deuxième stratégie de réponse impartialiste. Dans le contexte de la présente discussion, cette stratégie a pour but de rendre les théories de la justice immunes aux objections basées sur des idéaux de la personne ou sur des projets de vie bonne particuliers. Telle est exactement la démarche de Rawls. Répondant à la critique que fait Williams dans « **personne et caractère et morale** », des conceptions kantienne de l'agent dont la sienne, il réplique, en effet :

*« Les citoyens, en tant que personnes libres, ont le droit de considérer leur personne comme indépendante, comme ne s'identifiant pas à un système particulier de fins [...] Mais, dans leurs affaires personnelles, [...] les citoyens peuvent traiter leurs aspirations et leurs fins de manière très différente. Ils peuvent avoir des liens et des attachements affectifs dont ils ne veulent ni ne peuvent se séparer. [...] Mais rien de tout cela ne doit affecter la conception de la personne qui accompagne la conception publique de la justice. [...] Nous pouvons envisager notre personne de différents points de vue dans des contextes variés sans contradiction, du moment que tous ces points de vue cohérents quand les circonstances l'exigent »<sup>183</sup>*

Une théorie de la justice ne concerne donc que la personnalité politique (citoyenneté) et non l'ensemble de la personnalité (caractère). De ce point de vue, maintenant bien connu, elle n'est pas une théorie morale complète ou compréhensive, car elle n'inclut qu'une conception minimale ou ténue du bien et de la personne. Les conceptions du bien et de la personnalité morale maximales ou denses demeurent, dans cette conception, subordonnée aux exigences des principes de justice et ne sont pas engagées dans leur justification. La justice ne concerne le caractère qu'eu égard à l'encouragement des vertus libérales, dans un but politique et non de réalisation de soi. C'est pourquoi Rawls parle dans son propre cas, comme nous le savons, d'une théorie politique et non métaphysique de la justice ou d'un libéralisme politique.

Que nous puissions envisager sa propre personnalité ou son identité individuelle de différents points de vue permet, en effet, de répondre aux objections mal ciblées qui confondraient les domaines personnel et politique. Cela ne satisfera pas toutefois les critiques d'« impersonnalité » provenant d'adversaires comme Sandel et Williams. Pour eux, en effet, la théorie de Rawls oblige à soutenir une conception de la personne, certes mince, certes politique, mais dont l'impartialité constitue le noyau essentiel. La priorité du juste comme vertu première des institutions, malgré la division du personnel et du politique, se retrouve également dans la personnalité morale : la justice n'est pas tout le caractère, mais la capacité à adopter un point de vue impartial demeure une condition de la vie bonne individuelle et de la maturité personnelle. Ce noyau impartial de la personnalité, par ailleurs, demeure sujet à la critique de

---

<sup>183</sup> J. Rawls, *Justice et démocratie*, Trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1980, p. 114.

l'impersonnalité : il n'est pas individué et on ne rencontre ici aucun « pluralisme ». La division du travail normatif entre personnel et politique réinstalle la prévalence du point de vue moral impartial au cœur de la personnalité morale car elle maintient la priorité du juste. Sa place dans l'économie motivationnelle de l'agent demeure prépondérante et la moralité au sens étroit conserve ici son impérativité.

Une autre manière de souligner cette importance consiste à mettre l'accent sur le principe de la neutralité de l'Etat. Une conception politique de la justice comme celle de Rawls exige, en effet, de l'Etat, du pouvoir politique, qu'il soit impartial vis-à-vis des conceptions compréhensives du bien des citoyens, des groupes et des communautés qui composent la société. Le terme « neutralité » est d'usage pour qualifier l'impartialité des institutions<sup>184</sup>. En vertu de la discontinuité du personnel et du politique, elle n'exige pas de l'individu qu'il soit neutre, dans sa propre vie, entre différents projets. Le libéralisme politique prétend justifier le principe de neutralité sans faire appel à une conception particulièrement du bien ou de la personnalité morale, car, selon cette conception, l'Etat n'est pas autorisé à exprimer l'une ou l'autre.<sup>185</sup> Le principe de neutralité exige de l'Etat, comme l'impartialité l'exigeait tantôt des citoyens, que les conceptions du bien qui divisent une société soient exclues des principes de sa gouvernance.

Cependant, même si l'« art de la séparation » préside encore ici à la relation du personnel et du politique, la même question surgit pour les citoyens : à moins d'être déjà libéraux, et *a fortiori* des « libéraux politiques », comment pourraient-ils vouloir devenir et être des citoyens libéraux ? Si la stratégie de « division du travail normatif » consistant à remettre le poids du point de vue « impersonnel » aux institutions n'apparaît pas une « solution politique » au problème de la relation moi/société, c'est qu'elle souffre de la même difficulté que la moralité impartiale vis-à-vis de l'identité de l'agent singulier : l'incorporation, dans son économie motivationnelle, de raisons apparemment externes. Si nous suivons ce genre d'assertion, nous orienterons vers le choix d'une stratégie, qui prendrait comme point de départ la perspective personnelle sur la propre vie et qui chercherait à la concilier avec la perspective politique. Il s'agirait de savoir si elle obtiendrait l'aval de Williams.

---

<sup>184</sup> Le débat sur la conception libérale de la justice et de l'Etat laisse place à plus d'une acception du terme neutralité. On peut en distinguer au moins trois : 1) neutralité au regard de toutes conceptions du bien ; 2) neutralité envers celles qui sont objet de dispute ; 3) neutralité dans la justification des principes de justice, y compris celui de neutralité. Sur toute la question du principe de neutralité, voir l'article de P. Silveira 1993.

<sup>185</sup> Selon Lamore, le libéralisme « expressivité » est problématique car il prête flanc aux objections faites au nom de conceptions ou d'idéaux de la personne différentes de celles qui enchâsserait. Le libéralisme politique cherchera donc à réfuter que le libéralisme soit l'expression, par exemple, de conceptions individualistes de la vie bonne et de la personnalité, en refusant d'être l'expression de quelque conception du bien que ce soit. Lamore pense ainsi pouvoir éviter l'identification de l'impartialité ou de la neutralité avec le détachement (Cf. *Patterns of moral complexity*: Cambridge University press, 1987, p. 76, 121)

### 1.3. Vers un « libéralisme éthique » ?

Dworkin, s'inspirant des théories faites par Platon sur le rapport entre la *psychè* et la *polis*, propose une stratégie permettant de déboucher à ce libéralisme éthique. Si elle (cette stratégie) n'est pas bien neuve dans son principe<sup>186</sup>, elle présente néanmoins une tentative de solution qui paraît plus compatible avec une éthique sans point de vue moral. D'après lui, les questions de justice et, plus généralement, les questions politiques « ne trouvent réponse que si on se demande quel genre de vie nous voulons »<sup>187</sup>. Nous voilà de retour avec la formulation collective de la question de Socrate ; il s'agit maintenant de la rendre compatible avec sa formulation individuelle. La « stratégie de la continuité » entend présenter une théorie de la justice « que les gens pourront utiliser à partir de leur perspective personnelle ». Dworkin espère ainsi éviter la « schizophrénie »<sup>188</sup> qui peut résulter de la distinction libérale entre le personnel et le politique.

Le « modèle du défi » permet mieux que d'autres, soutient Dworkin, de traiter les questions de justice en particulier, celles relatives à l'égalité en relation avec le point de vue intérieur aux vies individuelles : c'est du point de vue du bien que la justice est nécessaire et une vie bonne sera celle qui se déroule dans une société juste distribuant équitablement occasions et ressources. Le personnel et le politique sont ici non seulement en continuité, mais également en relation de réciprocité ou d'interdépendance : le modèle du déficit fait dépendre la justice de la vie bonne, mais, inversement, l'idée de la justice encadre la conception du bien.<sup>189</sup>

Cette conception de la relation du personnel et du politique aborde la question à partir du point de vue personnel, mais en continuant, cependant, à présupposer que les vies sensées s'inscriront d'elles-mêmes dans le cadre égalitaire de la justice. L'harmonisation des points de vue ne peut réussir que si les agents individuels sont déjà, et demeurent, les « libéraux éthiques » auxquels la stratégie de Dworkin s'adresse en premier lieu. Le principe de neutralité, tout aussi important chez lui que chez Rawls et chez les autres libéraux n'est valable écrit-il,

---

<sup>186</sup> R. Dworkin place sa stratégie sous le patronage de Platon qui, dans *la république*, par exemple, soutient la correspondance entre les structures de la *psyché* et celles de la *polis*. Il ne retient cependant pas l'idée de priorité de la justice sur la vie bonne qu'on rencontre chez lui, comme nous le verrons. Sur l'analogie de l'âme et de la cité chez Platon, examinée dans un contexte tout autre que celui-ci toutefois, voir l'article que lui a consacré Williams (Cf. « The analogy of the city and the soul in Plato's "Republic" » in *Exegis and arguments*. (Dir.) E. Lee et al., Assen, Van Gorcum, 1973, p. 196-206.)

<sup>187</sup> R. Dworkin, « the ethical basis of liberal equality » in *Ethics and economics*, (Dir.) International School of Economic research, Vol. 2, sienna, University of Sienna, certosa di pontignano, 1991, p.26.

<sup>188</sup> R. Dworkin, « foundations of liberal equality » in *The tanner lectures on Human values*, (Dir.) G.B. Peterson, Vol. 11, Salt lake city, University of Utah press, 1990, p. 15.

<sup>189</sup> Dworkin, *Op. Cit.* p.33-34.

« que si le fondement auquel il fait appel est déjà partagé par la plupart »<sup>190</sup>. Ainsi, tout comme Rawls, Dworkin présuppose l'adhésion à la culture ou au monde éthique des sociétés démocratiques pour justifier l'autonomie de l'ordre politique et les principes libéraux de justice. Sa stratégie de la continuité impose, toutefois, une charge plus lourde à la justification du principe de neutralité de l'Etat : cette justification ne peut plus éviter de se prononcer sur le bien et doit s'adresser aux motivations internes à la vie des individus.

S'agit-il de ce « procédé de conciliation » visé par le scepticisme de Williams ? oui, si la vie sensée se limitait à la définition formelle de Dworkin. Non, si on admettait, comme Williams, que l'« idéal de maturité » « est d'une nature qui est étrangère à toutes les conceptions politiques »<sup>191</sup>. L'important, dans la perspective de Williams, est que la conception du politique et de sa relation au personnel en éthique ne réintroduise pas dans la vie publique les facteurs d'aliénation que sa critique dénonçait dans les théories impartialistes. On ne construit pas la vie sociale commune comme on poursuit une vie individuelle, mais celle-ci doit prendre son sens en relation avec celle-là :

« Nous avons besoin d'une politique qui donne sens à nos vies individuelles, et nous voulons celle-ci psychologiquement et socialement réaliste »<sup>192</sup> car « les êtres humains ont besoin, me semble-t-il, de vivre dans une société structurée par des catégories éthiques capables de façonner leur émotions, leurs réactions et leurs désirs. Par ailleurs, les hommes d'aujourd'hui ont une image pluraliste du monde, une image qui est aussi celle qu'offrent la psychologie et les études menées en histoire comme d'autre en sciences sociales. Ces hommes peuvent ainsi apprécier combien ces catégories éthiques "denses" ont été variables selon différentes cultures humaines »<sup>193</sup>.

Reprenons tout d'abord la notion d'un Moi non unitaire ou complexe, intégration en cours de plusieurs types de valeurs et facultés éthiques. La réponse de Rawls à Williams semblait s'accommoder de cette « personnalité plurielle », pourvu qu'elle se déploie dans des domaines distincts. La stratégie de la division préserve donc un Moi et une conception du bien substantielle mais en marge du libéralisme politique, lequel ne fait appel qu'à une conception mince ou subordonnée au juste. La stratégie de la continuité de Dworkin ne se contente pas de cette marge et elle entend rétablir la communication normative entre le personnel et le politique, au prix, cependant, d'une conception formelle du Moi et de la vie bonne. Une conception substantielle du Moi peut-elle être compatible à la fois avec le libéralisme et la relation de continuité ? Pour cela, nous devons relever un des présupposés de l'argumentation libérale en ces matières.

---

<sup>190</sup> R. Dworkin, *Op. Cit.* p.40-41.

<sup>191</sup> B. Williams, *La fortune morale. Moralité et autres essais*, Trad. J. Lelaidier, Paris P.U.F. 1994, p. 313.

<sup>192</sup> B. Williams, « De la nécessité d'être sceptique » Trad. M. Canto-Sperber (Dir.) in *Magazine littéraire*, n° 361, p. 54-56.

<sup>193</sup> B. Williams, « la modernité et l'échec de la morale » Trad. M. Canto-Sperber (Dir.) in *La philosophie morale britannique*, Paris, P.U.F. 1994, p. 127.

Cette argumentation repose souvent sur l'idée que le domaine politique serait coercitif, non libéral et non démocratique, s'il mettait en œuvre une conception du bien particulier. L'unicité et la fixité de cette conception sont davantage en cause ici que le fait qu'il s'agisse d'une conception du bien ; ce sont ces caractéristiques qui semblent contredire la capacité de révision et de critique associée à l'autonomie personnelle dans un régime libéral et qui constituent, par ailleurs, le fond de l'opposition aux penseurs communautariens. Or, si nous prenons au sérieux l'idée d'une éthique sans point de vue moral, quitte à sacrifier la capacité de critique totale que les théories impartialistes semblent réclamer, nous n'aurons pas à conclure que le principe de neutralité s'impose comme un remède. Le spectre de l'Etat tutélaire ou paternaliste sera d'autant moins à craindre si on admet, en conséquence, que la relation d'interdépendance entre le personnel et le politique tisse une relation complexe entre les considérations du bien et celles relatives à la justice. Cette relation, parce que complexe et non unifiée, ne se confondra pas avec une relation d'expression. De plus, cette complexité permettra difficilement de parler d'une relation de continuité directe entre le bien et le juste, le caractère et le politique. Ainsi, non seulement on ne pourra requérir de l'Etat qu'il forme le caractère des individus ou, encore, qu'il leur impose une conception du bien, mais toutes les actions en ce sens seraient sans doute limitées et incertaines et ne parviendraient guère à atteindre leur fin. Parce que soumis au contexte contingent des débats publics et de l'opposition politique, et aussi parce que d'autres institutions y participent, le caractère et les conceptions du bien ne sont que partiellement déterminés par chacune.

Une relation complexe, indirecte et pour partie indéterminée répond aux demandes de réalisme, de raisonnable et d'applicabilité constitutives d'une approche « subjective » en philosophie morale. L'unité de la personnalité individuelle et la totalité du sens d'une vie singulière ne peuvent être imposés au politique : elles ne sont même pas assurées dans le domaine personnel, entre autres à cause de la soumission des êtres humains à la fortune. Il y a ainsi une perte<sup>194</sup> à assumer lors du passage du personnel au politique, tout comme il y en a une à assumer la finitude et la contingence de sa vie. Mais n'y a-t-il pas aussi un autre genre de perte découlant de cette solution, celui de la critique, nécessaire tant au niveau social, pour garantir la justice et l'équité, que le personnel, pour permettre la révision de ses projets et engagements ? il nous faut maintenant revenir explicitement à cette idée jusqu'ici admise à titre provisoire, celle de la possibilité de la critique sociale dans la perspective d'une éthique sans point de vue moral.

---

<sup>194</sup> Cf. B. Williams, « Liberalism and lost » in *The legacy of Isaiah* (Dir.) R. Dworkin *et al.* Berlin, New York Review of Books, 2001, pp. 91-103.

## II. CONSERVATISME MORAL ET CRITIQUE SOCIALE

Comment peut-on justifier les changements, la mobilité et les révisions requis dans le monde moderne, pluraliste et libéral si on ne dispose plus d'un point de vue distancié, voire « impersonnel » ? Une éthique sans point de vue moral paraît, dans ce contexte, comporter un certain « conservatisme », lequel semble peu compatible avec les conclusions précédentes. Il s'agit maintenant de préciser le genre de conservatisme auquel est commise une approche comme celle de Williams et de savoir quel espace elle ménage à la critique sociale.

### 2.1. L'objection moderniste

Pour retrouver la source de cette objection, il nous faut d'abord renouer avec celle qui l'accompagne depuis les débuts de notre recherche : l'objection faite à l'intégrité au nom de la complaisance morale, l'objection psychologique de narcissisme. Cette dernière devient, dans le contexte de l'éthique sociale, un rappel du caractère auto-centrée du point de vue personnel en éthique et une critique de son inadéquation au monde moderne. La pratique du souci de soi, est-il allégué, est tout au plus « éthique » et non « morale », car elle ne ménage pas d'ouverture aux exigences d'autrui. Or, pour le dire crûment, « *l'autarcie et l'autisme moraux ne sont pas de réelles options pour les membres des sociétés modernes* »<sup>195</sup> ; ici encore, c'est la « *la psychologie morale hautement égoïste dépeinte par Williams* »<sup>196</sup> qui est mise en cause.

La pensée éthique de Williams a les ressources pour proposer un début de réponse : il suffit de faire un retour aux formulations de la question de Socrate énoncées au premier chapitre. Celle-ci peut également apparaître comme un point de départ en éthique sociale, comme nous venons de le voir avec l'exemple de Dworkin. « *Comment devons-nous vivre ?* » permet, en effet, de souligner que la perspective auto-centrée fait aussi place, d'abord, à une interrogation sur ce que serait la vie la meilleure pour autrui et, ensuite, à un questionnement équivalent concernant ce que serait la meilleure vie commune. Cela nous oriente vers une réponse inclusive (voir O'Neil 1986) à la question de Socrate, une réponse qui permet au Je de

---

<sup>195</sup> D. Weinstock, compte rendu de *L'éthique et les limites de la philosophie in philosophiques*, vol. 20, p. 158.

<sup>196</sup> *Ibid.* p. 123.



s'incorporer à la question « *qui sommes-nous ?* » Bref, l'objection confondrait un trait structurel de l'éthique sans point de vue moral, le rapport à soi, avec ce contenu amoral que les morales altruistes modernes rejettent hors d'elles, l'égoïsme. Cette réplique rétablit la possibilité d'une éthique sociale dans la perspective du « point de vue personnel » en éthique.

L'objection « psychologique » faite au privilège de la première personne persiste pourtant sur ce plan si on considère que l'importance accordée par Williams à la vie éthique, ou à l'immersion dans un *ethos* particulier, reproduit à cette échelle l'auto-référentialité incriminée, qu'on pourra alors nommer ethnocentrisme. L'objection « moderniste » consiste ici à déplorer la perte d'autonomie et de liberté de l'individu lorsqu'on valorise ses attaches communautaires : si celles-ci sont un bien et jouent le rôle d'une instance normative, le Moi ne peut exercer son jugement qu'à l'intérieur des conventions de sa communauté, lesquelles peuvent parfois être oppressives. Le privilège de la première personne devient ici celui de la communauté d'appartenance ou celui de la perspective locale sur le point de vue universel. Si la moralité est l'éthique existante, toute discussion de la vie éthique ne dépassera pas ce cadre local : pire elle, le conservera et le reproduira à l'identique, puisqu'il constitue l'unique instance normative de jugement<sup>197</sup>.

L'objection moderniste souligne la difficulté de concevoir et de promouvoir un « Moi social » (*social self*) dans le cadre de la modernité. Pour Williams, la question de Socrate conduit à des considérations sociales et politiques car,

*« Surgit inévitablement une question concernant la relation de la personne individuelle, qui soulève cette question éthique pour elle-même, avec la société à laquelle elle appartient : une société qui non seulement fournit la situation dans laquelle la personne vivra la réponse apportée à la question, mais qui entre autres a instruit la personne dans la culture qui la dispose à donner à la question tel type de réponse plutôt que tel autre »*<sup>198</sup>

Affirmer cette relation est une chose, en préciser la teneur, une autre. Williams ne discute cette question que négativement, en rejetant toute association de son entreprise avec elle celle du communautarisme, particulièrement celui de Mac Intyre, et en renvoyant dos à dos les parties à ce débat en les accusant d'excessive abstraction.

*« Je me suis parfois retrouvé classé au nombre des communautariens. Je m'oppose à cette qualification pour des raisons politiques »*<sup>199</sup> *« certains critiques du libéralisme sont conduits au conservatisme [politique]. Pour ma part, je n'en rejette pas la substance mais certaines justifications philosophiques »*<sup>200</sup> *« ceux qui Rawls au nom d'un moi socialement*

---

<sup>197</sup> Le néo aristotélisme, en ne retenant d'Aristote que la *phronésis* liée à l'*ethos* existant, se trouverait ainsi nécessairement conduit au conservatisme, voire à l'obscurantisme.

<sup>198</sup> B. Williams, « l'éthique, question de style ? » préface à la trad. française de *L'éthique et les limites de la philosophie*, p. xvii.

<sup>199</sup> B. Williams, « la modernité et l'échec de la morale » in *la philosophie britannique*, (Dir.) M. Canto-Sperber, Paris, P.U.F. 1994, p.119& 129.

<sup>200</sup> B. Williams, « reply to the President » in *Proceeding of the Aristotelian Society*, Vol. 90, 1989, p.170.

*constitué sont autant commis à la modernité. Ils doivent clarifier comment leur insistance sur un tel Moi se relie à la modernité »<sup>201</sup>*

Ces déclarations rendent peut-être Williams moins vulnérable à l'accusation d'adopter des positions « anti-libérales », mais elles doivent être suivies d'arguments ou de propositions positives pour contrer l'objection « moderniste ».

Dans le présent contexte, cette objection concerne toujours les capacités de révision et de changement ainsi que leurs instruments, la réflexion et la critique. L'objection veut qu'en réduisant la connaissance morale à l'auto-compréhension éthique des sujets dans leur communauté d'appartenance locale, Williams et les communautariens ne puissent plus rencontrer les exigences d'impartialité de l'éthique sociale et des principes de justice moderne. Autrement dit, une éthique sans point de vue moral ne saurait trouver d'équivalent à l'impartialité critiquée parce que cette dernière exigerait une distanciation ou un point de vue extérieur au Moi ou à l'*ethos* évalué. Nous consacrerons les pages suivantes à l'examen du « conservatisme » et du problème de la réflexion. Si l'idée d'une normativité forte, c'est-à-dire d'une critique et d'une justification totales, semble bien hors de portée d'une telle éthique, cela ne nous oblige cependant pas à conclure à l'absence de toute critique selon cette perspective. Seulement, cette possibilité critique sera, tout comme la normativité de l'éthique sans point de vue moral, modeste ou faible. Si, selon Williams, « *la réflexion détruit le savoir* », la théorie subjective conserve néanmoins des outils de critique sociale.

## **2.2. Pratique locale et réflexion générale**

Nous avons déjà mentionné la position critique de Williams à l'égard de l'idéal socratique de la réflexion. Il nous faut maintenant mesurer l'incidence de cette position dans le contexte de la question « *comment devons-nous vivre ?* » La réflexion critique semble, en effet, tout autant nécessaire pour la vie en commun que pour la vie individuelle, même davantage, puisque la première est marquée de désaccords souvent plus profonds que les conflits de la seconde. La position de Williams permet-elle « *une convergence pratique sur un mode de vie commun* »<sup>202</sup> ? Une réponse positive exigera une conception de la relation de la réflexion à la pratique qui satisfasse tant au refus du « *point archimédien* » propre à l'impartialisme qu'à celui du simple ethnocentrisme.

Selon Williams, il y a peu de raison de croire que la pensée éthique soit « objective » par une quelconque de ses caractéristiques et qu'elle ait ainsi le pouvoir de résorber rationnellement

---

<sup>201</sup> B. Williams, « social justice » *Journal of social philosophy*, Vol. 20, 1989, p. 71.

<sup>202</sup> B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Trad. M-A Lescourret, Paris P.U.F, 1985, p. 185.

et complètement les désaccords. L'éthique est un domaine hétérogène où les divergences sont incontournables et elle lui semble fondamentalement différente de la science sur ce point. La fin des désaccords (ce qu'il appelle le phénomène de la *convergence*) reçoit dans les deux cas une explication différente. La convergence dans les sciences pourrait s'expliquer par l'idée que celles-ci montrent « *comment sont les choses* », alors que la convergence en éthique ne pourrait s'expliquer de la même manière. On retrouve ici le problème du réalisme et de l'objectivité en sciences et en éthique et les termes qu'emploie Williams pour marquer la différence qui l'intéresse recourent ce que nous connaissons déjà de son rejet du réalisme en éthique. « *La conception absolue [du monde] tire sa substance de l'idée qu'elle pourrait sans vacuité expliquer comment elle-même et les différentes conceptions perspectivistes du monde sont possibles. C'est un trait important de la science moderne qu'elle permette d'expliquer comment des créatures avec nos origines et nos caractéristiques peuvent comprendre un monde doté des propriétés qu'elle lui assigne* »<sup>203</sup>. La conception absolue est inadaptée à la pensée éthique, car elle suppose que pourraient coïncider le point de vue de la délibération pratique personnelle et celui de la réflexion théorique sur nos dispositions éthiques, comme chez Aristote. Si ce n'est effectivement pas le cas, comme Williams, cela signifie que la vie éthique ne peut être entièrement explicitée dans le discours et récupérée par la raison : cela est une conséquence du rejet du postulat de l'autonomie de l'éthique dans une perspective naturaliste. En conséquence, l'éthique ne peut prétendre à l'objectivité : « *la science a de bonnes chances d'être plus ou moins ce qu'elle semble [...] tandis que la pensée éthique n'a aucune chance d'être tout ce qu'elle semble être* »<sup>204</sup>. La convergence en éthique, quand elle existe, ne pourra être expliquée par l'adoption d'un point de vue sans perspective, détaché et neutre. C'est cette prétention qu'on retrouve, selon Williams, dans l'idéal socratique de la réflexion et ses avatars modernes, l'idée de critique radicale. Celui-ci parviendrait-il à être effectif qu'il « détruirait le savoir » en l'explicitant et en le vidant de sa dimension proprement éthique.

La relation du savoir moral à la pratique, lorsqu'elle est celle de la réflexion à son objet, prend figure d'une connaissance de l'éthique et brise la relation de l'agent à ses convictions. Les approches objectivistes en philosophie morale négligent ce risque car, pour elles, le point de vue détaché caractéristique de la réflexion n'occupe aucun espace psychologique ou social et elles présument « *que les exigences du savoir soient satisfaites par la seule réflexion* »<sup>205</sup>. Or, il existe aussi un savoir non détaché des personnes et des pratiques, comme a cherché à le faire valoir Williams en discutant les considérations éthiques relatives à l'intégrité, à la

---

<sup>203</sup> *Ibid.* p. 151.

<sup>204</sup> *Ibid.* p. 147.

<sup>205</sup> *Ibid.* p. 160.

nécessité pratique, au caractère et à la responsabilité. L'agent entretient envers celui-ci une relation particulière, la confiance. Nous nous fions à nos raisons avant toute distance réflexive et critique, comme à de bonnes et convaincantes raisons, jusqu'à preuve du contraire. C'est cette confiance que ruine l'intervention de la réflexion : « *la réflexion détruit le savoir [signifie] perdre un concept et cesser d'avoir la disposition qui s'exprime en lui en découpant le monde en ces termes* »<sup>206</sup>. Si ce phénomène résulte bien de la mise en œuvre de la réflexion, cela signifie finalement que la convergence n'est possible qu'au détriment de la richesse des convictions et de l'épaisseur des termes éthiques.

Si nous adoptons cette conclusion, cependant, l'éthique ne semble porteuse que d'un savoir non réflexif et non critique : des opinions, sinon des préjugés. Pour nous préserver du conservatisme qui semble en découler, il nous faudra dissocier la réflexion incriminée et la possibilité de la critique en distinguant divers types de réflexion. Williams effectue cette dissociation lorsqu'il écrit : « *je ne crois pas que nous pouvons comprendre la réflexion comme un processus qui substitue la connaissance aux croyances issues de la pratique irréfléchie. Nous devons rejeter le point de vue objectiviste sur la vie éthique en tant que recherche de la vérité éthique* »<sup>207</sup>.

Il distingue, par ailleurs le type de réflexion objectivante incriminée de l'interprétation psychologique ou sociale, puis de la réflexion explicative, laquelle est « *un des types les plus effectifs de réflexion critique* »<sup>208</sup>. Ces deux opérations, qui se joignent dans l'explication généalogique, nous permettent de croire que si un type de réflexion détruit le savoir, celui-ci n'a pas à écarter la possibilité de la critique.

### **2.3. Le conservatisme moral : nécessité ou dilemme ?**

Nous pouvons maintenant rassembler les éléments nécessaires à la discussion du *conservatisme* de la pensée éthique de Williams. Rappelons que nous retrouvons, dans le contexte de l'éthique sociale, l'objection du même nom discutée dans le cas de l'intégrité personnelle. Ici, l'objection veut que si on rejette les notions générales produites par la réflexion justificative sous prétexte qu'elles forment un savoir moral trop ténu parce qu'abstraites des pratiques, on conserve, certes, le savoir traditionnel dense de ces dernières, mais sans raison critique. Il s'agit de montrer que cette opposition demeure trop simple.

---

<sup>206</sup> B. Williams, « truth in ethics » in *Ratio*, Vol. 8, 1995, p. 238.

<sup>207</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 165.

<sup>208</sup> B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Trad. M-A Lescourret, Paris P.U.F, 1985, p.124.

Reprenons l'idée de savoir moral en utilisant cette fois l'exemple de la « société hypertraditionnelle » fourni par Williams. Les membres de cette société, décrétée très homogène pour les besoins de l'argument, utilisent au minimum la réflexion générale objectivante et recourent plutôt à leurs concepts éthiques préréflexifs et traditionnels. Ceux-ci sont dits denses et riches par opposition à ceux issus de la réflexion, minces ou ténus<sup>209</sup>. Les termes denses, par exemple le vocabulaire des vertus, donnent une raison d'agir et guident ainsi l'action, mais ils décrivent aussi le monde, et leur usage « correct » présuppose un univers éthique particulier, celui dans lequel baignent leurs utilisateurs. Nous avons déjà signalé cette présupposition dans le chapitre précédent : une éthique sans point de vue moral est hybride, à la fois normative et descriptive. Ici, il s'agit de savoir si les concepts denses et riches représentent un véritable savoir moral ou si, au contraire, ne mériteraient ce nom que les connaissances produites d'un point de vue extérieur et détaché de la société « hypertaditionnelle ».

La conception habituelle veut que, dans le premier cas, le savoir soit local et non critique et que, dans le second, il soit général et puisse conduire à la révision des concepts locaux. Si cela était bien ainsi, seules deux voix resteraient ouvertes pour comprendre le langage moral dense des autres époques ou cultures : soit nous n'en comprenons que les termes minces équivalents aux nôtres. Mais il y a une troisième voie, à condition de refuser la dissociation entre le savoir moral et le travail de la critique. Cette possibilité relève de ce que Williams nomme la posture ethnographique : « *la possibilité de la position ethnographique [ethnographic stance] comme moyen de comprendre une structure étrangère de valeurs que l'on ne partage pas est une donnée de base de la philosophie morale* »<sup>210</sup>. Il considère toujours possible l'adoption d'une telle posture, selon laquelle un concept éthique dense peut être compris par un individu situé en dehors du monde particulier où il est en usage. Nous pouvons, en effet, comprendre que la description d'une conduite en termes de courage ou d'honneur se présente comme une raison d'agir pour un agent, sans pour autant qu'elle nous convainque ou devienne notre raison. Cette thèse est d'ailleurs nécessaire à l'entreprise même de Williams dans **La honte et la nécessité**, ouvrage où il entreprend une critique du langage moral moderne en recourant à celui des poètes et des tragédiens présocratiques.

Cependant, la réflexion générale et objective ne peut être la vérité de la pratique ni les concepts minces prétendre être celle des concepts épais ; on ne peut prétendre dire dans le langage mince de la moralité, la vérité du langage éthique articulé en termes plus denses. Pour

---

<sup>209</sup> L'usage de ces termes remonte à Geertz 1973 (The Interpretation of cultures, chapitre I : « Thick Descriptions »)

<sup>210</sup> B. Williams, *Op. Cit.* XV.

être autre chose que purement descriptive, la compréhension de l'observateur demande une certaine vision de la pratique étrangère qu'on ne partage pas ; mais corrélativement, pour pouvoir saisir comme des raisons d'agir le vocabulaire moral de cette pratique, cette vision doit avoir une portée critique minimale et ne pas seulement reproduire ou conserver les concepts épais. La compréhension possible dans la position ethnographique ne débouche cependant pas sur une connaissance théorique de ce langage, puisque nous ne le partageons pas et, donc, nous n'avons pas la confiance en ses termes éthiques. Cette possibilité de critique n'apparaît pas aux auteurs libéraux ou aux tenants d'une morale impartialiste : « *pour une éthique des règles explicites, un sens moral inarticulé paraît devoir être prisonnier des pratiques existantes* »<sup>211</sup>. Du point de vue d'une approche objectiviste, une éthique sans point de vue moral serait conservatrice dans le sens péjoratif : elle présupposerait que le bien existe déjà dans le monde. Les termes du débat doivent être nuancés si nous voulons mieux comprendre le potentiel critique d'une éthique sans point de vue moral. Remarquons, tout d'abord, que le conservatisme<sup>212</sup> peut s'entendre en un sens méthodologique. On présuppose toujours, en effet, la fiabilité des prémisses de nos arguments, quitte à les soumettre à leur tour à un examen ultérieur. En ce sens, le fait que nous ayons cru en une certaine proposition jusqu'à ce jour est une considération en sa faveur. La confiance en nos croyances, pour reprendre le terme de Williams, est un indice de leur valeur ; sans conservatisme méthodologique, il n'y aurait ni critique ni savoir<sup>213</sup>.

Le conservatisme peut cependant s'entendre en un second sens, proprement moral, si les prémisses dont nous parlons sont spécifiquement des intuitions morales plus ou moins « bien pesées ». le conservatisme moral caractérise ainsi une perspective philosophique qui accorde un certain privilège à l'intuition et à la conviction morale.<sup>214</sup> Cette définition demeure trop large et imprécise dans le contexte de l'actuelle discussion ; le conservatisme dont il s'agit se présente aussi comme un anti-rationalisme et un anti-utopisme. Est-il incompatible avec toute possibilité critique ? si c'était le cas, il constituerait plus un dilemme qu'une nécessité ou un avantage, et l'entreprise de Williams, qui critique les lumières ou la modernité morale en procédant à leur

---

<sup>211</sup> C. Taylor, « le juste et le bien » in *revue de métaphysique et de morale*, Trad. P. Constantineau, Vol. 93, 1996, p. 43.

<sup>212</sup> Williams n'utilise pas cette expression, sinon pour désigner le conservatisme politique et s'en démarquer.

<sup>213</sup> Le conservatisme méthodologique concerne indifféremment la justification des croyances ou celles des institutions morales. On ne justifie que ce que la critique a ébranlé et on évite de mettre en cause, sans raison valable, ce qui nous a toujours servi utilement. On n'a pas besoin de s'assurer du bien-fondé des croyances qu'on possède déjà ; voir, par exemple, Lamore 1993, 87-92.

<sup>214</sup> Cette définition de Copp 1985 est si générale qu'elle recouvre tous les travaux qui, comme ceux de Rawls 1971 et 1985, accordent une place importante aux institutions morales présentes dans la « culture démocratique » de nos sociétés modernes. Elle se rapproche ainsi d'une acception un peu plus ancienne de ce terme, associée à l'« absolutisme » critiqué par les conséquentialistes, lequel accorde plus d'importance aux principes qu'à la considération des conséquences dans la révision de nos institutions morales.

généalogie à partir du monde antique, serait incohérence. Or, ce que le conservatisme moral écarte n'est pas la critique, mais son caractère radical, complet ou total : si elle est interne, elle ne peut qu'être partielle, tout comme les ressources normatives de la vie éthique dont elle met une part importante.

La troisième et dernière acception de ce terme est la plus connue et la plus utilisée dans le cadre de la discussion de la « difficulté spécifiquement moderne ». Il s'agit, bien sûr, du conservatisme politique et social associé aux positions communautariennes et néo-aristotéliennes. C'est la seule acception qu'utilise Williams lorsqu'il déclare se dissocier « pour des raisons politiques » de ces deux groupes. Il le fait tout d'abord en soutenant l'impossibilité d'un retour en arrière aux sociétés traditionnelles, aux croyances prétendument homogènes. Les projets en ce sens sont réactionnaires, « *car il faudrait prendre des mesures pour empêcher les gens de soulever des questions qui aujourd'hui doivent l'être* »<sup>215</sup>. Ainsi, en affirmant que notre situation éthique moderne a tout avantage à récupérer certaines conceptions éthiques antiques, cela ne comporte aucune nostalgie de la « belle unité grecque » ou la tentative illusoire de vivre aujourd'hui comme un grec ou comme un héros de la tragédie.

Ensuite, il s'en dissocie parce que la critique de la réflexion générale ne conduit pas nécessairement au rejet des valeurs des lumières et à une position conservatrice similaire à celle des « Vieux hégéliens »<sup>216</sup>. Le refus de ce conservatisme politique, associé à la possibilité, établie tantôt, d'une critique sociale immanente et modeste, aboutit à dissocier les acceptions politiques et morales du conservatisme et à écarter les connotations négatives liées à la seconde. Bref, le conservatisme moral pourrait être politiquement progressiste et compatible avec la modernité et le libéralisme.

#### **2.4. La critique immanente**

La discussion du conservatisme nous instruit d'une chose : l'objection moderniste, lorsqu'elle touche la question de la critique, concerne moins son existence ou sa possibilité que son point de départ et son étendue. Le *nous* de la question de Socrate peut être local et critique. Le point de départ ne se situe pas dans la raison pure pratique et la réflexion critique ne s'entend pas à tous les présupposés de la vie éthique. La solution de Williams au problème du conservatisme moral découle ainsi directement de sa conception du rapport entre pratique locale et réflexion générale. Dans le sillage de la critique hégélienne de la moralité kantienne, il écrit :

---

<sup>215</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 177.

<sup>216</sup> B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Trad. M-A Lescourret, Paris P.U.F, 1985, p.214

« [...] le problème hégélien est le vrai problème, au moins dans la mesure suivante : au lieu de réfléchir à la façon d'appliquer un programme universel, il demande comment développer une forme de vie concrètement expérimentée »<sup>217</sup>. La critique ne consiste donc plus à se situer au-dessus ou à distance des termes éthiques denses de notre forme de vie, mais à en identifier les conflits dans la perspective de l'extension de cette forme de vie. La possibilité d'une telle critique immanente signifie également que « notre » condition éthique se situe quelque part entre société hypertraditionnelle imaginée par Williams et la communauté délibérative idéale décrite par les théories impartialistes. D'ailleurs, comme le fait remarquer notre philosophe, une partie de notre pratique éthique existante est justement celle de la critique morale. La distance séparant les parties à cette controverse est moins grande qu'il n'y paraît ; seule la justification philosophique de la critique les sépare. Cette autre forme de la critique morale est celle de l'auto-compréhension éthique. Cela se rapproche sans doute beaucoup de ce que Walzer dans plusieurs écrits appelle *critique immanente ou interprétative*. Comme Williams, Walzer ne situe pas la critique et la solution des conflits au niveau réflexif, car il y a là également désaccord. La critique des formes de vie sociale des pratiques et des conflits demeure un débat interne aux sociétés vis-à-vis desquelles le détachement radical n'est pas nécessaire : « *notre morale quotidienne est aussi critique depuis le début* », écrit-il en rejoignant Williams.

Selon Walzer, une distance est possible, qui nous fournit nos termes moraux « minimaux » et permet la critique, même vis-à-vis d'autres communautés. En revanche, cette critique ne se dégage pas totalement du « maximum » moral qu'elle présuppose : même les éthiques procédurales demeurent « *d'une minceur déjà épaisse* ». La possibilité de la critique immanente tient non à un point de vue surplombant, mais aux contradictions mêmes de son « objet », la vie éthique. De même, les conclusions de cette critique, si elles tendent à proposer des révisions de l'ethos existant, demeurent limitées par lui, puisque lui seul fournit les moyens de la révision. La circularité avérée de la critique immanente ou interprétative paraîtra constituer un défaut ou un dilemme aux partisans d'une raison désengagée. Sa finitude et sa limite représente en revanche, pour ceux qui n'ont pas écarté la contingence de leur conception de l'éthique, ses conditions mêmes d'effectivité.

Une éthique sans point de vue moral permet de conserver la critique sociale dont les philosophes libéraux se réclament. Il s'agit certes d'une critique limitée, puisqu'enchâssée dans les conflits de la modernité ; elle ne pourra les trancher de façon indiscutable, car, finalement, le « dilemme » du conservatisme moral est celui des tensions de la modernité. Ce résultat demeure toutefois insuffisant, eu égard à l'ensemble de la question, qui consiste à savoir si une

---

<sup>217</sup> *Ibid.* p. 116.



éthique sans point de vue moral conçue en termes naturalistes permet de s'accorder avec les grands traits du libéralisme moderne. Il faut pour cela revenir sur le terrain de la « *solution politique* », celui des « *liens entre les possibilités sociales et les théories du Moi* » et préciser ce que signifierait, dans la pensée éthique de Williams, une « *politique nietzschéenne* » et l'impact de celle-ci sur le problème du pluralisme libéral.

### III. L'IDÉE D'UNE POLITIQUE NIETZSCHÉENNE<sup>218</sup>

Les développements précédents situaient davantage l'analyse de Williams dans le cadre de la critique communautariennes de l'« impersonnalité » des conceptions libérales du Moi. Les idées plus récentes de notre auteur concernant les questions sociales et politiques se situent plutôt dans celui de la troisième critique d'impersonnalité, la critique nietzschéenne de la moralité et des pouvoirs de la philosophie. Il faut cependant clarifier tout de suite ce titre énigmatique susceptible de trop promettre, car, selon Williams, de la politique nietzschéenne il n'y a que l'idée qui soit utilisable et pertinente, et pas davantage. Dans « la modernité et l'échec de la morale », un des seuls écrits où il explicite ce qu'il retient de Nietzsche, il indique que celui « *qui serait prêt à adopter [...] certaines des idées nietzschéennes sur la place de l'éthique dans le monde moderne devrait relever deux défis* »<sup>219</sup> : le premier concerne la politique et le second défi à la fin du chapitre suivant ; pour le moment essayons de déterminer les fruits politiques que la philosophie nietzschéenne est susceptible de porter. Voici comment se présente le premier défi, selon Williams : *[il] tient au fait qu'elle ne nous propose aucune politique. Une des raisons en est que Nietzsche ne veut aucunement nous proposer une politique. Il est un auteur profondément non politique [...] en outre le peu de politique que l'on voit exposée chez Nietzsche ; souvent non sans désinvolture et mauvaise humeur ; est une politique que nous ne voulons ni ne pouvons respecter* »<sup>220</sup>. L'idée d'une politique nietzschéenne est à trouver par d'autres moyens que la fidélité à une doctrine ou un travail d'exégèse. Williams s'intéresse, en effet aux problèmes philosophiques que pourraient nous aider à identifier et clarifier certaines des idées de Nietzsche tant il est vrai que nous attendons d'une éthique sans point de vue moral qu'elle produise une politique, une conception politique :

*« La question réelle que je voudrais poser est de savoir jusqu'où l'on pourrait remonter dans la pensée de Nietzsche pour en reprendre quelque chose qui serve à l'élaboration d'une politique plus moderne, plus réaliste, plus acceptable : comment reprendre, par*

---

<sup>218</sup> Ce titre est celui d'une conférence de Williams, malheureusement non publiée, faite à la maison française d'Oxford en 1994.

<sup>219</sup> B. Williams, « la modernité et l'échec de la morale » in *la philosophie morale britannique*, (Dir.) M. Canto-Sperber, Paris, P.U.F. 1994, p. 129.

<sup>220</sup> *Ibid.* p. 130.

*exemple, ses idées sur le pouvoir ? [...] La plupart des difficultés que j'ai évoquées ici se rapportent à la conception d'une société moderne et aux façons dont nous pouvons penser la vie éthique individuelle par rapport à la société moderne. La seule façon d'espérer résoudre pareil problèmes est de se placer à un niveau de pensée qui tienne résolument compte de la réalité politique. »<sup>221</sup>*

Nous avons déjà vu plus haut un aperçu de ce que Williams entend par « réalité politique » : elle intègre les considérations sociales psychologiques et est informée par la perspective historique. La réalité politique qu'il considère est donc fortement marquée par la contingence, les conflits et les illusions que nous aimons entretenir à son propos et elle ne se réduit pas à la *moral view of politics* qu'il critique chez les libéraux et plusieurs de leurs adversaires. A défaut de discuter son ouvrage récemment paru sur la vérité et la véracité<sup>222</sup>, nous pouvons tout de même identifier et décrire succinctement deux caractéristiques de cette politique nietzschéenne qu'il appelle de ses vœux : elle recourt à la méthode généalogique dont nous avons déjà parlé et confronte ainsi nos idées modernes à la source grecque de la philosophie politique. Il est cependant plus difficile de voir quelles mesures politiques (*policies*) elle recommanderait si tant est que la philosophie puisse contribuer à la politique à ce niveau.

### **3.1. Pouvoir, pluralisme et identité**

La généalogie constitue donc la première de ces caractéristiques : une enquête généalogique sur nos idées et nos valeurs politiques paraît, en effet tout aussi indiqué dans le domaine politique qu'elle pouvait l'être vis-à-vis de cette institution particulière qu'était le système de la moralité. Il s'agissait dans ce dernier cas de montrer l'origine de certaines de nos croyances morales et ainsi de passer aux cribles certains des illusions modernes. Le procédé est à nouveau employé par Williams concernant, par exemple, la formation de nos idées de tolérance et de liberté<sup>223</sup>. Dans ce dernier cas, il montre comment nos conceptions de la liberté politique forment un dépôt historique complexe en reconstruisant le chemin qui mène d'une conception d'abord primitive et non politique de la liberté (la liberté comme capacité ou habileté) jusqu'à l'introduction de l'autorité coercitive et les revendications de liberté. L'un des soucis de cette analyse réside dans l'identification des coûts ou des pertes possibles de liberté et dans celui de faire droit à l'opposition comme phénomène politique fondamental : « *notre construction de la liberté comme une valeur politique doit donner sens au fait que les*

---

<sup>221</sup> *Ibid.* p. 131.

<sup>222</sup> *Truth and truthfulness, an essay in Genealogy*, Princeton University Press, 2002. Ce sous-titre est d'ailleurs significatif pour notre propos.

<sup>223</sup> Dans « The politic of Truth » in *social research* 1996, il s'intéresse à la racine de l'authenticité chez Rousseau et à son importance actuelle pour l'identité sociale.

désaccords impliquant cette valeur sont typiquement matière à opposition politique »<sup>224</sup>. Le désaccord politique ne se confond pas avec le désaccord moral, tout comme l'impartialité exigée du pouvoir ne se confondra pas avec un point de vue général. L'idée d'une politique nietzschéenne prend acte que les désaccords politiques ressortissent à la contingence de l'histoire et de ses acteurs et qu'ils ne peuvent être réglés par une méthode de consentement moral.

Le phénomène du pouvoir a donc sa spécificité et cela influence la manière de rendre compte de la « difficulté spécifiquement moderne » du pluralisme. Précisons tout d'abord que le pluralisme comme problème politique ne concerne pas tant le pluralisme comme position métaéthique, affirmant que les valeurs sont incommensurables, que le pluralisme libéral, une position elle-même normative. Le pluralisme libéral constitue, en effet, une condition de réalisation de valeurs importantes ; tolérance, capacité de réviser sa conception du bien, transformation de sa personnalité morale, ce qui est davantage qu'un simple « fait » imposant une contrainte incontournable mais néanmoins contingente à la construction de nos théories. Dans ce dernier cas, nous n'aurions qu'un argument à saveur historiciste pour soutenir le pluralisme, ce qui ne permettrait d'appuyer qu'un libéralisme du *modus vivendi*.

*« Si la justice comme équité exprime bien certains traits de la personnalité humaine et si elle correspond tout particulièrement aux conditions du pluralisme, plutôt qu'elle ne représente une exigence atemporelle requise de tout agent humain quelle que soit sa société, alors, il faut en conclure qu'une situation pluraliste permet l'expression adéquate d'un ensemble de traits fondamentaux de la personnalité humaine »<sup>225</sup>*

Williams, comme on pouvait s'y attendre, n'offre pas de traitement suivi, et encore moins systématique, du fait ou du problème du pluralisme. Selon notre philosophe, par exemple, la modernité rend difficiles sinon exclut certaines formes de vie dignes d'être vécues ; nous pouvons déduire de cela qu'il accorde une certaine valeur à leur diversité. Plus directement, il affirme que l'accord sur un mode de vie commun « implique des institutions libres qui permettent [...] la diversité des modes de vie et une certaine variété éthique »<sup>226</sup>. Finalement, son rejet des positions communautariennes s'appuie en partie sur la valeur de cette diversité. Ainsi, en commentant la ***Théorie de la Justice***, il souligne les difficultés de la tâche de Rawls : concilier « l'idée selon laquelle le caractère pluraliste des sociétés modernes est un défaut » que viendra amenuiser cette théorie et l'idée qu'il s'agit « d'une condition sociale désirable pour l'être humain », car occasion de perfectionnement humain. Il conclut « qu'il s'agit là d'une ambiguïté réelle qui nous concerne tous » et à laquelle le communautarisme propose des

---

<sup>224</sup> B. Williams, « From freedom to liberty: the construction of a political Value » in *philosophy and public affairs*, Vol. 30, n°1, p.7.

<sup>225</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p.115.

<sup>226</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 186.

solutions trop simples<sup>227</sup>. Il considérerait ainsi le pluralisme au même titre que les philosophes libéraux. Cela n'est pas tout à fait le cas, cependant, et nous le constatons en examinant sa manière de présenter ce qui constitue à ses yeux cette « difficulté spécifiquement moderne » :

*« Les êtres humains ont besoin, me semble-t-il, de vivre dans une société structurée par des catégories éthiques capable de façonner leurs émotions, leurs réactions, et leurs désirs. Par ailleurs, les hommes d'aujourd'hui ont une image pluraliste du monde [...] et peuvent apprécier combien ces catégories éthiques « denses » ont été variables selon les cultures [et] ont chaque fois donné sens à la vie humaine et consolidé les sociétés. »<sup>228</sup>*

La difficulté est donc moins celle du « fait du pluralisme », tel que l'entend Rawls, que l'impact de ce pluralisme dans l'épaisseur de la vie individuelle de chacun : une intégration problématique entre concepts denses et minces, ou entre différentes « identités » pour l'individu, et la pluralité des personnalités entre elles. Pour Williams, la compatibilité de la perspective personnelle avec le pluralisme moderne constitue la véritable difficulté. S'il n'est guère possible de régler cette difficulté en se référant à un schéma théorique simple, cela signifie que la difficulté demeure l'objet d'une pratique, que les conflits demeurent contingents et peuvent imposer des pertes aux individus, quand ce n'est pas produire des situations tragiques.

### 3.2. La justice sociale, arbitraire de la chance et de la nécessité

Deux caractéristiques pouvaient définir provisoirement l'idée d'une « politique nietzschéenne » chez Williams, avons-nous dit plus haut. La seconde réside dans la confrontation des conceptions libérales modernes avec les sources grecques de la philosophie politique. On retrouve ce travail dans *La honte et la nécessité*, dont l'effort tend à libérer non seulement l'Antiquité de certaines illusions philosophiques modernes (comme le « progressivisme »), mais aussi la modernité de certaines de ses illusions. Une éthique sans point de vue moral, avons-nous vu, laissait davantage place au jeu de la fortune et des conflits de valeurs dans la constitution de l'identité personnelle et la conduite d'une vie. Mais dans le présent contexte, pouvons-nous nous demander, quel devrait être le poids de la contingence et de la fortune dans les affaires publiques et les problèmes de justice ? Les idées des anciens grecs sur la tragédie et la nécessité pourraient-elles être quelques secours pour repenser les fondements philosophiques du libéralisme ? L'idée d'une politique nietzschéenne doit donc prendre ces questions à bras le corps, et nous tenterons rapidement, en terminant ce chapitre, d'explicitier ces questions selon quelques idées puisées dans *La honte et la nécessité*.

Les analyses de Williams sur la nécessité et la fortune sont salutaires si elles conduisent la philosophie morale et politique à plus de modestie : la moralité n'est sans doute pas

---

<sup>227</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 118.

<sup>228</sup> B. Williams, « la modernité et l'échec de la morale » in *la philosophie morale britannique*, (Dir.) M. Canto-Sperber, Paris, P.U.F. 1994, p. 127.

entièrement autonome et la politique, au sens de lutte pour la justice, n'échappe sans doute pas complètement à la chance. Car :

*« même si nous ne pouvons pas et, peut-être, ne devrions pas annuler tous les effets de la simple nécessité et du hasard, au moins espérons-nous que tout puisse être inséré dans un cadre institutionnel qui pose la question de la justice et puisse y répondre de telle façon que la nécessité ne sera pas d'ordre de l'extrême contrainte et que le hasard ne sera rien de pire que d'être du hasard[...] »<sup>229</sup>*

La reconnaissance de ces limites est cependant une chose et en tirer toutes les conséquences, une autre. Tout comme le système de la moralité souhaiterait se rendre imperméable à l'influence de la fortune de même, selon Williams,

*« le libéralisme voudrait que les notions de nécessité et de chance ne devraient pas se substituer aux considérations de justice »<sup>230</sup>. La pensée libérale écrit-il : « s'est proposée de construire des cadres de justice sociale pour contrôler la nécessité et le hasard, c'est-à-dire à la fois pour atténuer leurs conséquences sur l'individu et pour montrer que ce qui ne peut être atténué n'est pas injuste. C'est un résultat à porter au compte de la modernité que d'avoir le problème. Cependant nous ne saurons pas à quelle distance exactement nous sommes du monde antique avant de pouvoir affirmer non seulement que cette tâche existe, mais que nous avons quelque espoir de la mener à bien. »<sup>231</sup>.*

Williams doute donc que cette « substitution » représente un progrès incontestable et que la réalisation de la justice élimine l'influence de la fortune. Ce débat peut paraître bien éloigné des préoccupations politiques contemporaines ; il traverse pourtant celui, combien plus connu, opposant Rawls et Nozick sur l'arbitraire moral des talents dans la discussion des principes de justice sociale. Pour l'un, on s'en souviendra, la justice doit corriger ce à quoi peut conduire la répartition initiale arbitraire des talents (la fortune constitutive, selon les termes de Nagel) et pour l'autre, au contraire, la justice pourra résulter du jeu de la fortune et de la nécessité à travers les libres transactions individuelles. Williams a sans doute raison de souligner que, sur ce point, nous sommes moins loin des grecs que nous ne le croyons : non seulement *« nous n'avons pas de réponse définitive à la question [...] : dans quelle mesure les agréments des uns doivent-ils se payer de l'exploitation des autres »<sup>232</sup>*. En fait, nous avons même cessé de croire, avec l'effondrement des philosophies de l'histoire hégéliano-marxistes à la fin du 20<sup>e</sup> siècle, que nous puissions trouver une telle réponse. Mais devons-nous en conclure que notre situation éthique aurait du bon sens si nous acceptions davantage le poids de la nécessité et restreignons nos espoirs de justice sociale ? Williams remarque avec déplaisir que ces thèses réjouissent les réactionnaires, au nombre desquels il refuse de compter ; mais un « libéralisme antique » tenant

---

<sup>229</sup> B. Williams, *La honte et la nécessité*, Trad. Jean Lelaidier, Paris, P.U.F, 1997, p. 172.

<sup>230</sup> *Idem*.

<sup>231</sup> *Ibid.* p.173.

<sup>232</sup> *Ibid.* p.169.

compte des conflits tragiques et des limites humaines pourrait-il ne pas reconduire la résignation<sup>233</sup> ?

L'idée de nécessité constitue une autre contribution potentielle de la pensée antique à une « politique nietzschéenne », concernant cette fois la conception du pouvoir. Nous avons déjà vu en analysant la catégorie de « nécessité pratique » au chapitre précédent que la nécessité n'est pas ici à comprendre dans un sens physique ou matériel, mais psychologique et social, susceptible de retombées éthiques importantes. La contrainte physique, la force exercée par un agent sur un autre, constitue chez les grecs une autre variante de la nécessité, politique et sociale cette fois. Dans un monde qui ne connaissait pas ces notions d'autonomie ou de volonté, que deviennent les « identités forcées » (*necessary identities*) des esclaves et des femmes ? Pour les grecs, soutient Williams, ces identités sociales se situaient en dehors des considérations habituelles de justice et ne représenteraient que l'arbitraire infortune : il pouvait arriver à tout le monde, dans les circonstances historiques de l'époque, de tomber en esclavage. La tentative aristotélicienne de justifier cette pratique comme « naturelle » détonne dans ce contexte si on croit l'auteur : l'identité forcée des esclaves serait justifiée, à l'instar de celles des femmes, selon le stagirite, parce que « *les forces de l'esprit [seraient] intrinsèquement liées à une structure éthique* » et que tout le monde ne saurait être injuste. Chez les grecs, selon Williams « *les considérations de justice et d'injustice étaient paralysées par les exigences de ce qui apparaissait comme une nécessité économique et sociale* »<sup>234</sup>. En quoi cela peut-il instruire la pensée libérale contemporaine et la débarrasser de certaines de ses illusions ?

*« La pensée libérale moderne rejette toute notion d'identité forcée, mais ce n'est pas parce que son attitude à l'égard de l'esclavage se distingue de celle des grecs. Pour les esclaves, contrairement à ce qui se passait pour les femmes, deux notions en particulier, s'imposaient à la réflexion : la nécessité, économique ou culturelle, et la malchance individuelle. Manifestement, nous ne nous référons pas, comme les grecs le faisaient, à ces notions d'une manière qui nous conduise à accepter l'esclavage. Mais nous utilisons toujours très largement ces deux notions dans notre manière d'appréhender la réalité sociale, et elles sont largement en usage dans le monde moderne. »*<sup>235</sup>

Il conclut que nous ne sommes pas sur un sol plus solide qu'eux à cet égard, car contrairement à ce qu'on pourrait croire ou espérer, « *ce phénomène a moins été éliminé de la vie moderne qu'il n'a été transféré sur d'autres terrains* ». Williams ne le dit pas explicitement, mais nous pouvons dire sans crainte de se tromper que la « nécessité économique » pourrait constituer l'avatar actuel de la notion antique. Y a-t-il là un fatalisme que nous n'accepterions guère ouvertement de nos jours ou plutôt l'identification de phénomène bien connus en sciences

---

<sup>233</sup> C'est cette idée ou peut-être ce réalisme que semble souscrire Shklar dans « The liberalism of Fear » quand elle écrit que l'injustice est la caractéristique fondamentale et inéliminable du monde. Shklar « the liberalism of fear » in *liberalism and the moral life*, (Dir.) N.L. Rosenblum, Cambridge, Harvard University Press, pp. 21-38.

<sup>234</sup> B. Williams, *Op. Cit*, p. 169.

<sup>235</sup> B. Williams, *La honte et la nécessité*, Trad. Jean Lelaidier, Paris, P.U.F, 1997, p. 172.

sociales, la main invisible (régulation non intentionnelle) et l'effet pervers (le retour inattendu de l'agir sur l'agent).

## CONCLUSION PARTIELLE

Au terme de cette partie portant sur une analyse et une comparaison de ce que nous avons appelé comme A. Duhamel « *une éthique sans point de vue moral* » dans la pensée de Williams, il en ressort que : Cette ambivalence crée une ouverture sur le tragique. C'est ici qu'est examinée « *la coloration proprement nietzschéenne de la critique* »<sup>236</sup> williamsienne, ainsi que les difficultés et les paradoxes qui en résultent: d'abord ce qui constitue une forme de nécessité pratique ancrée dans les raisons internes, ensuite le caractère et, enfin, la responsabilité en regard de la fortune morale. L'examen de chacun de ces traits fait apparaître un paradoxe ou une difficulté. En effet, comme une bonne raison d'agir est, selon B. Williams, une raison d'agir individualisée, inscrite dans le caractère particulier de l'agent et de son histoire, et devient pour cette raison une nécessité pratique aux yeux de l'agent seul, elle gagne en « impersonnalité » ; elle acquiert une caractéristique que B. Williams reproche aux morales impartialistes. Quant au caractère, qui n'est pas une construction délibérative et qui est livré aux contingences du monde, il donne à l'agent une identité incertaine du point de vue normatif. Il en découle, par exemple, une « pluralité normative des personnalités morales ». Si l'on ajoute à cela l'influence de la fortune (ou de ce qui échappe au contrôle de l'agent) sur les projets de l'individu et ses raisons d'agir internes, on obtient une personnalité morale vulnérable à la fortune, donc qui embrouille la notion habituelle de responsabilité. Ce « *syndrome immunodéficientaire de la moralité personnelle* »<sup>237</sup> en regard de la fortune mène à ce que Williams appelle « *l'exigence Thucydidéenne* », c'est-à-dire l'exigence qui rend compte de l'éthique en termes naturalistes. Cette entreprise est « *alors susceptible d'une enquête historique menée sur le modèle de la généalogie de Nietzsche* »<sup>238</sup>. Pour penser la place de la morale à l'intérieur d'une vie

---

<sup>236</sup> A. Duhamel, *Une éthique sans point de vue moral, la pensée de Bernard Williams*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2003, p. 32

<sup>237</sup> Cette expression est de Marco Bélanger.

<sup>238</sup> A. Duhamel, *Op. Cit.* p. 86

individuelle, B. Williams remonte aux Grecs de l'antiquité ; toutefois, il ne fait pas appel à Platon ou à Aristote, qui subordonnent la psychologie humaine aux croyances éthiques ou à une certaine idéalisation, mais à l'historien Thucydide, qui fut l'un des premiers à expliquer le cours des événements historiques par la seule nature humaine, c'est-à-dire sans recourir, comme on le pensait alors, aux croyances, aux mythes et aux dieux. Cette méthodologie, par son exigence de réalisme, permet à B. Williams de fonder un naturalisme moral, tout en évitant le piège du réductionnisme. La normativité qui ressort de cette éthique individuelle n'est pas celle d'un point de vue surplombant situé hors de notre monde, mais celle qui surgit de ce monde comme une « *propriété émergente de la vie naturelle* »<sup>239</sup>.

---

<sup>239</sup> *Ibid.* p. 95



**TROISIÈME PARTIE : ACTUALISATION DE LA PENSÉE ÉTHIQUE  
WILLIAMSIENNE**

## INTRODUCTION PARTIELLE

Que serait un « libéralisme antique », un libéralisme sans la moralité et les illusions de la philosophie morale et politique « moderne » ? Ou, si on préfère revenir à l'intitulé de cette section, que serait une politique inspirée des tragiques, une « politique nietzschéenne »<sup>240</sup> ? Selon Williams, ce qui nous différencie des Grecs tient moins à la pensée éthique qu'à la conception de l'Etat et du politique. Peut-on se réapproprier l'éthique des grecs sans leur conception du pouvoir ? C'est la crédibilité de la profession de foi libérale de l'auteur qui est ici en question : une vision tragique peut-elle mieux que le rationalisme des lumières donner corps à une politique « plus réaliste et plus acceptable » ? Cette politique nietzschéenne n'en demeure pas moins essentielle à la cohérence de sa réévaluation des notions éthiques antiques et de sa critique de l'autosuffisance morale de la modernité politique. Il se peut que la tâche s'avère impossible et que l'enseignement des tragiques ne puisse se traduire politiquement, même s'il est possible d'arguer en faveur d'une forme spécifiquement libérale du tragique, en mettant, par exemple, l'accent sur les conflits que celui-ci régule. Or, cet enseignement ne dépend-il pas, après tout, du caractère poétique, c'est-à-dire fabriqué et littéraire, de la tragédie ? Avec cette question, nous abordons le second défi qui, pour Williams, attend ceux qui entreprennent d'utiliser les idées de Nietzsche pour comprendre et critiquer le monde moderne, celui touchant l'écriture philosophique et sa relation à la théorie.

---

<sup>240</sup> Dans un article stimulant, Gambino s'efforce de répondre à cette question en interrogeant le rôle du « philosophe tragique » chez Nietzsche. Il écrit : « *Nietzsche ne nous fournit pas une théorie politique qui prétendait construire une nouvelle demeure pour la tragédie dans les temps modernes. Il cherche plutôt à imaginer le rôle du philosophe tragique dont le pathos de la distance se sert de levier pour démonter les formes modernes de l'identité collective. Le plus tragique s'assure qu'aucune construction politique ne puisse prétendre épuiser les significations de l'identité humaine* ». Cf. Gambino « Nietzsche and the Greeks: identity, politics and tragedy », in *Polity*, Vol. 38, 1996, p.443.

## CHAPITRE V : L'ÉTHIQUE ET LE BESOIN DE LA PHILOSOPHIE

Une éthique sans point de vue moral, comprise selon un programme naturaliste, possède une normativité faible, alors qu'une normativité plus forte, celle habituellement associée au point de vue moral et à l'impartialité, semble requise dans les domaines social et politique. Une telle éthique peut cependant instruire le politique en nous renseignant sur l'origine et les conditions de l'adhésion aux idéaux et valeurs politiques qui sont nôtres, ce « nous » envoyant aux membres des sociétés libérales démocratiques modernes. Elle ne pourra toutefois développer une « théorie de la justice » ou toute autre construction analogue, car elle sépare moins que les tentatives de ce genre le Moi individuel et le Moi citoyen, les dispositions des agents et les institutions des sociétés, et débouche plutôt sur une politique inspirée des idées de Nietzsche et de la pensée antique. Cette éthique atténue les oppositions reçues de la tradition philosophique et adopte une position sceptique à leur égard. En sera-t-il de même vis-à-vis de la différence entre sens commun et philosophie, intuitions morales et théories éthiques ? Une éthique sans point de vue moral va-t-elle de pair avec une philosophie morale sans théorie ?

Pour tenter de répondre à la question précédente, il nous faut renouer avec l'idée que l'approche « subjectiviste » en éthique suppose une « double critique » (de la vie éthique, de la théorie morale). C'est de cette notion qu'il s'agit maintenant d'éprouver la cohérence. Si elle n'est pas une confusion mais un trait caractéristique de la critique immanente, elle ne recèle elle aussi qu'une normativité modeste qui renvoie le théoricien à un dilemme : plus une théorie est « habitable » par les agents, moins elle a de portée normative dans le champ philosophique. Nous analyserons les répercussions de ce dilemme dans la critique que fait Williams de la « théorie » en philosophie morale.

Le débat qu'il a lancé à ce sujet mérite d'être compris dans le cadre du problème « hégélien et nietzschéen » de la relation historique de la philosophie morale à l'époque moderne plutôt que selon un cadre épistémologique intemporel. Cela signifie que, encore une fois, le poids des conditions et des considérations historique, psychologiques et sociales jouera un grand rôle dans la réponse à pourvoir à la question ci-dessus : pourquoi et comment, en effet, en sommes-nous venus, philosophes comme non-philosophes, à créditer la théorie en éthique d'une telle autorité ? La pensée de Williams s'engage cependant ici sur une pente glissante ; la faible normativité du discours philosophique en éthique risque, en effet, de renverser la traditionnelle relation d'autorité de la théorie sur l'intuition morale courante, de celle du Soi philosophique sur la personnalité morale, ainsi que celle de la philosophie sur le style et la

littérature. Cette possibilité de « dérive perspectiviste » dans les conditions post-modernes permet de poser la question centrale : est-ce bien toujours de philosophie qu'une éthique sans point de vue moral a besoin ?

## I. LE DILEMME DU THÉORICIEN

La critique de l'impersonnalité se présente comme une « double critique ». Cela n'est pas contradictoire, mais, comme nous l'avons déjà indiqué concernant la critique immanente, cela souligne des limites. L'objection faite à ce genre de critique immanente dans le domaine social et politique ; le conservatisme vaut également en ce qui concerne le sort et le statut de la théorie morale. Elle prend ici le nom de « déflationnisme » et critique la confusion, voire l'absorption, de la normativité du discours de la philosophie morale dans les pratiques qu'il prend pour objets d'étude. Nous soutiendrons qu'il y a moins une contradiction ou confusion qu'un dilemme ou position inconfortable : plus le discours philosophique en éthique se rapproche des pratiques et devient réaliste du point de vue des agents, moins il peut se faire valoir comme autorité autonome en éthique. Nous utiliserons d'abord cette objection lorsqu'elle est faite aux communautariens pour l'adapter ensuite à l'entreprise de Williams. La double critique quoiqu'en dise cette objection, demeure cohérente et garde une force bien que de faible normativité.

### 1.1. La double nature de la critique de l'impersonnalité

Considérons tout d'abord les termes dans lesquels un auteur caractéristique d'un type de critique de l'impersonnalité ; la critique communautarienne, interprète lui-même la portée de son discours. Dans un article sur « la privatisation du bien », Mac Intyre écrit :

*« Mes premières critiques du libéralisme [...] ne consisteraient pas (ou pas seulement) à accuser les théories libérales d'entraîner une indétermination fondamentale vis-à-vis des règles morales en même temps qu'un appauvrissement en matière de préoccupation morales ; elles s'efforçaient aussi de montrer que cette indétermination et cet appauvrissement s'illustrent dans la réalité sociale dès l'instant que ces théories sont mises en pratique »<sup>241</sup>*

Voilà un bon exemple de « double critique » : elle concerne aussi bien la théorie, en l'occurrence la théorie libérale, que la réalité sociale, ici celle des sociétés libérales modernes. Ce double registre, ou usage de la critique, appartient en propre à l'« approche subjectiviste » en philosophie morale. L'un de ses traits constitutifs, le souci d'applicabilité et de réalisme, la

---

<sup>241</sup> M. Intyre, « La privatisation du Bien » in *Krisis*, Trad. A. de Benoist, N°6, 1990, p. 41.

conduit à être, en effet, à la fois descriptive et prescriptive, à l'image des termes denses ou épais de notre vocabulaire moral. Plus exactement, dans l'optique de l'approche subjective, le discours est également une forme de pratique, qu'il soit éthique, politique ou de philosophie morale. C'est pourquoi la critique de l'un entretient une relation avec la critique de l'autre, et qu'il n'est pas de description qui n'ait aussi, par son découpage et sa sélection des « faits », une portée normative.

Le rapport de la pratique locale à la réflexion générale, examinée au chapitre précédent, témoignait déjà de ce genre particulier de relation entre « théorie » et « réalité ». Quand la philosophie fait elle-même partie de la forme de vie qu'elle examine, nous pouvons penser cette relation non seulement comme une représentation (une image spéculaire), mais également comme expression : le discours porte la marque de la pratique dont il traite et il participe lui-même de cette pratique. Nous devons attendre la fin de la section suivante avant d'aborder en détail cette question.

Une variante de l'objection qu'on peut faire à cette « double critique » devient pertinente dans cette optique ; qu'elle provient d'un philosophe qu'on associe pourtant aussi au communautarisme :

*« Le problème de la critique communautarienne est qu'elle oppose au libéralisme deux arguments différents, et profondément contradictoires [...]. Le premier argument affirme que la théorie politique libérale reflète fidèlement la pratique sociale libérale [dans laquelle] les sociétés sont censées être la partie d'individus radicalement isolés [...]. Le second argument soutient que la théorie libérale mésinterprète radicalement la vie réelle. Le monde n'est ou ne saurait être ainsi. Ces hommes et ces femmes libérés de tout lien social [...] ce sont des figures mythiques »<sup>242</sup>*

Walzer conclut que si les arguments ont du sens chacun de leur côté, ils ne peuvent cependant être vrais ensemble : ils sont mutuellement incompatibles. Si nous appliquons cette conclusion à nos catégories, elle signifierait que la double critique est incohérente.

Cette objection n'est pas sans poids, mais ses propres présupposés permettent de la nuancer. Elle ne vise explicitement, en effet, que la critique communautarienne « forte », comme celle de Mac Intyre. Ensuite et surtout, la difficulté révélée ne paraît être une incohérence que si la réalité sociale libérale semble plus acceptable que ne l'affirme la critique. En effet, il n'y a aucune faute logique à soutenir qu'une théorie peut refléter correctement une réalité et en faire partie à titre d'illusion : la théorie est alors elle-même mystifiante. Cela signifie sans doute que ladite réalité est habitée de tensions et qu'elle permet ou appelle plus d'une théorie pour l'interpréter plus justement. Ce que l'objection réussit à montrer, c'est la prétention trop grande de certaines versions du communautarisme à se présenter comme vérité du libéralisme. La double critique survit par contre si ses prétentions s'accordent avec ses

---

<sup>242</sup> M. Walzer, « la critique communautarienne du libéralisme », in *Pluralisme et démocratie*, Trad. J. Roman, Paris, Ed. Esprit, 1990, p.55 et 59.

moyens : une critique qui n'est pas totale et qui s'effectue selon une normativité modeste pourra très bien servir de levier à la critique sans se présenter comme autorité ultime.

## 1.2. « Déflation » et normativité faible

Revenons maintenant à Williams et tentons de tirer profit de la discussion précédente. Notre auteur ne s'identifie aucunement avec les positions communautariennes fortes soutenant un Mo social, un anti-libéralisme et le rejet de la modernité. Il n'est donc pas surprenant que, relativement à ces sujets, on ne paraisse pas retrouver chez lui la « double critique » dont nous parlons. Il soutient en maints endroits que son opposition au libéralisme touche davantage une certaine justification philosophique du libéralisme plutôt que le libéralisme lui-même :

*« [...] que peut-il découler pour l'éthique et la philosophie politique du fait d'admettre que l'individu ne peut être conçu en termes abstraits comme, par exemple, un maximiseur de bien-être, ou une volonté rationnelle kantienne ? Certains ont supposé que sur la base de cette conception on devait nécessairement rejeter les aspirations critiques et libérales au profit d'une forme ou l'autre de conservatisme ; d'autres, moi compris, croient que c'est une certaine explication philosophique de ces aspirations, plutôt que leur substance, qui doit être rejetée »<sup>243</sup>.*

Sa critique du système de la moralité a pourtant suffi à montrer qu'il objecte aussi à certains aspects du monde moderne, et pas seulement à ses représentations. La « modernité et l'échec de la morale » ressortissent, en effet, tant à la réalité sociale qu'aux théories morales et engagent le diagnostic de Williams dans un travail aussi bien de critique sociale que de critique philosophique. D'autre part, il condamne le système de la moralité pour son incapacité à donner droit à l'idée de l'individu doté d'un caractère propre et d'une vie sensée. La critique de l'impersonnalité possède ici un volet moral ou normatif, puisqu'il paraît certain qu'une « vie qui a du fond » reste un des principaux espoirs de notre auteur. D'autre part, sa critique comporte un volet « anti-théorique » marqué, selon lequel la réflexion en éthique ne devrait pas conduire à l'élaboration de théories morales, ces « *structures théoriques que la philosophie moderne enfante dans le but de soumettre notre vie éthique à la rationalité* »<sup>244</sup>.

« Anti-moralité » et « anti-théorie » se combinent donc dans la critique de Williams. Et pour lui comme chez les communautariens, la théorie éthique, en l'occurrence peut être déformant :

*« Souvent, telle ou telle théorie a été l'objet de mes critiques et le matériau plus concret que j'ai introduit a servi à dénoncer le côté abstrait de la théorie et sa vision déformante. Le matériau [...] est plus proche de la réalité psychologique et sociale que la théorie, et il permet de souligner le fait capital que très souvent la théorie montre de la légèreté en ne prenant pas en compte l'expérience de l'individu, fût-ce celle de l'auteur lui-même. Ou*

---

<sup>243</sup> B. Williams, « reply to the president » in *Proceeding of the Aristotelian society*, Vol. 90, p.170.

<sup>244</sup> « Interview with Bernard Williams » in *Cogito*, Vol. 8, p.vi.

*alors la théorie représente bien l'expérience mais une expérience appauvrie qu'elle élève au rang de norme rationnelle ; c'est dire que la théorie est stupide »<sup>245</sup>*

La « double critique » de Williams serait-elle ainsi sujette à l'objection précédemment examinée ? La citation précédente semble la désamorcer en partie, puisqu'elle montre que la relation de la théorie à la réalité peut, sans contradiction et selon le point de vue, être dite tantôt adéquate ou tantôt incorrecte. Notre auteur succomberait-il, par ailleurs, à l'« idéalisme » énoncé précédemment, en prenant la logique de la théorie pour celle de la réalité ? Pas davantage, car, Williams n'impute pas à la « théorie » elle-même les déformations ; l'impersonnalité et le caractère déformant qu'il critique :

*« L'idée est plutôt que la théorie philosophique est sans doute une expression des errements de notre conscience morale, qui peut être dénoncée, dans une certaine mesure, par la philosophie mais qui ne doit pas s'expliquer d'abord sur un mystérieux pouvoir qu'aurait la théorie de pervertir une conduite saine [...]. Pour comprendre le pouvoir que la philosophie peut avoir sur nos conceptions morales, il faut beaucoup plus que la seule philosophie »<sup>246</sup>*

La double critique de Williams demeure cohérente, car elle réduit les prétentions de la philosophie à énoncer des vérités. Certes, l'incohérence est maintenant du côté de la vie éthique moderne, ce qui fait que « nous vivons aujourd'hui une situation inconfortable »<sup>247</sup>. De même, la philosophie, aussi bien dans sa critique négative des théories que sous une forme plus positive, s'il en est, se trouve également en position délicate, puisque ses pouvoirs sont désormais limités. Cela suffit sans doute à parler de tension ou de dilemme, mais pas d'incohérence ou de confusion. Dans la perspective subjectiviste, la critique maintient un certain flottement entre ses deux usages, social et théorique ; mais cela est sans doute rédhibitoire à la critique interne ou immanente.

Une autre manière de rendre compte de la normativité faible consiste à souligner le pouvoir de justification limitée (parce qu'immanent et situé) de l'approche subjectiviste. C'est ce que certains appellent le « déflationnisme » en philosophie morale<sup>248</sup>. Il y a « déflation » de la théorie dans la pratique si on accorde à cette dernière préséance sur l'explication rationnelle et la normativité propre de la première. Le déflationnisme désigne ainsi la perte de la pure dimension normative spécifique de la théorie, la perte de son *autonomie* comme discours normatif. Cette définition concerne les cas extrêmes, cependant, et nous avons vu au chapitre précédent qu'une éthique sans point de vue moral comprise en termes naturalistes pouvait conserver une prétention normative, quoique faible.

---

<sup>245</sup> *Ibid.* p. viii ; nous soulignons.

<sup>246</sup> *Ibid.* p. ix.

<sup>247</sup> B. Williams, « la modernité et l'échec de la morale », in *La philosophie morale britannique*, Dir. M. Canto-Sperber, Paris, P.U.F., pp. 127-128.

<sup>248</sup> « *The deflation of moral philosophy* » : tel est le titre que choisit Wolf pour son compte rendu de *L'éthique et les limites de la philosophie*

Nous avons déjà rencontré ce phénomène lorsque nous faisons remarquer que l'éthique selon Williams présupposait l'épaisseur d'une forme de vie éthique contingente et lorsque nous cherchions à préciser une conséquence de cela en éthique sociale : le conservatisme moral. Nous disions alors que le savoir moral, à préserver du pouvoir corrosif de la réflexion, prenait l'allure d'une « *génération empirique* »<sup>249</sup> et non de l'application à un cas d'une théorie normative préalable. Le statut de ce savoir moral, et du discours philosophique qui en discute, apparaît maintenant dans une nouvelle lumière. D'autre part, ce savoir ne requiert pas toujours l'explication rationnelle exigée dans les débats publics et par la réflexion philosophique. D'autre part, cette réflexion elle-même n'aura pas nécessairement à prendre la forme d'une théorie. Dans la perspective du présent examen de la « double critique », et de la réalisation du discours philosophique à la pratique, cela signifie que la théorie est elle-même une forme de pratique : si la théorie de la *praxis* n'est pas pure, alors elle ne peut la traiter que dans la mesure où elle procède de la pratique.

Encore une fois, cette formulation exprime une position extrême. Dans le cas de la double critique de Williams, il y a persistance de l'écart entre la rationalité de la pratique et sa reprise philosophique, fut-elle « anti-théorique ». Cela signifie que la philosophie préserve une normativité propre, mais faible parce que mondaine. La double critique a donc un statut variable et instable pour cette raison, mais ne représente pas pour autant une confusion de genre.

La clarification de cette normativité faible peut encore gagner d'une discussion du déflationnisme à partir de la tâche de la justification. Le pouvoir justificateur de la double critique, lorsqu'envisagée comme critique (sociale) immanente, est limité. Celle-là ne nécessite pas de point de vue extérieur pour s'effectuer, mais elle ne peut éprouver de manière décisive ou totale ce qui relève de son discours. Il peut donc y avoir une normativité en philosophie morale sans qu'on ait à la ressaisir d'un point de vue externe. C'est ce que fait comprendre Darwall à propos des théories de la justification en éthique : il y a déflation, dit-il, quand on affirme que : « *il y a une perspective qui est privilégiée en regard de la justification, en ce sens qu'être justifié inconditionnellement est exactement la même chose qu'être justifié à partir de ce point de vue. [Ces théories] entendent montrer comment certaines considérations peuvent avoir un poids normatif décisif pour l'agent de l'intérieur de son propre point de vue sans supposer aucun autre appui normatif pour la perspective elle-même* »<sup>250</sup>.

En transposant cette argumentation au présent problème, cela permet d'affirmer à nouveau la plausibilité de la double critique sous sa figure de critique immanente. En

---

<sup>249</sup> Cette expression signifie que le savoir provient davantage des leçons générales de l'expérience que de la réflexion générale sur l'expérience.

<sup>250</sup> Darwall, « Autonomist internalism and the justification of morals » in *Noûs*, Vol. 24, p.259.



participant, nous pourrions dire que l'éthique sans point de vue moral de Williams, déjà reconnue « naturaliste » et « conservatrice », apparaît également déflationniste en ce sens.

### 1.3. Une position incontournable

La faible normativité du discours philosophique en éthique lui fait perdre ses prétentions à l'universalité et à la nécessité. Il y a ainsi aménagement d'un espace permettant de prendre au sérieux l'expérience de l'individu et le « point de vue personnel » en éthique. Or, nous avons déjà vu les paradoxes qu'une éthique sans point de vue moral entraîne ; ils rejaillissent maintenant en philosophie morale sous la forme du « dilemme du théoricien ». Une approche subjectiviste tend, pour circonscrire la dimension personnelle en éthique, à fusionner avec les pratiques. Si cela s'avère, cependant, la dimension relevée ne peut être défendue avec autorité. Plus l'approche subjectiviste touche son but, moins elle peut l'affirmer en propre. Il s'agit bien d'un dilemme, car il y a perte de chaque côté. Et ce dilemme est bien celui du « théoricien », car son enjeu se trouve dans la prétention de la philosophie morale à produire un savoir, voire dans le poids reconnu aux arguments dans son discours.

L'expression « dilemme » suggère un choix obligé mais impossible entre deux options concurrentes. Elle peut aussi signifier, cependant, un équilibre ou un compromis qui ne libère pas de l'inconfort de la tension ; la critique reste double, car l'écart persiste entre les points de vue externes et internes. La critique immanente demeure incomplète et suscite toujours le besoin de philosophie morale. Il serait pourtant possible de soutenir que la critique qu'elle met en œuvre n'est pas totalement immanente. D'une part, Williams souligne la contribution nécessaire des sciences humaines, en particulier de la sociologie et de l'histoire, à la compréhension des concepts éthiques :

*« Je suis devenu de plus en plus conscient de l'importance que revêt la compréhension de nos idéaux éthiques et de leurs défauts en fonction de leur histoire, qui est pour une bonne part une histoire contingente. La plupart de ceux qui ont cru que l'histoire était importante pour la philosophie l'ont considérée nécessaire, alors que la plupart de ceux qui reconnaissait sa contingence l'ont crue sans pertinence pour la philosophie : voilà une autre occasion pour la philosophie de se débarrasser de sa longue obsession vis-à-vis de la nécessité. »<sup>251</sup>*

D'autre part, l'examen de la pensée éthique des grecs fournit un utile contrepoids (si ce n'est un point d'appui) à sa critique de la modernité morale et philosophique. Une « théorie subjectiviste » ne peut être un système clos, elle vise le contraire. Même les théories éthiques à caractère plus systématique qui prétendent à la validité objective demeurent un produit de la modernité ; elles sont donc, y compris leurs ambitions critiques de révision des pratiques

---

<sup>251</sup> B. Williams « replis » in *J.E.J.*, (Dir.) Altham et R. Harrison, 1995, pp. 223-224.

morales, « immanentes » ; mais sans le reconnaître. Bref, si les approches subjectivistes sont déflationnistes, par contre, celles qui ont des prétentions objectives sont souvent grevées d'illusions, qu'une explication historique ou généalogique peut démontrer.

## II. LE SCEPTICISME ET LE REJET DE LA THÉORIE

La plausibilité de l'approche subjectiviste comme double critique et critique immanente paraît maintenant suffisamment établie. Ce résultat très général permet, pour le moment, d'envisager l'entreprise de Williams comme un exemple d'une telle approche. En effet, notre auteur affiche un scepticisme décidé envers l'ambition théorique en éthique : pour lui, la philosophie ne doit pas s'engager dans cette entreprise inutile et néfaste. Il nous faudra pourtant être plus précis si nous voulons soutenir cette interprétation et ainsi nous garder du danger de la « dérive perspectiviste » en philosophie morale.

### 2.1. La réflexion devrait-elle inclure la théorie ?

Pour Williams, tant les limites de la moralité que celles de la philosophie morale ressortissent à l'idéal socratique de la réflexion. Or, pourquoi la réflexion en éthique devrait-elle exiger la théorie et conduire à « *un exposé théorique de ce que sont la pensée et la pratique éthique [exposé impliquant] un examen, général de correction des croyances et principes éthique de base* »<sup>252</sup> ? Williams ne voit là aucune nécessité, mais, au contraire, presque une perversité. Son scepticisme concerne cependant les théories et non l'éthique ; il vise plus précisément dans les premières cette autorité dont serait imbue la seconde. Les autres expressions utilisées (emprises, domination, pouvoir) montrent que la théorie, à ses yeux, représente moins une erreur épistémique qu'une construction culturelle nuisible à l'identité des agents, à leur capacité de se comprendre et, plus largement, à leur vie éthique. Voilà une attitude sceptique qui rappelle celle de Nietzsche<sup>253</sup>.

La démarche critique de Williams montre, tout d'abord, que la philosophie morale ne se confond pas avec la théorie éthique. Cette dernière est « une structure plus élaborée, plus accomplie », marquée par le souci de cohérence de systématicité et de simplicité. Acceptons provisoirement cette définition. Sa critique générale souligne que la philosophie morale

---

<sup>252</sup> Williams, *Op. Cit.* pp. 81-82

<sup>253</sup> Cf. Williams, « De la nécessité d'être sceptique » in *Magazine littéraire* Trad. M. Canto-Sperber, n° 361, p. 56.

moderne a restreint son effort à la production de telles structures théoriques. Il y a selon lui, de fortes raisons d'être sceptique quant au succès de cette entreprise et prudent quant à ses effets pervers. Il dit à cet effet :

*« C'est une erreur de penser que, pour être capable de prendre un point de vue critique sur nos croyances morales, nous devons les systématiser selon le style théorique. En fait, la posture théorique peut même ne pas favoriser un point de vue critique. Il y a des systématisations qui sont elles-mêmes très conservatrices et la rhétorique de la rationalité radicale masque à quel point elles le sont. L'image de la rationalité exprimée en termes de théorie et de systèmes est inadéquate en éthique »<sup>254</sup>*

Pour comprendre ce scepticisme, il nous faut en exposer une des raisons, qui tient à une définition plus précise de la théorie éthique : celle-ci ne fait pas seulement qu'étudier les conceptions morales, mais propose aussi leur correction et leur révision en regard de principes justifiés rationnellement, une théorie éthique ne serait pas substantielle autrement. C'est la relation apparemment nécessaire entre ces deux caractéristiques, structures théoriques et révision des croyances, qui suscite l'opposition de Williams. Nous connaissons déjà sa critique de la réflexion générale au regard du savoir moral local : le détachement marquant celle-ci ne produit pas en propre de connaissance (l'objectivité lui manque) et présuppose toujours une certaine confiance dans le second. La théorie éthique renverse cette relation : c'est elle qui devrait désormais nous dire quoi penser en matière éthique et jouir de l'autorité naguère reconnue au savoir moral préthéorique. *« Il est typique de la théorie d'utiliser le présupposé qui veut que nous ayons probablement trop d'idées éthiques, dont certaines peuvent s'avérer de simples préjugés. Or notre problème essentiel, c'est que nous n'en avons pas trop mais au contraire pas assez, et qu'il nous faut en conserver le plus possible »<sup>255</sup>.*

Le rejet et la critique de la théorie s'inscrit dans ce programme, qui qui peut être démolition d'une partie de notre conscience morale et peut nous débarrasser des illusions. Il s'agit en quelques sortes d'un programme de restauration ou de renversement du renversement.

## **2.2. Critique de l'autorité de la théorie**

Il est utile, après avoir circonscrit l'orientation générale de la critique williamsienne, de détailler en cinq points ses principaux griefs envers les théories en éthique. Certains nous sont connus ou reprennent des questions déjà mentionnées. Nous les mentionnons ici dans le but spécifique d'évaluer le rejet de la théorie à l'aune de son éthique sans point de vue moral.

---

<sup>254</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 183.

<sup>255</sup> B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Trad. M-A Lescourret, Paris P.U.F, 1985, p. 129.

## Quelques griefs

Le premier grief concerne ce que nous pouvons appeler le révisionnisme moral prétendu des théories éthiques : *« les théories éthiques sont des entreprises philosophiques et impliquent que la philosophie puisse déterminer positivement ou négativement la façon dont nous devrions penser en matière éthique, la perspective négative impliquant que nous ne pouvons pas penser grand-chose »*<sup>256</sup>.

*« De quel droit formule-t-on, en tant que philosophes, des réflexions éthiques de substance ? [...] On est retombé sur une définition selon laquelle le but de l'éthique est de systématiser les croyances morales et de débarrasser la morale quotidienne des conflits et de la contradiction. [...] Il faut une enquête plus approfondie que ces philosophes n'en ont donné pour constater en quelle mesure la cohérence d'une morale, soit personnelle, soit sociale, doit être conçue en fonction de l'unité intellectuelle qui convient aux systèmes théoriques »*<sup>257</sup>

La philosophie morale aurait ainsi les moyens adéquats pour déterminer la façon correcte de penser ou d'agir et posséderait, par conséquent, l'autorité nécessaire pour exiger la révision de nos croyances, si celles-ci s'écartaient de ces normes. Ces théories guident l'action et corrigent notre pensée éthique : elles *« sont censées guider sur tel ou tel problème particulier, le jugement de tout un chacun »*<sup>258</sup>. Williams n'en a pas tant contre la révision ou le changement comme tel. Il admet, en effet, que nous puissions penser en matière d'éthique et soumettre nos croyances à des tests. Il en a plutôt contre le fait qu'on fasse de la correction de la pensée éthique une exigence de la rationalité explicitée par une théorie. Cette précision permet de comprendre que si le révisionnisme représente l'opposé du conservatisme, cela signifie avant tout une prise de position concernant le pouvoir de la philosophie et non une incitation à se contenter de ce qui existe ou de ce que nous sommes actuellement. Le deuxième grief nous paraîtra familier : il souligne, en effet, le caractère réducteur de l'entreprise théorique en éthique. Nous avons déjà examiné, à propos de la question de l'hétérogénéité de la morale, la tendance à réduire les considérations éthiques à un seul type afin de les faire correspondre à un unique principe moral général. Les théories éthiques, portées par les exigences intellectuelles d'unité, de cohérence et de simplicité, sont réductrices d'une façon similaire, selon Williams : elles ne mettent l'accent que sur certains éléments choisis de la délibération ou de l'expérience car : *« les théories éthiques soucieuses de test par l'expérience inclinent à ne prendre pour point de départ qu'un seul aspect de l'expérience, les croyances. »*<sup>259</sup> *« [...] De façon caractéristique, la théorie recherche des considérations très générales, avec le contenu distinctif le plus mince possible,*

---

<sup>256</sup> *Ibid.* p. 84.

<sup>257</sup> B. Williams, « l'éthique et la philosophie analytique » in *Critique* n° 399-400, p.878-879.

<sup>258</sup> B. Williams, « De la nécessité d'être sceptique » in *Magazine littéraire* Trad. M. Canto-Sperber, n° 361, p. 54.

<sup>259</sup> B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Trad. M-A Lescourret, Paris P.U.F, 1985, p. 104.

*parce qu'elle essaie de systématiser, et parce qu'elle veut représenter le plus de raisons possible comme applications d'autres raisons »<sup>260</sup>.*

La théorie incite ainsi non seulement à réviser nos conceptions morales, mais aussi à en réduire le nombre et la variété. Williams ne voit pas de justification au réductionnisme, sinon « *qu'on la pratique depuis longtemps* » et qu'il repose sur un « *présupposé de la rationalité* » tendant à « *réduire toute considération à l'élémentaire* »<sup>261</sup>. Cela est peut-être satisfaisant pour l'esprit, dit-il, mais rien ne prouve que la simplicité soit une vérité de l'éthique. Bref, le défaut principal de la théorie morale est de proposer de la vie éthique un modèle trop simple qui ignore la complexité du dépôt historique constitutif de nos croyances.

Williams rejette la théorie en éthique pour une troisième raison : elle requerrait l'explication et la mise en place d'une procédure rationnelle de résolution des conflits afin de pouvoir parvenir à une décision dans les cas moraux problématiques. On peut distinguer deux aspects à ce grief : l'exigence de rendre explicite et la prétention à proposer une procédure de résolution. L'examen de la vertu d'intégrité chez Williams, ainsi que sa conception de la motivation, nous a appris que les considérations éthiques n'ont pas nécessairement à être explicitement un objet de la délibération. L'exigence d'explication présente une image de la délibération qui laisse peu de place aux dispositions des agents. Cela suppose un idéal de transparence selon lequel l'éthique est bien tout ce qu'elle paraît être et qu'on puisse venir à bout de la compréhension implicite qu'elle présuppose. De ce « *rationalisme d'exposition* », on glisse facilement au second aspect, celui de la procédure de décision :

*« La prochaine exigence serait celle d'une procédure rationaliste de décision, d'une méthode de résolution des conflits, susceptible elle aussi d'être exposée discursivement. C'est cette exigence qui débouche sur une théorie éthique au sens propre. Cela disqualifie une approche que l'on a appelée l'« intuitionnisme », une approche qui propose un ensemble de principes ou de considérations éthiques, mais admet que leurs conflits soient résolus seulement par jugement au cas par cas. »<sup>262</sup>*

L'exigence d'explication ; la publicité, pour prendre un terme cher à Kant et fréquemment utilisé en éthique sociale ne représenté pas pour Williams un idéal indépendant de rationalité, mais une caractéristique sociale du monde moderne. De même, la procédure de décision, selon lui, rapproche le raisonnement et le jugement moral d'un algorithme.

Les quatrièmes et cinquièmes griefs pourront être exposés plus rapidement, puisqu'ils reprennent des éléments abordés dans ce qui précède. Le quatrième, la possibilité d'une procédure de décision explicite, présuppose que les conflits entre considérations éthiques puissent être complètement résolus : « *ici le but de la théorie n'est pas simplement, ou même*

---

<sup>260</sup> *Ibid.* p.129.

<sup>261</sup> *Ibid.* p. 23-24.

<sup>262</sup> *Ibid.* p. 112.

*primitivement, de comprendre le conflit. Nous avons d'autres moyens, historiques et sociologiques, de le comprendre. Le but de la théorie est plutôt de le résoudre, au sens le plus radical, en fournissant une raison contraignante d'accepter une intuition plutôt qu'une autre »<sup>263</sup>.*

Un tel effacement du conflit dans la décision résulte d'une « assimilation des conflits rencontrés dans la réflexion morale à une contradiction théorique » et fait de leur élimination « une exigence purement rationnelle ». Or, si la morale est hétérogène et si on ne confond pas l'acte de décision, nécessaire pour trancher pratiquement entre des options concurrentes, et la résolution du conflit proprement dit (lequel peut persister après la décision), il faut, au contraire, admettre l'irréductibilité de certains conflits et l'importance du phénomène du regret d'agent de même que la possibilité de situations et de dilemmes tragiques, lesquels montrent que le monde où nous vivons n'est pas toujours bien ajusté à nos croyances éthiques.

Le dernier grief découle de la conception de la rationalité pratique présumé par les quatre premiers. La pensée éthique de Williams privilégie les dispositions et les raisons internes ; elle s'oppose, en ce sens, à l'internalisme rationaliste de Kant. Ce qui anime le « besoin de théorie » ne relève cependant pas seulement de l'image que la philosophie a d'elle-même :

*« Il ne s'agit pas ici simplement d'une erreur intellectuelle. Car si c'était le cas, elle ne survivrait pas à la contradiction de l'expérience [...]. Le désir d'une conception rationaliste de la rationalité provient plutôt des caractéristiques sociales du monde moderne, qui imposent à la délibération personnelle et à l'idée de raison pratique elle-même un modèle issu d'une compréhension particulière de la rationalité publique »<sup>264</sup>*

Ce grief concerne moins un transfert indu d'une caractéristique sociale au domaine privé, déjà évoquée, mais il a trait à la provenance du désir de rationalité correspondant. Ici, la rationalité mise en œuvre par les théories éthiques apparaît comme une gigantesque rationalisation sociale dont le pendant individuel est un appauvrissement de la vie éthique et une rationalisation des motivations à théoriser. L'expression sévère « *conceptions administratives de la rationalité* »<sup>265</sup> apparaît significative à cet égard. La fonction sociale des théories éthiques l'emporte sur leur fonction cognitive ou même pratique ; elles sont un instrument de gestion collective des conflits éthiques dans la modernité. Cela déplace le rejet de la théorie sur le terrain d'une critique de la modernité et d'une généalogie de la morale que méconnaissent pourtant la majorité des répliques faites à la critique de Williams.

### **Quelques objections**

---

<sup>263</sup> *Ibid.* p. 110.

<sup>264</sup> *Ibid.* p. 24.

<sup>265</sup> *Ibid.* p. 213.

Les théories éthiques, animées par la croyance que la vie éthique peut répondre à une connaissance morale réflexive, souffrent d'un biais intellectualiste rédhibitoire selon Williams, pour qui « *la connaissance éthique n'est pas nécessairement la meilleure condition éthique* »<sup>266</sup>. Ce rejet de la théorie prétend toucher non pas des théories particulières, mais l'entreprise même de la théorisation en éthique. Cette critique globale est-elle justifiée ? La plupart des objections que rencontre ce rejet partent de là. La définition et les caractéristiques de la « théorie » données par Williams sont, en effet, contestées épistémologiquement ; par la suite, son argumentation d'ensemble, selon les objections présentées, est accusée d'être incohérente. Nous ne retiendrons que quelques-unes de ces objections, qui correspondent plus ou moins étroitement aux cinq griefs présentés.

Question de définition, tout d'abord. Celle de la « théorie » chez Williams paraît plus forte ou plus robuste que celle habituellement en usage, même si, surtout de nos jours, elle semble plutôt élastique. Cela incite à croire que Williams, même s'il procède effectivement à une critique détaillée des théories constituées (Rawls, Hare, Gauthier, Sidgwick), rejette plutôt un projet intellectuel ou, plus largement, une idéologie philosophique : l'intellectualisme socratique et le rationalisme moral des lumières. Or, cette idéologie paraîtra à beaucoup déjà délaissée par les tendances les plus récentes en philosophie morale. Ainsi, au moment où Williams dresse son catalogue de griefs, nombreux sont ceux qui affirment qu'il faut abandonner l'espérance qu'une théorie morale systématique offre une solution juste à tous les types de conflits. Cela incite à interroger l'adéquation faite par Williams entre la théorie et les caractéristiques qu'il en donne, ne rejette-t-il pas plutôt le *monisme* ou le *fondationnalisme* que la théorie elle-même ?

Une deuxième objection souligne que la conception de la « théorie » en éthique présentés par Williams possède peu d'exactitude historique. Elle demeurerait tributaire d'une philosophie des sciences surannée et, de toute manière les grands philosophes moraux du passé ne concevaient pas leurs efforts en ces termes. Concernant le premier point, nous avons déjà eu l'occasion de signaler que, selon Williams, l'objectivité n'était pas à portée de l'éthique : pour lui, tout point de vue extérieur est celui d'un observateur, détaché de la perspective personnelle, et cela ne convient pas en éthique. Les sciences, en revanche peuvent prétendre à un accord ou espérer une convergence des opinions sur ce qu'est le monde.

Williams semble conforter cette lecture en associant la perspective absolue de la science à l'impartialité en éthique. Il écrit, en effet dans la préface à *Moral Luck*, que « *la vue absolue des choses qui a été l'ambition pour la science a un certain analogue dans la vue externe de*

---

<sup>266</sup> *Ibid.* p. 182.

*l'action et de l'expérience [...] exigée par l'impartialité* »<sup>267</sup>. Il adopte ici une conception objectiviste de la théorie et soutient une position réaliste de la vérité en science. Ce qu'il refuse à l'éthique pour raison d'« impersonnalité », il le retrouve du côté de la science, à savoir la perspective « absolue », l'absence de point de vue particulier. On peut mettre en doute cette distinction qui permet d'opposer l'éthique à la science et de rejeter la théorie éthique.

Le deuxième point relativise de manière encore plus forte la conception de la théorie éthique chez Williams en faisant valoir que le modèle positiviste ou technocratique dénoncé n'est pas le seul qu'on puisse proposer pour la théorie. Une conception plus ancienne et plus traditionnelle l'associe simplement à un point de vue plus large sur les choses, conception qu'on peut nommer le « modèle de la sagesse », selon Loudon (1992, 120). Bref, dans les deux cas de figure, la « théorie » visée par Williams se révélait un homme de paille et sa critique manquerait sa cible.

Elle ne toucherait pas ainsi, troisième objection, les nombreuses entreprises non fonctionnelles contemporaines, comme le cohérentisme et le constructivisme rawlsiens, le contextualisme ou encore, le reconstructivisme habermassien. Ces objections ont pour premier résultat d'atténuer l'opposition entre la théorie et l'anti-théorie et de rapproche Williams de ses adversaires. Ceux-ci ne semblent-ils pas partager, en effet, le souci de réalisme psychologique et le doute antirationaliste que celui-là fait valoir ? Pour que le débat demeure compréhensible, une catégorie supplémentaire semble nécessaire afin de distinguer l'entreprise de Williams de celles qu'il critique.

Une dernière objection : *un argument tu quoque* conforte cette interprétation. Sous peine de s'avérer incohérente, souligne-t-elle, la critique de Williams ne peut être soutenue à tour par une « théorie » ; mais pour être capable de mener à bien la critique entreprise, il doit tout de même présenter une argumentation « théorique ». On reconnaîtra ici sans peine, reformulé dans le présent contexte, le « dilemme du conservatisme » discuté au chapitre précédent. Cette interprétation permet d'éviter que la critique anti-théorique soit victime soit victime d'une contradiction performative, mais ne permet pas d'échapper à la position inconfortable, sinon dilemmatique, du philosophe adoptant une approche « subjectiviste ».

Ces quelques objections ne sont pas sans poids. On peut pourtant approuver leurs résultats sans partager la manière de les obtenir. Elles présupposent le plus souvent, en effet que la « théorie » constitue aussi bien l'enjeu que les moyens du débat. Or, cela néglige l'orientation générale et la méthode généalogique de la critique de Williams, pour qui la théorie éthique

---

<sup>267</sup> B. Williams, *Op. Cit.* x.



« n'est pas elle-même la condition fondamentale qui devrait nous occuper »<sup>268</sup>. Bref, en ne reconnaissant pas que le rejet de la théorie est plus que seulement « théorique », les objecteurs aussi visent mal. C'est ce qu'il s'agit maintenant d'explicitier, car cela modifie le pivot et la direction du débat.

### 2.3. Problèmes hégéliens et modernité

Les théories éthiques, avons-nous dit, gardent la trace de leur objet d'étude : ce sont des discours ayant une incidence pratique. On retrouve cette conception chez Williams : « *la discussion, la théorisation et la réflexion [...] sont elles-mêmes des formes de pratique* »<sup>269</sup>. Il appert alors que le rejet de la théorie concerne surtout les pratiques particulières porteuses de l'idéal de la réflexion incriminée ; cet idéal est situé pour ainsi dire en amont des théories éthiques constituées, lesquelles en représentent à leur tour le symptôme ou l'expression. Ce n'est donc plus en épistémologue, mais à la lumière des problèmes hégéliens, post hégéliens et nietzschéens, soit ceux de l'adaptation des ressources de la philosophie morale au monde moderne, qu'il conviendrait d'aborder la question de la théorie en éthique.

La notion d'« expression », située dans l'ombre de Hegel et familière aux critiques des idéologies, ou celle de symptôme, héritée des maîtres soupçons, explique peut-être le fait que le vrai problème visé par le rejet de la théorie chez Williams, celui de la modernité morale, soit rarement abordé par les objecteurs. Il n'est plus seulement un problème de philosophie morale, mais aussi et, surtout, celui de la philosophie morale. L'exigence et la recherche de raisons justificatives marquant l'investissement de la philosophie dans la théorie éthique font d'elle à leur tour un problème pour la modernité. La critique « anti-théorique » conteste la tendance à ne voir dans cette relation qu'un problème théorique ou technique. Cela exprime bien plutôt les limites de la philosophie elle-même, qui ne peut répondre à une difficulté qu'en partie elle engendre tant elle demeure tributaire d'une « *image erronée de la relation de la réflexion à la pratique* »<sup>270</sup>. Cette image traverse la constitution des théories éthiques et les rend intrinsèquement incapables de rendre compte de leur propre relation à la pratique. Reconnaître cette limite revient pour Williams à faire apparaître une relation plus juste entre réflexion et pratique, qui est justement limitation, refus de la clôture : « *la philosophie n'a rapport au monde que comme une partie au tout* »<sup>271</sup>

---

<sup>268</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p.xi.

<sup>269</sup> B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Trad. M-A Lescourret, Paris P.U.F, 1985, p. 184.

<sup>270</sup> *Ibid.* p. 214.

<sup>271</sup> B. Williams, « la modernité et l'échec de la morale », in *La philosophie morale britannique*, Dir. M. Canto-Sperber, Paris, P.U.F., p. 132.

## **CHAPITRE VI : PHILOSOPHIE, VIE ÉTHIQUE ET LITTÉRATURE : VERS LES LIMITES DE LA PHILOSOPHIE ?**

Comprendre la pensée éthique de Williams comme une approche subjectiviste permet de souligner qu'elle n'est pas une proclamation de plus de la fin de la philosophie morale, car autrement, elle serait une entreprise inconséquente. Elle consiste plutôt en l'indication d'une limite aux capacités de la philosophie en éthique : une entreprise conséquente s'avère nécessairement limitée et ses résultats sont loin en dessous de ses ambitions traditionnelles. La philosophie peut sans doute passer de théorie au sens critiqué sans que cela mène à croire que la vie éthique puisse se passer de perspective critique. Inversement, si l'expérience éthique demande à être structurée par la réflexion, cela ne veut pas dire que la philosophie morale doive l'être par théorie.

### **I. LE RISQUE DE DÉRIVE PERSPECTIVISTE : PHILOSOPHIE ET EXPRESSION DE LA PERSONNALITÉ**

Pourquoi demeure-t-il encore pertinent de parler de « philosophie » dans ce contexte ? Cela a une fonction de rappel eu égard à ce qu'on pourrait appeler une possible « dérive perspectiviste » en philosophie morale. D'une part, en effet, le rejet de la théorie, comprise comme théorie objective, ne permet plus d'espérer de solution générale, encore moins unique, aux problèmes en éthique, y compris celui constitué par la situation de la philosophie morale dans le monde moderne. La faible normativité de la philosophie morale ne permet plus de cautionner de telles ambitions. D'autre part, l'enracinement de la critique dans la compréhension de notre situation éthique actuelle conduit à la multiplicité et la possible incommensurabilité de ces auto-interprétations. Toutes les pensées éthiques se valent-elles aujourd'hui ? Une éthique sans point de vue moral débouche-t-elle sur le subjectivisme moral et sur la disparition de la philosophie ?

Il en découlerait apparemment la pluralité sinon l'incommensurabilité des théories éthiques et plus largement des discours philosophiques en éthiques. Nous rencontrons à nouveau frais l'objection psychologique faite à l'idée d'intégrité personnelle, cette fois dans

le contexte « néo-nietzschéen » du rejet de la « volonté du vrai ». L'enjeu est ici encore une question d'intégrité, celle de la philosophie morale, et sa possible confusion avec d'autres genres d'écrits, comme l'histoire ou la littérature. Williams aborde certains aspects de ces problèmes et se rapproche ici des thèmes privilégiés du tournant « postmoderne » en philosophie : l'investissement de la personne du philosophe dans son entreprise intellectuelle, l'importance prise par les questions du style et le rapprochement avec la littérature. La normativité modeste attribuée à l'éthique et à la philosophie morale permet-elle de la préserver de la « dérive » indiquée ?

Nous précisons tout d'abord ce qu'il en est de la relation entre la personnalité morale (ou caractère individuel) et la philosophie, et ferons valoir à cet égard que si relation de continuité il y a, rien n'oblige à la croire directe, simple et unique. Nous montrerons ensuite comment cette idée d'expression pose la question du « style » en philosophie et paraît ruiner ses prétentions à l'argumentation objective et « impersonnelle ». Nous concluons que la normativité faible de la théorie subjective ne conduit pas nécessairement à la privatisation et à l'esthétisation de la philosophie, mais rappelle néanmoins au théoricien sa propre contingence personnelle et langagière.

La défense et l'articulation du point de vue personnel ou existentiel en éthique aboutit-il à une *privatisation* de la philosophie morale ? Permet-elle encore sa pratique commune ou encourage-t-elle son repli narcissique ? Nous touchons ici à la place de la philosophie dans une vie individuelle et à sa relation avec la personnalité morale. La compréhension traditionnelle de cette relation, dans le sillage de la formulation impersonnelle de la question de Socrate, « *comment doit-on vivre ?* », n'admet qu'un genre de conclusion en cette matière. Si seule la vie réflexive vaut d'être vécue, la relation de la philosophie et du caractère ne peut être qu'à sens unique : la réflexion déterminera le style de vie et la philosophie formera le type de caractère correspondant. La philosophie morale moderne reprend souvent l'intellectualisme de Socrate, même dans le cas où elle reconnaît l'importance du caractère :

*« Je pense que nous avons besoin de la théorie non seulement pour être en position de critiquer les pratiques existantes, et structurer utilement la réflexion, mais aussi que la théorie contribue au caractère. Ainsi, une personne qui accepte et réfléchit selon les guides d'une théorie éthiques n'aura pas exactement le même caractère qu'elle aurait eu sans cette influence [...]. Quelqu'un qui accepte vraiment une théorie éthique devient jusqu'à un certain point une personne différente [malgré que] la théorie éthique joue un rôle qu'à un stade plus avancé du développement du caractère.<sup>272</sup>*

La relation inverse, l'influence du caractère sur la théorie, ne paraît que marginale dans cette perspective, si même elle est pensée ou pensable.

---

<sup>272</sup> J. Kupperman, « character and ethical theory », *Midwest Studies in philosophy*, Vol. 13, 1988, p.123.

La double critique menée par Williams nous invite, par contre, à envisager la relation entre le point de vue personnel et la philosophie selon cet angle. En effet, l'absence d'objectivité caractéristique du savoir moral paraît encourager la conclusion suivante : la philosophie elle-même se particulariserait selon la pluralité des personnalités morales des philosophes. Les prémisses de cette conclusion figurent chez Williams dans sa discussion de la relation de la théorie à la pratique à l'occasion de sa critique de Sidgwick :

*« Mais tout processus comparable de théorisation devrait faire partie de la vie, être lui-même un type particulier de pratique. Sauf par une dissociation artificielle et illusoire, on ne peut pas séparer le théoricien en lui-même du moi dont les dispositions sont théorisées. [...] Toute figure de ce genre implique à un certain degré une hypothèse platonicienne suivant laquelle l'agent réfléchi en tant que théoricien peut se détacher de la vie et du caractère qu'il examine.<sup>273</sup> »*

L'individu comme théoricien ne se sépare pas de l'individu comme agent moral. C'est dire que le second se retrouve encore dans le premier, et cela d'une manière singulière et non impersonnelle. Cette orientation questionne le rapport d'autorité habituel entre le théorique et l'éthique, la théorie et le caractère. Désormais, cette relation n'est plus d'application ou d'appropriation, mais peut-être d'expression. Il s'agit maintenant de savoir si cela signe la disparition de la théorie dans la psychologie ou, encore, de la philosophie morale dans l'idiosyncrasie de la personnalité.

Cela s'avérerait-il sous cette forme radicale que l'entreprise critique de Williams ainsi que celle de l'approche subjectiviste en éthique seraient frappées d'inconséquence et de contradiction performative<sup>274</sup>. En effet, si la philosophie ou la théorie morale, tous types confondus, n'était que l'expression d'un caractère donné, cela signifierait l'effondrement de toutes leurs caractéristiques autonomes dans le seul souci de soi ou des projets fondamentaux particuliers du philosophe. Selon cette nouvelle mouture de l'objection « psychologique », la question du point de vue personnel en éthique ne présenterait aucun intérêt philosophique particulier, mais exprimerait simplement un intérêt personnel ou représenterait tout bonnement le symptôme d'un problème psychologique. D'autres conséquences peu vraisemblables paraîtraient en découler, comme celle associant à chaque caractère un type de théorie, ou celle nous faisant juger de la valeur ou du contenu du second par l'appréciation de la première ou, même, celle voulant que la théorie en éthique supplée au manque de caractère. Si la philosophie s'énonce de l'intérieur d'une vie particulière, s'ensuit-il qu'elle s'abîme dans la personne singulière du philosophe ?

---

<sup>273</sup> B. Williams, *Op. Cit.*, p. 122.

<sup>274</sup> Pourquoi donc dépenser tant d'effort dans un travail négatif de démolition si la construction de théories en éthique, et celle de théorie objectives impartialistes en particulier, ne représentent pas autre chose que l'expression de la personnalité de leurs auteurs ? L'autorité de la théorie ne saurait se réduire à cette seule source.

La normativité modeste d'une éthique sans point de vue moral et d'une philosophie morale « déflationniste » ne permet pas l'universalisation, au sens fort, d'une position particulière. Mais elle demeure une normativité spécifique, que ne fait pas disparaître la critique anti-théorique. Cette précision permettrait d'éviter les conséquences néfastes indiquées tout en conservant la pertinence d'un lien d'expression entre personnalité morale et théorie morale. Il existe en un sens banal que ne récuserait aucun philosophe : toute œuvre philosophique comporte un aspect autobiographique ou de confession qui la singularise jusqu'à un certain point. Mais que l'auteur ne s'efface pas entièrement dans son œuvre représente un phénomène marginal pour les tenants de la théorie objective, tant qu'il n'en affecte pas la validité. Cette relation ne peut être à ce point accessoire aux yeux de la théorie subjective, et ce, même si elle place ses partisans dans la position inconfortable que nous avons signalée sous le titre de dilemme. Elle affecte, en effet, le contenu et représente un problème moral inhérent à l'exercice de la philosophie morale, qu'on peut appeler le souci de l'authenticité intellectuelle ou le problème de l'intégrité en philosophie morale.

La circularité théorie/pratique spécifique de la « double critique » de l'impersonnalité, incluant celle de Williams, permet de comprendre le personnel en philosophie d'une manière analogue à la normativité restreinte qui qualifie le point de vue personnel en éthique. L'intégration de l'activité philosophique et d'un contenu théorique dans la vie personnelle n'a pas à être universalisée au-delà du cercle des gens qui y reconnaissent déjà un intérêt et un problème. En ce sens, cette normativité spécifique permet, certes, qu'on se juge à la philosophie morale qu'on développe et qu'on défend, mais moins qu'on juge autrui, pour ainsi dire de l'extérieur, sur la base de cette seule relation. L'intégrité en philosophie morale réside alors en ceci : « *travailler à partir de et sur ce que philosophe lui-même croit vraiment* »<sup>275</sup>. Cela, en un sens, est une banalité : il semble, en effet, impossible de faire un travail créatif en philosophie morale à moins d'amener sur le chantier des idéaux de son cru. Le point de vue personnel en philosophie souligne ainsi le besoin de relever ou de restaurer une relation vivante entre la personnalité morale et la pratique de la philosophie morale. Cette affirmation, dans le contexte de la présente discussion, est déjà moins banale, car on évite la dérive « perspectiviste » appréhendée et la disparition de la philosophie si nous lui reconnaissons une normativité propre, même limitée, bref si on maintient l'écart dilemmatique entre vie éthique et réflexion philosophique.

---

<sup>275</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 161.

## II. LE PROBLÈME DE STYLE

Souligner ce qui ou plutôt qui s'exprime en philosophie est une chose ; préciser en quoi ou par quoi cette personnalité s'exprime, une autre. Ici, une approche philosophique « déflationniste » pose la question de la forme de l'énoncé philosophique ou, comme préfère le dire Williams, la question du style. La particularité d'une philosophie concerne plus que l'originalité et la validité de ses seules thèses, elle tient également à leur expression langagière. Cette remarque semblera triviale et peu d'intérêt, puisque, apparemment, peu de gens contesteront les différences des écrits philosophiques à cet égard, pourvu qu'on n'y réduise pas le contenu philosophique lui-même.

C'est bien à cela pourtant que nous entraîne l'idée d'expression couplée à celle du point de vue personnel en philosophie : « *tout style est une assertion et engage lui-même le contenu* »<sup>276</sup>. La reconnaissance de l'importance du style débouche, lorsqu'elle est radicale, sur la remise en cause d'un instrument privilégié de la philosophie, l'argumentation, et rappelle le vieux démon de la rhétorique<sup>277</sup>. Il s'agit donc de savoir ici si le personnel en philosophie morale conduit à une esthétisation de l'éthique et à la confusion des genres philosophique et littéraire. Le renoncement à la théorie signe-t-il aussi l'adieu aux arguments ?

L'œuvre de Bernard Williams ne recèle que des remarques éparses sur la question du style ; cette brève du traitement correspond mal à l'importance qu'il lui reconnaît. « *Trouver un style en philosophie morale est un des problèmes les plus profonds à son sujet* »<sup>278</sup>, affirme-t-il à plusieurs reprises. Nous pouvons déceler trois manières dont le style importe en philosophie morale pour notre auteur.

Dans la préface à la traduction française de *L'Éthique et les limites de la philosophie*, il cherche à atténuer les préventions des lecteurs francophones en prenant soin de préciser ce qui, à ses yeux, distingue le style « analytique » et le style « continental » (en particulier français) en philosophie morale :

*« Il existe un style français de traitement philosophique des questions éthiques, politiques et culturelles [...] qui tient à la combinaison de la plus extrême abstraction avec le particulier le plus vivace [...] l'interprétation s'opère grâce à un genre d'analogie métaphysique [...] qui assigne une signification abstraite aux faits sociaux ou psychologiques invoqués de façon vivante et imaginative. C'est ce style qui est particulièrement absent de la philosophie dite "analytique" »*<sup>279</sup>

---

<sup>276</sup> Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on philosophy and literature*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 3-7

<sup>277</sup> Problème ancien, car la victoire de Socrate sur les sophistes et l'exclusion des poètes de la République platonicienne sont constitutifs du geste inaugural de la philosophie occidentale. Lorsque dans *La honte et la nécessité*, Williams privilégie l'étude des poètes et des tragédiens présocratiques, c'est cette exclusion qu'il rejette.

<sup>278</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 164.

<sup>279</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. ix-X.

Le style exprime donc sous ce premier aspect, les particularités d'une tradition d'une culture philosophique « nationale ». Voilà un premier degré de pertinence à la question du style.

Dans la même veine, mais eu égard à l'évolution de la seule philosophie morale anglo-saxonne cette fois, Williams remarque qu'un autre problème réside dans la difficile rencontre des considérations abstraites et des éléments concrets :

*« Il existe un style en philosophie morale récente [...] qui met l'accent sur les pratiques concrètes et les compréhensions partagées, contre les théories éthiques abstraites.<sup>280</sup> [...] Il s'agit de réconcilier les problématiques générales ou théoriques de la philosophie avec le sens du détail concret, sens que l'on doit avoir si l'on veut que les analyses morales soient réalistes ou intéressantes [...] Cette dernière exigence est pour une certaines part un produit de l'histoire.<sup>281</sup>*

Williams pratique ce style avec plus ou moins de bonheur : ses matériaux concrets et ses exemples sont souvent déjà très travaillés conceptuellement et son style demeure celui, sévère et apparemment sans imagination, des auteurs de la tradition analytique. Les travaux de certains auteurs féministes, des théoriciens des vertus ou dans le domaine de l'éthique appliquée rencontrent peut-être davantage l'adéquation indiquée. La question du style, sous ce second aspect, indique déjà que ce qui compte est moins le style lui-même que sa congruence avec le contenu et les thèses, bref, la philosophie morale qui s'y développe.

C'est à ce dernier égard qu'importe enfin le style en philosophie morale. Williams parle bien de différents « *styles de théories éthiques* »<sup>282</sup>, mais surtout, il rapproche le style analytique d'abord de la théorisation puis de l'idéal socratique :

*« La valeur des styles d'argumentation philosophique va au-delà de la philosophie, à cause des vertus qu'ils cherchent à exprimer. La philosophie analytique affirme offrir un exemple très abstrait de certaines vertus d'une pensée civilisée : elle donne des raisons et découpe des arguments d'une manière qui peut être employée et soupesée explicitement, et rend les questions plus claires en explicitant les points obscurs [...] l'idéal est le vieil idéal socratique selon lequel la simple rhétorique et le pouvoir des mots ne prévaudront pas »<sup>283</sup>.*

La question de style exige la congruence de la forme et du fond, de telle sorte que le discours de la philosophie morale invite non seulement à poser la question de la vérité, mais à le faire d'une manière qui dit-il, sonne vraie : la véracité représente l'ancrage du vrai dans les personnalités vivantes.

Dans l'optique de la critique anti-théorique de Williams, dont la cohérence nous occupe présentement, la question du style devient la préoccupation de produire des écrits « *essentiellement à l'épreuve du théoricien* »<sup>284</sup>. Cela lui pose une difficulté tout à fait dans la

---

<sup>280</sup> *Ibid.* p. 163.

<sup>281</sup> « Interview with Bernard Williams » in *Cogito*, Vol. 8, p. vii.

<sup>282</sup> B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Trad. M-A Lescourret, Paris P.U.F, 1985, p. 84.

<sup>283</sup> B. Williams, « Auto-da-fé: consequences of pragmatism », in *Reading Rorty*, Dir. Malachowski, Oxford, Blackwell, 1990, p. 35.

<sup>284</sup> B. Williams, « la fortune morale » in *La fortune morale. Moralité et autres essais*, Trad. J. Lelaidier, Paris, P.U.F. p. xviii.

veine de ce que nous avons appelé tôt le dilemme du théoricien. Nous avons, en effet, déjà fait remarquer la parenté de la critique de Williams avec l'entreprise généalogique de Nietzsche : celle-ci constitue une ressource importante pour celle-là. Et voici son problème :

*« Mais si nous laissons de côté la façon dont Nietzsche a su faire en sorte que sa philosophie ne puisse être transformée en théorie, alors, pour ceux qui, comme moi, admettent qu'une théorie est certes possible, mais ne croient pourtant pas que cette théorie doive être le produit caractéristique de la philosophie morale, un sérieux problème demeure : si nous voulons une philosophie morale qui ne se réduise pas à la théorie éthique, sommes-nous contraint d'adopter un mode d'expression aussi évasif et indirect que celui de Nietzsche ? »<sup>285</sup>*

Le style des textes de Williams à ce jour témoigne de sa réponse, et cette question, de son embarras. Il s'agit bien d'un dilemme et non d'une simple affaire de coquetterie littéraire ; le style analytique, dont les qualités ont été louées plus haut, permet-il de penser et de transmettre le « souci du détail concret » ou, comme nous préférons dire, la dimension du personnel en éthique ? Une réponse totalement négative militerait en faveur de l'abandon du discours raisonné, auquel Williams ne parvient pas à se résoudre. Pour lui, la question du style relève de la recherche de la vérité et appartient à la philosophie ; cela ne la transforme pas en une sorte de littérature, même si elle peut trouver en elle ce dont elle manque. Cela l'éloigne des positions ironistes et postmodernes d'un R. Rorty. Ainsi, du point de vue de Williams, Rorty a beau afficher l'abandon des valeurs liées au style et à l'image de la philosophie analytique ou traditionnelle, il reste « *le problème de savoir comment cette activité [la philosophie] peut coexister avec une conscience de sa propre nature. Il est difficile de voir comment ces nouvelles formes de vie intellectuelles pourront perdurer [...] parasites qu'elles sont des activités du passé qui ont prétendu quant à elles faire de la philosophie*<sup>286</sup> »<sup>287</sup>. Une réponse moins extrême que celle de R. Rorty nous maintient dans le dilemme du théoricien, devenu ici celui de la tension entre le style employé et le contenu affirmé.

L'idée de la faible normativité du discours philosophique signale plus généralement que la part expressive ou rhétorique de la philosophie morale n'est jamais totalement effacée par ses préoccupations et ses qualités argumentatives. Si nous prenons l'approche subjectiviste en éthique au sérieux, nous pourrions mieux comprendre cette coexistence ou, dans le meilleur des cas, cet étayage réciproque. La philosophie morale, dans cette perspective, n'est pas plus le seul exposé d'arguments objectifs cherchant à emporter l'adhésion intellectuelle d'un auditoire, le public lecteur, qu'elle ne serait l'unique et directe expression de la vie et du caractère du

---

<sup>285</sup> B. Williams, « préface à l'édition française » in *La fortune morale. Moralité et autres essais*, Trad. J. Lelaidier, Paris, P.U.F. p. 131

<sup>286</sup> Williams accuse en somme R. Rorty de commettre une contradiction performative prolongée.

<sup>287</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 33.



philosophe. La plupart des penseurs typiques des approches subjectivistes tentent de combiner la prétention universaliste de l'analyse conceptuelle avec une tradition philosophique plus ancienne, car ils cherchent aussi à être convaincants d'un point de vue rhétorique et normatif.

Philosopher est certes argumenter, mais, en éthique, c'est aussi chercher à influencer sur l'identité de ses pairs et de son public. La congruence entre les arguments philosophiques et la persuasion rhétorique nous apparaît caractéristique de la normativité modeste propre à l'éthique. Elle permet la pluralité des styles et de l'expression des idéaux personnels en philosophie morale, mais sa faible force l'empêche d'espérer un jour réduire cette pluralité et conférer une autorité spéciale à un seul d'entre eux.

Une fois écartée la philosophie comme entreprise théorique, n'y a, semble-t-il, plus de raison d'effacer dans un langage universel (celui de la raison) l'expressivité, entre autres langagière, des subjectivités singulières. On reconnaît ici les thèmes « postmodernes » évoqués : l'éthique relèverait de l'art et la philosophie, de la littérature. L'énoncé de ce risque de dérive « perspectiviste » repose sur l'argument de la pente glissante : le seul rejet conséquent de la théorie serait celui, total, qui substituerait complètement l'expression à la réflexion. Williams est averti de cette difficulté et sa façon d'y faire face montre bien que s'il abandonne l'idéal de réflexion des théories éthiques objectives, il conserve bien des aspects et des procédés « théoriques », reconnaissables dans son propre « style » philosophique :

*« Il y a bien des choses qu'on peut demander à la philosophie et obtenir d'elle des choses d'ailleurs tout à fait honorables : ce sont, par exemple, les arguments, l'analyse, l'honnêteté, la volonté, d'embrasser tout le monde, le refus de donner de notre vie une image simplifiée<sup>288</sup>.*

*La résistance à la fantaisie, la conscience que je ne peux simplement faire les choses comme je souhaiterais qu'elles soient, est une caractéristique de toute recherche authentique.<sup>289</sup> »*

Encore une fois, la critique anti-théorique comporte les éléments d'un programme positif hormis lesquels elle demeurerait sans portée et risquerait sans cesse la contradiction performative. Ce qui sauve la cohérence de l'entreprise de Williams et est porteur d'un contenu positif, c'est entre autres le recours à la littérature. Non seulement parce que la question du style peut être posée à nouveaux frais, mais surtout parce que se pose le problème du recours à la fiction pour étendre le champ de vision de la philosophie morale.

---

<sup>288</sup> B. Williams, « la modernité et l'échec de la morale », in *La philosophie morale britannique*, Dir. M. Canto-Sperber, Paris, P.U.F., p. 132.

<sup>289</sup> B. Williams, « The politics of trust » in *the geography of identity*, dir. P. Yaeger Ann arbor, University of Michigan press, p. 380.

### III. VIE ÉTHIQUE ET LITTÉRATURE

Dans sa discussion de la fortune morale, notre philosophe se réfère au destin du personnage éponyme du roman de Tolstoï ; *Anna Karénine* ; de même, il crée sa propre petite fiction mettant en scène le peintre Gauguin. Si Williams n'innove pas dans le fait d'utiliser la littérature, en revanche, les œuvres qu'il retient, l'usage qu'il fait de la fiction et les conclusions qu'il en tire sont originaux. Le recours aux œuvres littéraires et à la fiction, sans être systématique, n'est pas inhabituel dans celle de Williams ; ce recours est d'ailleurs plus fréquent depuis le tournant subjectif en philosophie morale et il est sans doute plus adapté à une éthique sans point de vue moral.

Dans *La Honte et la nécessité*, il étudie les œuvres des poètes épiques et tragiques et non celles de philosophes. Pourquoi ? Il y a une raison négative : on trouve peu d'écrits philosophiques à la période archaïque ; cela est déjà moins vrai de l'époque du dernier des tragiques, Euripide, proche de Socrate. La raison positive d'étudier la production littéraire serait-elle que la conception de la honte et de la nécessité qu'on peut dégager dépend avant tout d'un effet du style tragique, donc constitue un produit de l'art ? Et pourquoi alors cette littérature serait-elle dépositaire de « ce dont nous avons besoin » pour comprendre notre situation éthique et « qui nous sommes » ? Il y a là tout le problème de la fiction, du style et de la littéralité des œuvres dans sa relation à l'éthique et à la philosophie.

Dans *La honte et la nécessité*, les réflexions de l'auteur sont suggestives mais assez sommaires. Il écrit, par exemple, que ce serait « une illusion d'exprimer cette grandeur dans la vie réelle ; la tragédie appartient à l'art »<sup>290</sup> et il remarque que « ce qui nous aide à avoir cette idée [de nécessité tragique] c'est un usage particulier de l'indétermination de la fiction »<sup>291</sup>. Mais il refuse également de réduire cette idée à la seule conscience du « pouvoir auctorial » ou de l'« effet de théâtre ». Le problème de la littéralité de la tragédie et de son influence éthique est, bien sûr, aussi ancien que les œuvres elles-mêmes, mais on souhaiterait que Williams présente des réponses plus étoffées à ses propres questions : « *Quelles sont ces substitutions structurales [...] qui sont nécessaires pour que nous puissions rapporter la tragédie grecque à notre expérience ?* »<sup>292</sup>. On peut se demander si de telles substitutions s'imposent bien ou si elles ne sont pas déjà disponibles ; en quoi la tragédie antique s'avère-t-elle nécessaire pour dissiper les illusions de la modernité sur elle-même et sur les grecs ?

---

<sup>290</sup> B. Williams, *La honte et la nécessité* (1993), Trad. J. Lelaidier, Paris, P.U.F, 1997, p. 102

<sup>291</sup> *Ibid.* p. 195.

<sup>292</sup> *Ibid.* p. 218.

Williams s'en explique peu ici, mais dans un texte postérieur consacré à la fiction à partir d'une lecture des *Trachiniennes* de Sophocle (« *The Women of Trachis : fictions, pessimism, Ethics* »), il écrit :

*« Je veux examiner une question plus précise, concernant les manières dont la conscience déficiente de la philosophie morale peut être élargie par un appel à la fiction. L'appel le plus familier à la fiction en éthique repose sur l'idée que les mondes imaginaires fournissent des expériences de pensée. Je comprends cela comme une version de l'idée traditionnelle selon laquelle la fiction peut fournir de bons exemples de vertu ou de vice. Cette idée s'est transformée en passant d'un monde ordonné où les exemples sont clairs à un monde où la fiction fait voir les ambiguïtés, les conflits moraux partiellement résolus, la multitude des interprétations éthiques, et ainsi de suite ; et ce changement révèle non seulement des changements dans la conscience morale mais aussi relation différente de la fiction tant à la vie éthique qu'à la philosophie »<sup>293</sup>*

Il se demande quels genres de fiction peuvent aider la philosophie morale et quels styles de philosophie morale sont susceptibles de les bien accueillir. La réponse à la deuxième question se trouve dans nos chapitres précédents : seule une éthique sans point de vue moral et une philosophie « déflationniste » qui s'ouvre à la fortune et à la contingence du monde, et donc aussi à ses possibles malheurs, horreurs et tragédies plutôt que de vouloir s'en abriter, peut trouver un intérêt éthique dans les œuvres des tragédiens. Pourquoi ce genre de style de fiction ? Williams distingue la « fiction dense » du roman réaliste de la « fiction crue et austère » des tragiques grecs ; elles ont un rapport différent à la vie éthique et à la philosophie morale. La fiction dense présente des dangers :

*« Parce que l'impression de dépeindre en profondeur les personnages et la réalité sociale est un produit de l'art, nous pouvons être induit en erreur et penser que notre capacité de jugement moral a été élargie, alors qu'en fait notre point de vue moral avait déjà fait une partie du chemin en construisant la situation elle-même [...] De même, l'effet trompeur bien connu de la clôture narrative peut produire une signification morale qui pourrait ne pas être disponible en réalité. »<sup>294</sup>*

La fiction dense des romans réalistes pêche en quelque sorte par excès d'optimisme. C'est pourquoi selon Williams seule la seconde forme de fiction offre un antidote à ces risques ; les ressources littéraires des tragédies antiques sont particulièrement adaptées au spectacle de la nécessité et du malheur et elles peuvent nous instruire sans nous illusionner. Mais la mise en scène des opérations de la nécessité ne risque-t-elle pas plutôt que d'élargir notre conscience morale étriquée, de nous emprunter de notre jugement et de notre responsabilité face aux vicissitudes de l'action humaine dans l'histoire ? Sans doute, comme le précise l'auteur, notre réaction de devant des horreurs fictives diffère-t-elle de celle que nous avons devant des horreurs réelles. De plus, l'effet tragique produit par la fiction ne se retrouve-t-il pas autant dans les œuvres de Shakespeare, de Racine ou même dans certains romans contemporains ? Les

---

<sup>293</sup> B. Williams, « The Women of Trachis: Fictions, Pessimism, Ethics », in *The Greeks and Us. Essays in Honor of A.W.H. Adkins*, (Dir.) R.B. Loudon et P. Schollmeir, Chicago: University of Chicago press, 1996, p. 48.

<sup>294</sup> *Ibid.* p. 49.

réflexions fascinantes de Williams n'offrent pas de réponses systématiques à toutes ces questions, ce qui serait les simplifier ou leur imposer un schéma unique ; il n'a pas abandonné la théorie en éthique pour retrouver en art sous la forme d'une poétique.

## CONCLUSION PARTIELLE

Nous voudrions maintenant conclure en reprenant sous un dernier angle le problème examiné dans cette partie, la cohérence de la critique « anti-théorique » de Williams. Il s'agit ici d'en soupeser la plausibilité au regard des limites qu'il soutient être celles de la philosophie en éthique et d'expliciter ce que serait (ou devrait être) la tâche de la philosophie en ce domaine.

L'examen des griefs envers l'entreprise de construction de théories nous a conduit à souligner les ambitions très fortes que Williams leur attribue et le caractère jusqu'à un certain point irréaliste d'un tel tableau. Est-il exact, en effet que « *la majeure partie de la théorie éthique recèle l'idée implicite que la philosophie serait en mesure de tout dire sur l'éthique* »<sup>295</sup> ? Nous avons soutenu qu'une telle critique visait avant tout les théories objectives ; or, leur reconnaître la prétention de pouvoir nous dire en tout domaine comment nous devrions penser et agir ne résulte-t-il pas d'une projection sur ces théories d'exigences relevant d'une autre approche, celle des théories subjectives et d'une éthique sans point de vue moral, davantage concernées par l'identité et la vie personnelle de l'individu ? Autrement dit, l'idée même de reconnaître des limites à la philosophie présupposerait la déception de fortes attentes mal placées.

S'il y a des limites au pouvoir de la philosophie en éthique, comment expliquer, d'une part, que les théories critiquées aient un tel pouvoir sur la vie éthique et, d'autre part, que leur critique en soit même possible ? Williams répondait au premier volet de cette question en soulignant l'inscription de la théorie dans la réalité sociale moderne : le pouvoir de la théorie ne tient pas qu'à la philosophie et le croire constitue précisément l'illusion dénoncée. La réponse au second volet de la question part de là : la critique de ce pouvoir illusoire est possible si on n'en fait pas, à son tour, une exigence de la seule rationalité mais, à la manière de Nietzsche, celle de la vie éthique. Sur le plan du processus de la critique donc, c'est-à-dire de ses moyens et de son objet, l'entreprise de Williams paraît tenir. L'interprétation de ses résultats, en revanche, est plus délicate.

Williams reconnaît bien que le rejet des ambitions « totalitaires » de la philosophie en éthique n'aboutit pas à lui denier toute pertinence à cet égard : « *aussi critique qu'il soit dans son enquête, ce livre [L'éthique et les limites de la philosophie] ne conduit nullement à la*

---

<sup>295</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. xix.

conclusion que la réponse à cette question serait rien »<sup>296</sup>. Le rejet de la théorie ne signifie pas le retour au préjugé. Pourtant, le programme positif que nous disions déceler dans celui de la critique n'est pas facile à expliciter clairement. À cet égard, notre philosophe semble osciller entre deux interprétations attribuer, en conséquence, à la philosophie des rôles tantôt positifs, tantôt négatifs, mais nullement équivalents.

La première interprétation voit dans le but et le résultat de la critique une entreprise de libération :

*« Si la démolition philosophique des théories morales peut apporter une libération, il vaudrait mieux qu'elle fasse davantage que libérer la seule philosophie. Sa visée doit plutôt être de libérer le lecteur, ou quiconque veut réfléchir à ces questions, des déformations ou des malentendus qui sont mêlés à sa propre expérience, et la visée de cela [...] est la visée socratique qui est d'amender cette expérience »<sup>297</sup>.*

Cette libération n'est pas celle, strictement individuelle, de chaque lecteur, mais également, comme la critique de la modernité chez Williams en fait foi, celle de notre culture. Ici, la philosophie retient de Socrate non la réponse impersonnelle à la question « *comment doit-on vivre* », mais la fonction *thérapeutique* de l'enquête philosophique. A ce titre, la philosophie a sans doute des limites, mais ses résultats comme critique des illusions paraissent malgré tout considérables : il lui revient, encore une fois, de départager le réel et l'apparent, le vrai et le non-vrai, même si cela est à entendre moins en un sens cognitif qu'existential. Le « pouvoir rédempteur », réparateur ou régénérateur de la philosophie demeure important et semble de portée universelle.

Selon la seconde interprétation, les résultats de sa critique sont plus ambigus et le rôle assigné à la philosophie, plus modeste. Cette interprétation rejoint davantage notre propre diagnostic concernant la normativité faible de la philosophie en éthique. Ici, la philosophie se reconnaît un rôle conseil limité à la recommandation et à la consultation. Toute ambition supplémentaire relève d'un espoir, lequel ne pourrait même toucher, fait remarquer Williams de façon énigmatique, toute personne :

*« Je place ma troisième croyance optimiste dans la possibilité constante d'une vie individuelle sensée, [une vie] suffisamment différente, dans ses opacités, ses désordres, comme dans ses intentions raisonnées, pour être la vie de quelqu'un. La philosophie [...] pourrait même aider certaines personnes à mener ce genre de vie ; certaines personnes et non pas toute personne réfléchie, comme le supposait Socrate, et pas de bout en bout »<sup>298</sup>*

L'idéal socratique d'une vie réfléchie identifierait la vie la meilleure à la vie philosophique. Williams, comme Aristote, relativise cette équation en considérant, d'une part, que la vie

---

<sup>296</sup> B. Williams, « la fortune morale » in *La fortune morale. Moralité et autres essais*, Trad. J. Lelaidier, Paris, P.U.F. p. xix.

<sup>297</sup> *Ibid.* p. ix.

<sup>298</sup> B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Trad. M-A Lescourret, Paris P.U.F, 1985, p. 218.

philosophique ou réfléchi ne peut être universalisée et, d'autre part, que l'importance même de la philosophie dans une vie individuelle ne devrait pas être exagérée.

## **CONCLUSION GÉNÉRALE**



« *Si la moralité est possible, me permet-elle encore d'être quelqu'un en particulier ?* »<sup>299</sup>. Cette question ne concernait, au début, que le débat contemporain marquant le « tournant subjectif » en philosophie morale anglo-saxonne, débat sur le conflit entre l'intégrité et l'impartialité, le Moi individuel et la moralité ou les deux pôles de la modernité, la rationalité et la subjectivité. L'examen de l'éthique sans point de vue moral dessinée par Williams suscité par la problématique centrale de notre travail qui était basée essentiellement sur les **conditions de possibilité d'un fondement de l'éthique à partir des théories philosophiques**, a montré que la question ne pouvait se limiter à ce contexte et qu'elle déborde nécessairement en direction d'interrogation peu souvent entendues par les partisans de l'impartialisme ou ses adversaires : pouvons-nous penser l'éthique en dehors de l'opposition traditionnelle entre considération morales et non morales ? Quels sont les maux de notre situation éthique et comment pouvons-nous y remédier ? Comment penser les limites de la philosophie dans sa relation avec le monde moderne ? Toutes ces interrogations nécessitent davantage que seules les ressources de la philosophie et c'est pourquoi Williams recourra de plus en plus, dans son œuvre à l'histoire (comme son enthousiasme pour les antiques) et à la littérature. En prenant tout cela en compte, nous ne pourrions que nous tromper à croire que la réponse à la question débouche sur un nouvel individualisme, romantique, libéral, ou nietzschéen.

Elle conduit plutôt à l'adoption d'une perspective prudente, sceptique et parfois tragique vis-à-vis du souci d'une vie individuelle sensée, de la situation de notre monde moderne et du sort de la philosophie morale. Car cette philosophie morale doit cesser de penser qu'elle est en mesure d'ordonner le domaine de l'éthique à l'aide de grands déploiements théoriques, et qu'elle se doit d'adopter une attitude plus humble par rapport à l'éthique, qui consisterait en ce qu'elle se laisse guider davantage par « le vécu éthique », même lorsque celui-ci se refuse à toute systématisation. Pourtant, des questions de fond se posent : si le système de moralité impose des illusions, des coûts et des pertes, quels seraient ceux de son abolition ? Quel est l'intérêt philosophique de l'éthique si la normativité de cette dernière est modeste et ne permet pas de résoudre des problèmes ? Quel est même l'intérêt de faire de la philosophie morale (et pour certains d'en faire une vie) si sa force normative a peu d'autorité propre et si son autonomie est toute relative ? L'introduction du « point de vue personnel » en philosophie fait peut-être de celle-ci un (nouveau) genre de discours édifiant. Les arguments développés par Williams, s'ils n'apportent pas de réponses globales et systématiques à ces questions générales, sont toutefois

---

<sup>299</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 79.

orientés par une vision d'ensemble de notre situation actuelle et un souci continu d'en éclairer le sens. C'est sur cette vision et ce souci que nous voudrions conclure.

On trouve, à la fin de la *Honte et de la nécessité*, une déclaration qui rassemble plusieurs des conclusions de Williams et qui exprime bien cette vision :

« Notre situation éthique non seulement après le christianisme, mais après ses héritages kantien et hégélien. Nous avons un sens ambigu de ce que les êtres humains ont accompli, et nous avons des espoirs concernant la façon dont ils pourraient vivre. Nous savons que le monde n'a pas été fait pour nous, que notre histoire n'a pas de fil directeur, qu'il n'y a pas de belvédère, hors du monde ou hors de l'histoire, d'où nous pourrions espérer valider nos activités. Il nous faut admettre les coûts horribles de biens de réalisations humaines que nous prisons, y compris de ce sens critique lui-même, et reconnaître qu'il n'existe pas d'histoire humaine rédemptrice ni d'analyse leibnizienne du coût-bénéfique qui montrerait que tout ira pour le mieux à la fin. Par bien des côtés importants, nous sommes aujourd'hui, quant à notre situation éthique, beaucoup plus semblable aux hommes de l'antiquité qu'on ne l'a été dans les siècles intermédiaires. Plus précisément, nous ressemblons à ceux qui, au V<sup>e</sup> siècle et avant, nous ont laissé les vestiges d'une conscience qui n'avait pas encore été touché par les tentatives faites par Platon et par Aristote pour donner à nos relations éthiques avec le monde une pleine intelligibilité. »<sup>300</sup>

Cette parenté entre nous et les grecs quant aux incertitudes de notre situation et aux ressources limitées de la philosophie dans ce contexte est partagée par plusieurs de ceux qui non seulement empruntent le tournant subjectif en philosophie morale, mais, encore, qui partagent avec Williams une relation particulière aux grecs. C'est ainsi que la réflexion sur la tragédie s'est réinstallée au cœur de la pensée éthique et qu'on peut parler, en usant de la rhétorique habituelle, d'un « retour de la tragédie »

Le scepticisme affiché de l'auteur à l'égard des pouvoirs de la philosophie le conduit à un pessimisme certain quant aux capacités des humains à maîtriser leur destin. L'excellence de caractère et la vie sensée connaissent une identité fragile et il peut bien se produire que la recherche de l'une conduise à des horreurs pour l'autre ; il n'y a pas de providence ou de rédemption permettant de constituer un monde harmonieux et sans perte. En quoi cette vision tragique peut-elle encore concerner ceux pour qui tous les dieux, antiques ou chrétien, sont morts ? Cette vision tragique fait aussi partie, selon Williams, de ces idées éthiques dont nous avons besoin et qui travaillent déjà souterrainement la modernité. Les modernes s'estiment « métaphysiquement libres » et nullement au pouvoir des dieux ; « mais la liberté métaphysique n'est rien, ou si peu », affirme Williams, car « les véritables obstacles à notre liberté [...] ne sont pas métaphysiques mais psychologiques, sociaux et politiques »<sup>301</sup>.

Nous touchons là aux relations de la politique et de la philosophie et aux attentes que nous pouvons placer en celle-ci pour parvenir à la réforme de celle-là : les idéaux éthiques des lumières pourraient-ils survivre sans les illusions du progressivisme et de la métaphysique

---

<sup>300</sup> B. Williams, *Op. Cit.* p. 220-221.

<sup>301</sup> *Ibid.* p. 204.

rationaliste qui les sous-tendent ? Il y a dans *la honte et la nécessité* le projet paradoxal et ambigu d'un « *libéralisme à fondement antique* » et il n'est pas facile de savoir si les « usages modernes » de ce qui a survécu du monde grec ne conduiraient pas tout simplement à une acceptation et à une contemplation de la « nécessité sans style » des tragédies du monde actuel. Pourquoi chercher à contourner la fortune en cherchant à instaurer une société plus juste ? Mais on peut présenter une interprétation finale plus généreuse de la honte et de la nécessité et de la vision d'ensemble de Williams si nous admettons que le tragique de l'action ne conduit pas nécessairement à la résignation et au conservatisme, mais davantage à une modération des ambitions prométhéennes de la modernité et à la considération réaliste de certains de ses effets pervers. Cette lecture, possible mais incertaine, est à la mesure de la position inconfortable de l'auteur à la frontière de deux mondes : vouloir apporter une justification antique à la modernité sans tomber dans le mythe de l'étrangeté grecque. Tout le mérite de la démonstration de Williams réside dans son habileté à conduire nos tranquilles évidences au bord des précipices philosophiques que peut-être elles creusent pour mieux ébranler notre croyance voulant que le progrès exige de faire un pas de plus.

Ces considérations permettent de préciser une dernière fois la tâche de la philosophie pour Williams. Si tant l'éthique que la philosophie morale possèdent une normativité modeste, elles ne peuvent donc ni l'une ni l'autre offrir un point de vue détaché des vicissitudes du monde ou présenter des conclusions susceptibles d'une justification rationnelle complète. Telle a pourtant été durant longtemps, selon Williams, l'espoir sinon l'ambition de la philosophie, en particulier de la philosophie morale : faire du monde un endroit sûr pour les agents moraux, produire une histoire consolatrice sans mauvaises nouvelles. Une conception de la philosophie débarrassée de cette visée séculaire pourra ainsi se consacrer non à la recherche de la vérité, mais à l'établissement de la véracité.

Le schéma libérateur et rédempteur de la philosophie prend ici une figure plus limitée et pour ainsi dire négative : ce n'est pas tant la philosophie qui libère que la tragédie ou, plus exactement, la représentation théâtrale grecque des infortunes de l'homme de bien. Dans ce contexte, la définition traditionnelle de la philosophie, entendue comme quête de la vérité, doit être revue : le vraisemblable doit être pensé autant que le vrai, de même que la relation de l'auditoire à ce qu'il admet comme vrai. On débouche ainsi sur une « éthique de la pensée », de l'intégrité intellectuelle et de la confiance ainsi que sur cet investissement personnel particulier qui fait de la simple plausibilité d'une argumentation à la normativité faible une vérité pour nous.

En dépit de l'indéniable qualité et l'analyse, il aurait été souhaitable que l'on confronte davantage l'éthique williamsienne au libéralisme et au pluralisme de nos sociétés dans le sens suivant : ne pourrait-on pas reprocher à B. Williams de ne pas avoir bien saisi la portée des théories morales impartialistes quant aux projets de vie si elles sont appliquées dans un cadre libéraliste et pluraliste ? En effet, ces projets de vie, auxquels B. Williams accorde tant d'importance, ne trouvent-ils pas justement leur place dans une société libérale ? C'est bien parce que la moralité d'aujourd'hui n'est pas substantielle que nous pouvons en tant qu'individus avoir la chance de poursuivre une grande variété de projets possibles et ainsi de mener des vies substantielles, sans être trop entravés par le politique et le social. La continuité du Moi avec l'ordre politique semble, à notre avis, favorisée dans un tel contexte. De même, pourrait-on reprocher à B. Williams de faire preuve d'exagération dans sa critique des modèles déontologiques, quand il affirme que ceux-ci ne permettent pas à l'individu de devenir quelqu'un de particulier. Pourtant, ce sont ces modèles déontologiques qui ont aidé à donner naissance à nos sociétés actuelles, où chacun se sent assez libre d'être quelqu'un de particulier.

En outre, il est possible d'émettre un certain nombre de réserves à l'endroit de certaines de ses thèses. En voici deux, très brièvement esquissées : premièrement, l'interprétation que Williams nous offre de Kant n'est en vérité qu'un homme de paille sans intérêt, mais également sans lien réel aux textes de Kant lui-même. Tout d'abord, il ne semble plus plausible, à la lumière des écrits d'Allison, de Rawls et d'O'Neill, de parler de Kant comme d'un fondationaliste. Sa méthodologie, faisant un appel central aux arguments transcendants, le placerait plutôt parmi les philosophes qui chercheraient non à « prouver » la moralité, mais à la reconstruire à partir de la conscience morale partagée par des agents moraux compétents. De plus, il nous paraît aberrant d'affirmer que Kant veut nous faire adopter à l'endroit de notre vie pratique la même perspective théorique que celle qu'il construit pour rendre compte de l'observation et de la délibération « factuelles ». Cette affirmation repose sur une confusion assez élémentaire qui consiste à identifier la liberté rationnelle à laquelle nous avons accès en tant qu'agents à la liberté qui permet la délibération théorique. En effet, Kant estimait que nous ne pouvions guère rendre compte de la possibilité du libre arbitre lorsque nous regardons le monde de manière théorique ; c'est justement en nous replaçant dans la perspective de la première personne que nous pouvons conclure que nous sommes (nécessairement) libre. C'est là une stratégie d'argumentation que Williams aurait dû approuver, même en s'éloignant des conclusions substantielles de Kant.

Williams commet une erreur caractéristique d'un bon nombre de critiques récents des théories éthiques rationalistes. Il se peut que la compréhension que nous avons de « *ce que nous*

*devrions faire* » passe souvent par les concepts éthiques « épais » auxquels nous avons accès en tant que membres d'une communauté dont nous partageons la sensibilité, et que cette compréhension soit en principe impossible à articuler en connaissance propositionnelle. C'est là une thèse qui a souvent été répétée depuis quelques années par des philosophes aussi différents que Sandel, Mc Intyre et Walzer. Cependant, le monde moderne, celui auquel nos théories éthiques doivent s'appliquer, n'est plus principalement composé par des sociétés homogènes unies par un savoir éthique traditionnel, implicite. Nous devons de plus en plus nous entendre avec d'autres personnes avec lesquelles nous ne partageons rien, si ce n'est la volonté d'en arriver à un accord juste et équitable sur les modalités d'un système de principes pour gouverner nos interactions. Il nous semble qu'en vertu de ces conditions, la philosophie, ainsi que sa volonté d'articulation et d'explicitation, ont peut-être un plus grand rôle à jouer dans la détermination de « ce que nous devrions faire » que ne le laisse entendre Williams. Nous ne pouvons-nous fier à nos accords intersubjectifs latents si nous voulons réellement construire une éthique pluraliste. La pleine reconnaissance de ce fait chez des philosophes comme Rawls est ce qui me fait penser que leurs théories, malgré leur rationalisme, sont peut-être plus en mesure de nous guider dans nos entreprises morales que ne l'est celle de Williams.

## BIBLIOGRAPHIE

### Quelques livres de Bernard Williams :

#### En anglais

- ❖ *A question of life. The Warnock report on human fertilization and embryology*, co-chaired by B. Williams, Oxford, Blackwell, 1985.
- ❖ *Descartes: The project of pure enquiry*, Harmondsworth: Penguin Books, Hassocks: The Harvester Press, 1978.
- ❖ *Making sense of humanity and philosophical papers, 1982-1993*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- ❖ *Moral Luck: philosophical papers, 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press 1981.
- ❖ *Obscenity and film censorship: an abridgement of the Williams report*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- ❖ *Problems of self: philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- ❖ *Protest, Reform and revolution*, London, Birkbeck College, 1969.
- ❖ *Truth and truthfulness. An essay in genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

#### En Français

- ❖ *Platon, l'invention de la philosophie*, Trad. G. Chaufour, Paris, Seuil, 2000. (Points-essais/ les grands philosophes, 421)
- ❖ *L'éthique et les limites de la philosophie*, Trad. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990.
- ❖ *La fortune morale. Moralité et autres essais*. Trad. J. Lelaidier, Paris, P.U.F. 1994.
- ❖ *La honte et la nécessité*, Trad. J. Lelaidier, Paris, P.U.F. 1997.

### Quelques articles de Bernard Williams:

- ❖ « Democracy and Ideology », *Philosophical Quarterly*, 1961, vol. 32, p. 374-384.
- ❖ « Aristotle and the good: A formal sketch », *Philosophical Quarterly*, 1962, vol. 12, p. 289-296.
- ❖ « La certitude du cogito », in *La philosophie analytique, 4<sup>e</sup> colloque de Royaumont*, Paris, Éditions de minuit, 1962, p. 40-57.

- ❖ « Knowledge and reason », in *Problèmes de la théorie de la connaissance*, (Dir.) G.H. von Wright, La Haye, Martinus Nijhoff, 1972, p. 1-11.
- ❖ « The analogy of the city and the soul in Plato's "Republic" », in *Exegis and Arguments*, (Dir.) E. Lee *et al.*, 1973, Assen, Van Gorcum, p.196-206.
- ❖ « Une critique de l'utilitarisme », in *Utilitarisme : le pour et le contre*, (Dir.) J.J.C. Smart et B. Williams, Trad. H., Poltier, Genève, Labor et fides, 1997, p. 73-135.
- ❖ « The minimal state » in *Reading Nozick. Totowa*, (Dir.) J. Paul, Rowman and littlefield, 1981, p. 27-35.
- ❖ « The moral view of politics », *the listener*, 3 Juin, 1976, p. 705-707.
- ❖ « Formalism and Natural language in moral philosophy », in *Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie*, Paris, J. Vrin, 1986, p. 301-311.
- ❖ « Social justice », *Journal of social philosophy*, vol. 20, 1989, p. 68-73.
- ❖ « De la nécessité d'être sceptique », in *Magazine littéraire*, Trad. M. Canto-Sperber, n° 361, 1990, p. 54-56.
- ❖ « Une vertu incommode », in *Courrier de l'UNESCO*, vol. 45, n°6, 1992, p. 9-13.
- ❖ « Les vertus de la vérité » in *Autrement*, Trad. C. Audard, Série Morales, n° 10,1993, p. 188-200.
- ❖ « La modernité et l'échec de la morale », in *la philosophie morale britannique*, (Dir.) M. Canto-Sperber, Paris, P.U.F., 1994, p. 111-132.
- ❖ « Ethics », in *philosophy: A guide through the subject*, (Dir.) A.C. Crayling, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 545-582.
- ❖ «Is international rescue a moral issue? », *Social Research*, vol. 62, 1995, p. 67-75.

#### **Quelques ouvrages Sur B. Williams:**

- ❖ DUHAMEL André, *Une éthique sans point de vue moral: la pensée éthique de Bernard Williams*, Col. Mercure du Nord, Québec, Presse de l'Université de Laval, 2003.
- ❖ ALTHAM, J.E.J et R. HARISSON (Dir.) *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical philosophy of Bernard Williams* (1995), Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

#### **Quelques articles sur Bernard Williams:**

- ❖ BOUCHINDHOMME Christian, « l'éthique de Bernard Williams » in *Critique*, n° 527, 1991, pp. 236-245.

- ❖ MAUDEMARIE Clark, « On the rejection of morality : Bernard Williams debt's to Nietzsche » in *Nietzsche postmoralism*, (Dir.) R. Schacht, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 100-122.
- ❖ CRAGG Wesley, « compte rendu de Williams dans **l'éthique et les limites de la philosophie** » in *Canadian journal of philosophy*, vol. 19, 1989, pp. 289-298.
- ❖ CRAGG Wesley « B. Williams and the nature of moral reflection » in *Dialogue*, vol. 28, 1989, pp. 355-363.
- ❖ DUHAMEL André, « la libération de la modernité ? » in *Dialogue*, vol. 38, pp. 379-390.
- ❖ LARMORE Charles, « les limites de la réflexion en éthique » in *Éthique et philosophie politique*, (Dir.) F. Récanati, Paris, O. Jacob, 1988, pp. 199-214.
- ❖ ROGERSON K.F., « Williams and Kant on Integrity », *Dialogue*, vol. 22, 1983, pp. 461-478.
- ❖ SCALON Thomas, M. « Williams on internal and external reason » in *What we owe to each other*, Harvard, Belknap University Press, 1998, pp. 363-373.
- ❖ THERRIEN J. M., « la notion de “conflit moral” selon B. Williams » in *Philosopher*, n°21, pp. 45-80.

#### **Ouvrages généraux :**

- ❖ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Trad. J. Barthélemy Saint-Hilaire, Col. Classiques de philosophie, Paris, LGF, 1992.
- ❖ BENTHAM Jérémy, *Introduction aux principes de la morale et de la législation* (1789), Paris, Vrin, 2011.
- ❖ BRISSON Luc (Dir.) *Platon œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008.
- ❖ CAMUS Albert, *La chute*, Paris, Gallimard, 1956.
- ❖ CANTO-SPERBER Monique, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, P.U.F. 2001.
- ❖ ÉPICURE, *Lettre et maximes*, Trad. Marcel Conche, Paris, P.U.F. 1990.
- ❖ FLANAGAN Owen, *psychologie morale et éthique*, Trad. S. Marnat, Paris, P.U.F., 1996.
- ❖ GAUTHIER David, *Morale et contrat : recherche sur les fondements de la morale*, Trad. S. champeau, Liège, Mardaga, 2000.
- ❖ HABERMAS Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, Paris Garnier-Flammarion, 1999.
- ❖ HABERMAS Jürgen, *Morale et Communication* (1983), trad. C. Bouchindhomme, Paris, Garnier-Flammarion, 1999.
- ❖ HARE Richard, *Moral thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- ❖ HOLBACH Paul-Henry T., *Le système de la nature*, Paris, Ed. Denis Diderot, 1770.



- ❖ HUME David, *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Vrin, 1987.
- ❖ HUME David, *Enquête sur les principes de la morale* (1751), Paris, Aubier, 1947.
- ❖ HUME David, *Traité de la nature humaine*, livre III : *la morale* Trad. P. Saltel, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.
- ❖ JOLIBERT B., *Morale et philosophie*, Paris, Harmattan, 2017.
- ❖ Kant Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Paris, P.U.F., 1965.
- ❖ Kant Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, (1785), Œuvres philosophiques, vol. II, Paris, Gallimard, 1985.
- ❖ Kant Emmanuel, *La métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu in œuvres philosophiques*, Trad. F. Alquié *et al.* Paris, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, vol. 3, 1986.
- ❖ Kant Emmanuel, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ?* Paris, Gallimard, Vol III, 1986.
- ❖ Kant Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?* Trad. J. M. Muglioni, Paris, Hatier, 2015.
- ❖ LARMORE Charles, *Patterns of moral complexity*: Cambridge University press, 1987.
- ❖ LARMORE Charles, *Modernité et morale*, Trad. C. Beauvillard, Paris, P.U.F., 1993.
- ❖ LULLE Raymond, *Livre de l'enseignement des enfants*, Paris, Klincksieck, 2005.
- ❖ METAYER Michel, *La morale et le monde vécu*, Montréal, Ed. Liber, 2001.
- ❖ MILL John S., *L'utilitarisme* (1861), Trad. G. Tanesse, Paris, Garnier-Flammarion, 1968.
- ❖ MOORE G.E. *La genèse de la philosophie analytique*, Paris, Méridiens, 1985.
- ❖ NAGEL Thomas, *Le point de vue de nulle part* (1986), Trad. S. Kronlund, Paris, Editions de l'Eclat, 1993.
- ❖ NAGEL Thomas, *Egalité et partialité* (1991), Trad. C. Beauvillard, Paris, P.U.F., 1994.
- ❖ NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, Trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1990.
- ❖ NIETZSCHE Friedrich, *La naissance de la tragédie* (1872), Trad. M. Harr *et al.* Paris, Gallimard, 1997.
- ❖ NIETZSCHE Friedrich, *Généalogie de la morale*, Trad. E. Blondel *et al.* Paris, Garnier-Flammarion, 2002.
- ❖ PLATON, *Apologie de Socrate*, Trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1997.
- ❖ PLATON, *La République*, Trad. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2002.
- ❖ PLATON, *Menon*, Trad. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1993.
- ❖ PUTNAM Hilary, *Le réalisme à visage humain* (1990), Trad. C. Tiercelin, Paris, Seuil, 1993.
- ❖ RAWLS John, *Théorie de la justice* (1971), Trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1997.

- ❖ RAWLS John, *Libéralisme politique* (1993), Trad. C. Audard, Paris, P.U.F., 1996.
- ❖ RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- ❖ ROMILLY Jacqueline, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès* Col. Livre de poche, n°479, Paris, De Fallois, 1988.
- ❖ ROUSSEAU Jean Jacques, *La nouvelle Héloïse* (1761), Gallimard, Paris, 1964.
- ❖ SANDEL Michael, *Le libéralisme et les limites de la justice* (1982), Trad. J.F. Spitz, Paris, Seuil, 1999
- ❖ SCHOPENHAUER Arthur, *Le fondement de la morale* (1841), Paris, Aubier 1978.
- ❖ SMITH Adam, *Théorie des sentiments moraux* (1759), Trad. M. Biziov *et al.* Paris, P.U.F. 1999.
- ❖ STATMAN Daniel (Dir.), *Moral luck*, New York, SUNY Press, 1993.
- ❖ WALZER Michael, *Pluralisme et démocratie*, Trad. J. Roman, Paris, Editions Esprit, 1997.

#### **Autres articles :**

- ❖ BARON M. « impartiality and friendship » in *Ethics*, vol. 101, 1991, pp. 836-857.
- ❖ BERTI Emilio, « Aristotle's practical philosophy in contemporary Anglo-American culture », in *From the Twilight of probability*, (Dir.) W. Shea et A. Spadafora, USA, Science history publications, pp. 125-136.
- ❖ COHON Rachel, « Are external reasons impossible », in *Ethics*, vol. 96, 1986, pp. 545-556.
- ❖ CONLY Sarah, « Utilitarianism and Integrity », in *Monist*, vol. 66, 1983, pp. 298-311.
- ❖ CONLY Sarah, « The Objectivity of Morals and the subjectivity of agents », in *American Philosophical Quarterly*, vol. 22, 1985, pp. 275-286.
- ❖ DARWALL Stephen, « Autonomist Internalism and the justification of morals », in *Noûs*, vol. 24, 1990, pp. 257-268.
- ❖ HABERMAS, « l'éthique de la discussion: explications », in *De l'éthique de la discussion*, Paris, Garnier-Flammarion, 1999, pp. 111-199.
- ❖ HUNYADI Marc, « Une question de point de vue », avant-propos à la trad. Fr. de Williams « *Une critique de l'utilitarisme* », p. i-vii.
- ❖ LEITER Brian, « Nietzsche and the morality critics », in *Ethics*, vol. 107, 1997, pp. 250-285.
- ❖ MAC INTYRE Alasdair, « How Moral agents became ghosts », in *Syntheses*, vol. 53, 1982, pp. 295-312.

- ❖ NAGEL Thomas, « l'éthique et la motivation humaine » [extrait de *The possibility of altruism* (Dir.) R. Ogien]. Trad. S. Kronlund, 1999, pp. 362-381.
- ❖ NAGEL Thomas, « La fortune morale », in *Questions mortelles*, Trad. P. Engel et C. Engel-Tiercelin, Paris, P.U.F. 1983, pp.151-166.
- ❖ RORTY Amélie, « les multiples visages de la moralité », Trad. M. Garandeanu in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 99, 1994, pp. 205-221.

#### **Dictionnaire :**

- ❖ CANTO-SPERBER Monique (Dir.) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 3<sup>e</sup> éd. Augmentée, Paris, P.U.F. 2001.



- ❖ Bélanger, M. (2005). Compte rendu de [*Une éthique sans point de vue moral : la pensée éthique de Bernard Williams*, d'André Duhamel, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003, 195 p.] *Politique et Sociétés*, 24(1), 111–115. <https://doi.org/10.7202/011499ar> consulté le 15 Juillet 2021 à 16h31.
- ❖ Krystkowiak Vivien. L'utilitarisme à l'épreuve de la philosophie contemporaine de l'action. Philosophie. Université Paris-Est, 2020. Français. NNT : 2020PESC2089. tel-03391684 <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-03391684> consulté le 25 Mai 2022 à 15h23.

# TABLE DE MATIÈRES

<b>SOMMAIRE</b> .....	i
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	iii
<b>RÉSUMÉ</b> .....	iv
<b>ABSTRACT</b> .....	v
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE</b> .....	1
<b>PREMIÈRE PARTIE : L'INFLUENCE DES SYSTÈMES ÉTHIQUES ANTIQUE ET MODERNE SUR LA PENSÉE WILLIAMSIENNE ET SA CRITIQUE À LEUR ÉGARD</b> .....	7
<b>INTRODUCTION PARTIELLE</b> .....	8
<b>CHAPITRE I :LA CONCEPTION DU SYSTÈME ÉTHIQUE ANTIQUE ET SON INFLUENCE SUR LA PENSÉE WILLIAMSIENNE</b> .....	9
<b>I. LA CONCEPTION ÉTHIQUE PLATONICIENNE</b> .....	10
<b>II. LA VISION ÉTHIQUE ARISTOTÉLICIENNE</b> .....	14
<b>III. L'ÉTHIQUE ÉPICURIENNE ET STOÏCIENNE</b> .....	17
<b>3.1. La vision épicurienne</b> .....	17
<b>3.2. La vision stoïcienne</b> .....	21
<b>CHAPITRE II : L'UTILITARISME ET LE DÉONTOLOGISME DES TEMPS DES LUMIÈRES ET LEUR INFLUENCE SUR LA PENSÉE DE WILLIAMS</b> .....	24
<b>I. L'UTILITÉ ET LE CONSÉQUENTIALISME : BENTHAM ET STUART MILL</b> 24	
<b>1.1. Bentham et l'utilitarisme eudémoniste</b> .....	25
<b>1.2. John Stuart Mill et l'utilitarisme de l'intérêt de la majorité</b> .....	27
<b>II. LE SYSTÈME ÉTHIQUE KANTIEN ET SON INFLUENCE : LE DÉONTOLOGISME</b> .....	29
<b>2.1. La morale du Devoir</b> .....	31
<b>2.2. L'autonomie et la liberté</b> .....	34
<b>2.3. La loi de nature et loi morale</b> .....	35
<b>2.4. Le respect</b> .....	38
<b>2.5. Le Formalisme</b> .....	41
<b>III. DÉMARCATIION ENTRE LIBÉRALISME WILLIAMSIEN ET SYSTÈMES ÉTHIQUES MODERNES</b> .....	42
<b>3.1. Moralité et intégrité : la question de Socrate et le problème de la réflexion</b> ..	42
<b>3.2. Critique de l'Utilitarisme et du Conséquentialisme</b> .....	45
<b>3.3. Critique du kantisme et du déontologisme</b> .....	48

3.4. Moralité, projet et aliénation .....	50
CONCLUSION PARTIELLE.....	53
<b>DEUXIÈME PARTIE : UNE ÉTHIQUE SANS POINT DE VUE MORAL :     OUVERTURE ET FONDEMENT DU LIBÉRALISME WILLIAMSIEN DE LA     MORALE.....</b>	<b>54</b>
INTRODUCTION PARTIELLE.....	55
CHAPITRE III : UNE ÉTHIQUE SANS POINT DE VUE MORAL .....	56
I. RAISONS INTERNES ET NÉCESSITÉ PRATIQUE.....	56
1.1. L’internalisme williamsien : les raisons internes et les raisons externes .....	56
1.2. La nécessité pratique et l’incapacité morale .....	59
1.3. Le Paradoxe .....	61
II. LE CARACTÈRE : UNE IDENTITÉ INCERTAINE.....	63
2.1. L’individuation par le Bien .....	64
2.2. L’individuation par le caractère .....	65
2.3. Le paradoxe .....	67
III. LA RESPONSABILITÉ ET LA FORTUNE .....	69
3.1. Le volontaire et la honte .....	70
3.2. La fortune et le blâme .....	72
IV. L’EXIGENCE THUCYDIDIÈNE .....	74
4.1. Naturalisme et Généalogie .....	74
4.2. La normativité dans une éthique sans point de vue moral.....	77
a. L’hétérogénéité de la morale.....	77
b. Non-impérativité de la morale .....	79
c. L’hétéronomie de la morale.....	80
CHAPITRE IV: ENTRE LIBÉRALISME, PLURALISME ET NÉCESSITÉ .....	82
I. LA VIE ÉTHIQUE INDIVIDUELLE ET LA MODERNITÉ POLITIQUE .....	83
1.1. Personnalité morale et personnalité politique.....	83
1.2. La division sociale du travail normatif .....	85
1.3. Vers un « libéralisme éthique » ?.....	87
II. CONSERVATISME MORAL ET CRITIQUE SOCIALE.....	90
2.1. L’objection moderniste.....	90
2.2. Pratique locale et réflexion générale .....	92
2.3. Le conservatisme moral : nécessité ou dilemme ?.....	94
2.4. La critique immanente .....	97
III. L’IDÉE D’UNE POLITIQUE NIETZSCHÉENNE.....	99
3.1. Pouvoir, pluralisme et identité.....	100
3.2. La justice sociale, arbitraire de la chance et de la nécessité.....	102
CONCLUSION PARTIELLE.....	105

<b>TROISIÈME PARTIE : ACTUALISATION DE LA PENSÉE ÉTHIQUE WILLIAMSIENNE</b> .....	107
<b>INTRODUCTION PARTIELLE</b> .....	108
<b>CHAPITRE V : L'ÉTHIQUE ET LE BESOIN DE LA PHILOSOPHIE</b> .....	109
<b>I. LE DILEMME DU THÉORICIEN</b> .....	110
1.1. La double nature de la critique de l'impersonnalité.....	110
1.2. « Déflation » et normativité faible .....	112
1.3. Une position incontournable .....	115
<b>II. LE SCEPTICISME ET LE REJET DE LA THÉORIE</b> .....	116
2.1. La réflexion devrait-elle inclure la théorie ? .....	116
2.2. Critique de l'autorité de la théorie .....	117
2.3. Problèmes hégéliens et modernité .....	123
<b>CHAPITRE VI : PHILOSOPHIE, VIE ÉTHIQUE ET LITTÉRATURE : VERS LES LIMITES DE LA PHILOSOPHIE ?</b> .....	124
<b>I. LE RISQUE DE DÉRIVE PERSPECTIVISTE : PHILOSOPHIE ET EXPRESSION DE LA PERSONNALITÉ</b> .....	124
<b>II. LE PROBLÈME DE STYLE</b> .....	128
<b>III. VIE ÉTHIQUE ET LITTÉRATURE</b> .....	132
<b>CONCLUSION PARTIELLE</b> .....	135
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE</b> .....	138
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	144