

LES ATELIERS DE L'ÉTHIQUE

VOLUME 3 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2008

LA REVUE DU CREUM



CENTRE DE RECHERCHE EN ÉTHIQUE
DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

UNE REVUE MULTI-
DISCIPLINAIRE SUR LES
ENJEUX NORMATIFS DES
POLITIQUES PUBLIQUES ET
DES PRATIQUES SOCIALES.

2

VOLUME 3 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2008

A MULTIDISCIPLINARY
JOURNAL ON THE
NORMATIVE CHALLENGES
OF PUBLIC POLICIES
AND SOCIAL PRACTICES.

ISSN 1718-9977

COMITÉ ÉDITORIAL/EDITORIAL COMMITTEE

Direction :

Martin Blanchard, CRÉUM (martin.blanchard@umontreal.ca)

Charles Blattberg, CRÉUM

Rabah Bousbaci, CRÉUM

Ryoa Chung, CRÉUM

Peter Dietsch, CRÉUM

Francis Dupuis-Déri, Université du Québec à Montréal

Geneviève Fuji Johnson, CRÉUM

Axel Gosseries, Université de Louvain-la-Neuve

Béatrice Godard, CRÉUM

Joseph Heath, Université de Toronto

Mira Johri, CRÉUM

Julie Lavigne, Université du Québec à Montréal

Robert Leckey, Université McGill

Christian Nadeau, CRÉUM

Wayne Norman, CRÉUM

Christine Tappolet, CRÉUM

Luc Tremblay, CRÉUM

Daniel Marc Weinstock, CRÉUM

Bryn Williams-Jones, CRÉUM

NOTE AUX AUTEURS

Un article doit compter de 10 à 20 pages environ, simple interligne (Times New Roman 12). Les notes doivent être placées en fin de texte. L'article doit inclure un résumé d'au plus 200 mots en français et en anglais. Les articles seront évalués de manière anonyme par deux pairs du comité éditorial.

Les consignes aux auteurs se retrouvent sur le site de la revue (www.creum.umontreal.ca). Tout article ne s'y conformant pas sera automatiquement refusé.

GUIDELINES FOR AUTHORS

Papers should be between 10 and 20 pages, single spaced (Times New Roman 12). Notes should be placed at the end of the text. An abstract in English and French of no more than 200 words must be inserted at the beginning of the text. Articles are anonymously peer-reviewed by members of the editorial committee.

Instructions to authors are available on the journal website (www.creum.umontreal.ca). Papers not following these will be automatically rejected.



Vous êtes libres de reproduire, distribuer et communiquer les textes de cette revue au public selon les conditions suivantes :

- Vous devez citer le nom de l'auteur et de la revue
- Vous ne pouvez pas utiliser les textes à des fins commerciales
- Vous ne pouvez pas modifier, transformer ou adapter les textes

Pour tous les détails, veuillez vous référer à l'adresse suivante :
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>

You are free to copy and distribute all texts of this journal under the following conditions:

- You must cite the author of the text and the name of the journal
- You may not use this work for commercial purposes
- You may not alter, transform, or build upon this work

For all details please refer to the following address:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>

NUMÉRO THÉMATIQUE SUR AMITIÉS ET PARTIALITÉ EN ÉTHIQUE
THEMATIC ISSUE ON FRIENDSHIPS AND PARTIALITY IN ETHICS

TABLE DES MATIÈRES

}

VOLUME 3 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2008

TABLE OF CONTENTS

| | | |
|-------|--------------------------------------------------------------------|--------------------|
| 4-6 | INTRODUCTION..... | Christine Tappolet |
| 7-16 | LA SCHIZOPHRÉNIE DES THÉORIES ÉTHIQUES CONTEMPORAINES..... | Michael Stocker |
| 17-40 | L'ALIÉNATION, LE CONSÉQUENTIALISME ET LES EXIGENCES DE LA MORALE.. | Peter Railton |
| 41-51 | LA PARTIALITÉ PAR LES PROJETS..... | Sarah Stroud |
| 52-60 | THE PSYCHOLOGY OF EXCLUSIVITY..... | Troy Jollimore |
| 61-69 | FRIENDSHIP AND THE GROUNDS OF REASONS..... | Diane Jeske |
| 70-79 | DOES FRIENDSHIP GIVE US NON-DERIVATIVE PARTIAL REASONS?..... | Andrew Reisner |
| 78-89 | SELF-OTHER ASYMMETRY..... | Ruwen Ogien |

INTRODUCTION

NUMÉRO DIRIGÉ PAR
CHRISTINE TAPPOLET
GUEST EDITOR

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Il n'y a pas besoin de faire appel à des études empiriques approfondies pour conclure que nous sommes très spontanément, et sans doute assez naturellement, portés à favoriser nos proches, qu'il s'agisse des membres de notre famille (au sens étroit et biologique ou au sens social et plus étendu du terme), ou encore de nos partenaires amoureux, de nos amis, de nos collègues, de nos concitoyens ou de nos compatriotes. Ce traitement de faveur se remarquera concrètement dans la manière dont nous disposons de nos biens. Mais il pourra aussi se manifester par un biais au niveau théorique. Nous sommes en effet enclins à maintenir, parfois contre vents et marées, une opinion favorable à l'égard non seulement de nous-mêmes, mais de nos proches. Une étude assez instructive montre d'ailleurs qu'après peu de temps, les membres d'équipes formées arbitrairement font preuve de partialité épistémique envers les membres de cette équipe, les jugeant posséder plus de qualités que ceux de l'équipe adverse¹. Cette étude n'est pas sans rappeler le fait que la plupart des personnes considérées comme psychologiquement saines se considèrent comme ayant plus de qualité que la moyenne des gens, alors que les personnes déprimées auraient tendance à juger qu'ils sont dans la moyenne, quelque chose qui est évidemment vrai la plupart du temps².

La question qui se pose est celle du rapport entre ces faits et ce qui devrait être le cas, ce que nous devrions faire. Plus précisément, dans quelle mesure la partialité envers nos proches est-elle a) inévitable pour des êtres comme nous, b) nécessaire pour maintenir des relations d'intimité, et surtout c) moralement ou éthiquement acceptable ?

Sans trop exagérer, on peut affirmer qu'avant les textes séminaux de Bernard Williams³ et de Michael Stocker⁴, la partialité envers nos proches était jugée hautement suspecte. Le point de vue moral était considéré comme allant de pair avec un idéal d'impartialité. Toute partialité se voyait condamnée comme étant incompatible avec ce qui est moralement exigé de nous. Du moment que l'on accepte le principe selon lequel «devoir» implique «pouvoir», cette condamnation implique que les agents que nous sommes, dotés d'une psychologie humaine, peuvent être impartiaux. De plus, s'il se trouve que la partialité est nécessaire, l'existence même des relations d'intimités, la condamnation de la partialité équivaut à une condamnation de ces relations. Ce serait peut-être le prix à payer pour se conformer aux exigences morales.

Cette façon de voir les choses a fait l'objet de vigoureuses critiques à partir des années soixante-dix⁵. Faisant un important pas de plus par rapport à la critique Rawlsienne de l'utilitarisme, selon laquelle cette doctrine ne tient pas compte du fait que nous sommes des personnes différentes⁶, Williams fait de la remise en question de l'idéal d'impartialité le cœur de sa critique de l'utilitarisme, mais aussi de l'approche kantienne. Dans les propres termes de Williams :

«A un homme qui a un tel projet fondamental, l'utilitarisme demandera d'abandonner ce que ce projet implique, dans un contexte donné, simplement si cela entre en conflit avec ce qu'il est censé faire en tant qu'agent impersonnel au service de l'utilité globale, une fois prises en compte toutes les données pertinentes. Il s'agit là d'une exigence absurde. Mais l'analyse kantienne, si elle est plutôt plus pertinente, ne l'est pas encore assez. Car, pour elle, la morale impartiale, si le conflit surgit vraiment, doit l'emporter ; or cela ne peut pas raisonnablement être exigé de l'agent. Il peut y avoir un moment où il n'est pas du tout raisonnable pour quelqu'un d'abandonner, au bénéfice d'un bien impartial régissant le monde des agents moraux, une chose qui conditionne le fait qu'il éprouve un intérêt quelconque à appartenir à un tel monde. Une fois qu'on a mesuré ce qui est impliqué par le fait d'avoir une personnalité, on comprend que les kantien ignorent la personnalité afin de pouvoir donner la prééminence aux exigences de la morale impartiale, et cela précisément sera une raison de trouver inadéquate leur façon de prendre en compte la dimension individuelle.⁷»

Les principales théories morales que nous connaissons nous demanderaient de faire un sacrifice que rien ne pourrait justifier, puisqu'elles menaceraient la possibilité même de mener une vie douée de sens⁸.

5

Comme Stocker le soutient dans le texte dont nous publions la traduction ici⁹, une difficulté connexe qui accable des théories éthiques « modernes », provient de ce que ces dernières ne permettent pas de concilier nos motivations les plus naturelles et les plus admirables (comme celles d'aider un ami), d'une part, et les raisons d'agir postulées par les théories morales, d'autre part. Ces théories provoqueraient un abîme infranchissable entre nos motivations et nos raisons d'agir, que Stocker n'hésite pas à qualifier de « schizophrénie ». En bref, ces critiques de l'impartialité visent à établir que la partialité envers nos proches, qu'elle soit inévitable ou non, serait nécessaire pour maintenir des relations d'intimité, de sorte que toute condamnation morale de ce genre de partialité témoignerait plus de l'échec de la théorie morale dont dérive la condamnation, que de difficultés inhérentes à la partialité.

Les tentatives de sauvegarder ces théories, et notamment le conséquentialisme, ne se sont pas fait attendre. Nous publions ici la traduction de la plus célèbre d'entre elles, celle de Peter Railton¹⁰. En bref, Railton suggère qu'il faut

distinguer entre a) ce qu'une théorie morale recommande au niveau du mode de prise de décision et b) ce qu'elle propose comme critère pour évaluer les actions du point de vue moral. Une personne pourrait ainsi avoir toutes les motivations requises par l'amour et par l'amitié, tout en restant un bon conséquentialiste, voire un bon kantien, dans le sens que ses actions correspondrait au critère moral pertinent.

La traduction de ces deux articles classiques est suivie par cinq contributions originales. Dans son texte, Sarah Stroud présuppose que les conclusions des partisans de la partialité sont correctes pour examiner la question de savoir ce qu'impliquerait exactement la partialité envers nos proches. Troy Jollimore s'intéresse aux relations que nous entretenons avec nos proches. Il soutient que les relations d'amour et d'amitié requièrent une sorte d'aveuglement qui s'assimile à la notion McDowellienne (et difficilement traduisible) de « silencing » des raisons : certaines considérations doivent être réduites au silence plutôt que d'être considérées comme des raisons d'agir. Diane Jeske prend elle aussi parti en faveur de la partialité. Elle se base sur une analyse de la notion de raison pour montrer que toutes nos raisons sont, en fin de compte, égo-centriques. Tentant de sauvegarder l'idéal d'impartialité, Andrew Reisner compare quand à lui les raisons épistémiques aux raisons pratiques. Il conclut, peut-être un peu à contrecœur, que rien n'empêche, du point de la structure même des raisons, que l'on postule des raisons partiales. Le débat doit avoir lieu ailleurs, au niveau de l'éthique normative. Finalement, Ruwen Ogien examine le rapport entre l'impartialité et l'éthique dite *minimale* qu'il préconise, selon laquelle c'est uniquement envers autrui que nous avons des devoirs moraux. Il soutient qu'un des atouts de son approche est qu'elle permet de concilier l'impartialisme envers autrui, tout en maintenant en place l'asymétrie communément acceptée entre soi et autrui, selon laquelle le mal fait à soi-même n'a pas le même statut que le mal fait à autrui.

La question du statut moral de la partialité en éthique, qu'il s'agisse de favoriser nos proches, ou bien de défavoriser activement ceux que l'on considère comme ennemis ou simplement lointains, soulève des questions méta-éthiques délicates, mais elle est aussi au cœur des débats en éthique normative. Après tout, quand on se demande ce qu'il faudrait faire, ou en tous cas, ce qu'il faudrait faire du point de vue moral ou éthique, on se demande souvent quelle est la part du gâteau qui nous revient, à nous, ou encore à nous et à nos proches, et quelle est celle qui devrait être laissée à autrui. Ce n'est pas étonnant, dès lors, que la question de la partialité continue à faire couler beaucoup d'encre. Ce qui est toujours mieux que de faire couler autre chose, en principe.

BIBLIOGRAPHIE

- Flanagan, Owen, *Varieties of Moral Personality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991, traduction par Sophie Marnat, *Psychologie morale et éthique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- Ogien, Ruwen et Christine Tappolet, *Les concepts de l'éthique*, Paris, La Découverte, à paraître.
- Pettit, Philip, « Conséquentialisme et psychologie morale », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 99, 1994, 223-44.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, traduction Catherine Audard, *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil, 1987.
- Sherif M., O. J. Harvey, B. J. White, W. R. Hood, et C. W. Sherif, *Intergroup Conflict and Cooperation: The Robbers Cave Experiment*. Norman, University of Oklahoma Book Exchange, 1961.
- Stocker, Michael, « The Schizophrenia of Modern Ethical Theories », *The Journal of Philosophy*, vol. 73, no 14, *On Motives and Morals*, vol. 12, 1976, pp. 453-456, traduction dans le présent volume.
- Taylor, Shelley E. et Jonathan Brown, « Illusion and Well-Being: a Social Psychological Perspective on Mental Health », *Psychological Bulletin*, vol. 103, pp. 193-210.
- Williams, Bernard A. O., *A Critique of Utilitarianism*, in J. J. C. Smart et Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, traduction Hughe Poltier, *Utilitarisme. Le pour et le contre*, Genève, Labor et Fides, 1997.
- Williams, Bernard O. A., « Persons, Character and Morality », in *Moral luck: philosophical papers, 1973-1980*, New York, Cambridge University Press, 1981, traduction Jean Lelaidier dans *La fortune morale : moralité et autres essais*, Paris, PUF, 1994.
- Wolf, Susan, « Moral Saints », *The Journal of Philosophy*, vol. 79, no 8, pp. 419-439.

NOTES

- 1 Sherif et al., cité dans Flanagan, 1991, pp.310-311.
- 2 Taylor et Brown, Flanagan, 1991, pp.322-323.
- 3 Williams, 1973 et 1976.
- 4 Stocker, 1976, traduit dans le présent volume, pp. 7-16.
- 5 Voir Williams, 1973 et 1976; Stocker, 1976, traduit ici, pp. 7-16. Voir aussi Susan Wolf, 1982, pour une critique supposément dévastatrice de la personne parfaitement morale.
- 6 Rawls, 1971.
- 7 Williams, 1994, pp. 244-245.
- 8 On considère en général que cette objection est une version de l'objection dite de l'exigence exagérée (demandingness objection). Voir Ogien et Tappolet, à paraître, pour une tentative de répondre à cette objection.
- 9 Stocker, « La schizophrénie des théories éthiques contemporaines », ce volume, pp. 7-16.
- 10 Railton, « L'Aliénation, le conséquentialisme et les exigences de la morale », ce volume pp. 7-16; Voir aussi Pettit, 1994 pour une approche apparentée.

LA SCHIZOPHRÉNIE DES THÉORIES ÉTHIQUES CONTEMPORAINES*

MICHAEL STOCKER
SYRACUSE UNIVERSITY

Parution originale sous le titre «The Schizophrenia of Modern Ethical Theories», *The Journal of Philosophy*, vol. 73, no 14, On Motives and Morals. (August 12, 1976), pp. 453-456. Traduit par Julien Corriveau, révisé par Christine Tappolet. Nous aimerions remercier Michael Stocker pour avoir relu cette traduction.

Les théories éthiques modernes, sauf peut-être certaines exceptions notables, traitent uniquement de raisons, de valeurs, de ce qui justifie. Elles ne considèrent pas les motifs ni les structures motivationnelles et les contraintes de la vie éthique. Ceci ne constitue pas simplement une lacune, mais fait en sorte que ces théories échouent en tant que théories éthiques, comme je le défendrai dans cet article. Je tenterai aussi de m'acquitter de deux tâches corollaires : exposer certaines contraintes imposées par la motivation aux théories éthiques et faire progresser notre compréhension de la relation entre raison et motif.

Un des signes d'une vie bonne est l'harmonie entre nos motifs d'une part et nos raisons, valeurs et justifications d'autre part. Le fait de ne pas être motivé par les valeurs d'autrui – c'est-à-dire ce qui est généralement considéré comme bon, agréable, juste [*right*], beau, etc. – témoigne d'une maladie de l'esprit. De même, le fait de ne pas accorder de valeur à ce qui nous motive témoigne aussi d'une maladie de l'esprit. Cette maladie, ou ces maladies, peuvent à juste titre être appelées *schizophrénie morale*, puisqu'elles consistent en une séparation entre nos motifs et nos raisons. (À partir de ce point, « raisons » renvoie aussi à « valeurs » et « justifications ».)

Une forme extrême d'une telle schizophrénie est caractérisée, d'un côté, par le fait que l'on soit motivé par ce que l'on considère comme mauvais, dommageable, laid, humiliant ; d'un autre côté, par le fait d'être dégoûté, horrifié, consterné par ce qu'on est motivé à faire. De tels cas sont peut-être rares. Mais la forme plus modeste de schizophrénie qui sépare raisons et motifs ne l'est pas, comme en témoignent plusieurs exemples de faiblesse de la volonté, d'indécision, de culpabilité, de honte, de duperie de soi, de rationalisation et de mécontentement de soi.

Minimalement, nous devrions être motivés par nos valeurs les plus importantes et nous devrions accorder de la valeur à l'objet de nos principaux motifs. Nous le devrions, plus précisément, si nous allons mener une bonne vie. Comme nous l'avons dit, une telle harmonie est le signe d'une vie bonne. De fait, on pourrait se demander si la vie humaine – bonne ou mauvaise – est possible sans une telle forme d'intégration.

Cependant, il ne s'agit pas là d'affirmer que, dans tous les cas, rechercher une telle harmonie est ce qu'il y a de meilleur. Il est préférable pour nous que les despotes imbus d'eux-mêmes se sentent contraints par leur éducation morale; préférable, en fait, à ce qu'ils adoptent les raisons liées à leurs motifs. Si Eichman n'avait pas été motivé à faire ce qu'il pensait devoir faire, ses victimes, et le monde entier, s'en seraient porté beaucoup mieux¹.

Il ne s'agit pas de dire qu'une telle harmonie est nécessaire ou même particulièrement propice à l'atteinte de ce qui a de la valeur dans chaque secteur d'activité humaine, puisque souvent, ce n'est pas le cas. Par exemple, nos motivations à réparer un pneu plat manquent largement de pertinence pour nous faire reprendre la route. (Dans la plupart des cas, il n'est même pas nécessaire d'accorder de la valeur au résultat visé.)

Il n'est même pas non plus question d'affirmer que dans tout domaine «moralement significatif» une telle harmonie soit nécessaire ou même particulièrement propice à l'atteinte de ce qui a de la valeur. Plusieurs activités moralement significatives, comme nourrir les personnes malades, peuvent être bien réalisées quels que soient les motifs. En outre, comme le défend Ross – parfois avec Mill – pour une grande partie de l'éthique, il n'y a simplement pas de question philosophique portant sur l'harmonie ou l'absence d'harmonie entre les motifs et les valeurs: on peut faire ce qui est juste, obligatoire, son devoir peu importe les motifs qui nous poussent à agir ainsi. Si nous avons le devoir de respecter une promesse, ce devoir sera accompli, que ce soit par respect pour le devoir, par peur de perdre sa réputation, etc. La question de la motivation n'est pas pertinente en ce qui concerne le juste, l'obligatoire et le devoir.

Malgré le caractère très discutabile de ce point de vue en ce qui a trait au juste, à l'obligatoire et au devoir, au moins deux problèmes persistent. Le premier est que même ici, il est question d'harmonie. Quelle sorte de vie mènerait une personne qui accomplirait ses obli-

gations sans jamais, ou presque, le vouloir? Deuxièmement, le juste, l'obligatoire et le devoir ne représentent qu'une partie - en fait, une petite partie, austère et minime - de l'éthique. Il y a aussi tout le domaine des valeurs accordées aux relations et activités personnelles et interpersonnelles; en plus de celui de la bonté morale [*moral goodness*], du mérite et de la vertu. Dans les deux cas, le motif constitue une partie essentielle de ce qui a de la valeur; dans les deux cas, l'harmonie entre raison et motif est nécessaire à la réalisation des valeurs.

Pour cette raison, et pour celle selon laquelle une telle harmonie est le signe d'une vie bonne, tout théorie ignorant cette harmonie le fait à ses risques et périls. Toute théorie rendant difficile ou excluant une telle harmonie nécessite, si elle n'est pas condamnée, une importante et puissante défense. Je tenterai maintenant de démontrer que les théories éthiques contemporaines – celles qui sont le plus importantes dans le monde philosophique anglo-saxon – rendent une telle harmonie impossible.

CRITIQUE DES ÉTHIQUES CONTEMPORAINES

Une réflexion sur la complexité et l'ampleur de notre vie morale ainsi que sur ce qui a de la valeur nous montre que les théories éthiques récentes se sont concentrées de manière exagérée sur le devoir, le juste et l'obligation². Cette erreur – ou cet excès d'attention – n'aurait pu être tolérée si ce n'était de l'erreur consistant à éviter de traiter des motifs ou de la relation des motifs aux valeurs dans les théories morales. (Il est aussi vrai, ainsi, que la première erreur soutient et explique la seconde.) La deuxième erreur représente un défaut des théories éthiques contemporaines beaucoup plus sérieux qu'un excès d'attention: elles exigent une schizophrénie entre raison et motif dans des domaines de valeurs cruciaux et omniprésents, ou ne nous permettent, à l'inverse, que d'accéder à l'harmonie d'une vie morale appauvrie, une vie profondément déficiente du point de vue de la valeur. Il est impossible pour des personnes morales, c'est-à-dire des personnes qui accomplissent ce qui a de la valeur, d'agir selon ces théories éthiques de manière à ce qu'elles incluent leurs motifs. Les personnes qui laissent ces théories constituer leurs motifs auront, pour cette raison, une vie qui aura un sérieux manque du point de vue de la valeur.

Ces théories sont, par conséquent, doublement déficientes. Elles échouent en tant que théories éthiques en rendant impossible pour une personne l'accomplissement du bien de manière intégrée. En tant que théories de l'esprit traitant de raisons et de motifs, de la vie et de l'activité humaine, elles échouent non seulement en nous plaçant dans une position psychologiquement inconfortable, difficile ou même intenable, mais aussi en nous rendant nous-mêmes, de même que nos vies, essentiellement fragmentés et incohérents.

La forme d'absence d'harmonie que j'ai en tête peut être mise en évidence en considérant un problème concernant les égoïstes, et plus particulièrement les égoïstes hédonistes. L'amour, l'amitié, la sympathie et la communauté³ sont de sources importantes de plaisir personnel. Mais de tels égoïstes peuvent-ils obtenir ces plaisirs ? Je ne le crois pas – tant qu'ils adhèrent au motif du plaisir personnel.

La raison n'en est pas que les égoïstes seraient incapables de se rassembler et de décider, en quelque sorte, d'entrer dans une relation amoureuse. Ils le peuvent assurément (en laissant de côté les problèmes non pertinents à propos du fait de décider de faire une telle chose.) Ils peuvent aussi faire les différentes choses escomptées leur apporter un tel plaisir : avoir des discussions absorbantes, faire l'amour, manger des repas délicieux, voir des films intéressants, et ainsi de suite.

Néanmoins, quelque chose manque nécessairement à ce genre de vie : l'amour. Car il est essentiel au concept de l'amour que l'on se soucie de l'être aimé, qu'on soit prêt à agir par égard pour lui. Plus fortement, on doit se soucier de la personne aimée et agir par égard pour elle comme but final ; l'être aimé, ou bien son bien-être ou ses intérêts, doivent être le but final de notre préoccupation et de nos actions.

Dans la mesure où ma considération pour toi – ou même ma tentative de te rendre heureux ou heureuse – provient de mon désir de mener une vie tranquille, une vie personnellement plaisante pour moi, je n'agis pas par égard pour toi. Bref, dans la mesure où j'agis de différentes manières envers toi dans le but ultime d'obtenir du plaisir personnel – ou, plus généralement, du bien –, je n'agis pas par égard pour toi.

Quand on y pense de cette manière, on peut avoir une idée de la raison pour laquelle l'égoïste est souvent réputé comme étant essentiellement solitaire. L'égoïste ne se préoccupe fondamentalement que des relations externes avec les autres, relations où, sauf pour leurs

effets sur soi, une personne n'est pas différente, ni n'est plus importante, précieuse, ou chère pour soi, que toute autre personne ou même que toute autre chose. Les individus en tant que tels ne sont pas importants, seuls le sont les effets qu'ils ont sur nous ; ces individus sont essentiellement remplaçables, puisque n'importe quelle chose ayant les mêmes effets ferait l'affaire. Et je suggère que cela est intolérable au niveau personnel. Se percevoir ainsi, ou croire qu'une personne que l'on aime nous perçoit ainsi, est intolérable. Et pour des raisons conceptuelles ainsi que psychologiques, cela est incompatible avec l'amour.

On pourrait suggérer qu'il est plutôt insignifiant d'avoir un amour de la sorte. Mais cela représenterait une grave erreur. L'amour dont on parle n'est pas simplement l'amour romantique, au sens moderne, ou l'amour sexuel. Il s'agit aussi de l'amour entre les membres d'une famille, celui que nous ressentons envers nos amis les plus proches, etc. Quel genre de vie auraient des personnes qui ne se soucieraient jamais d'autrui, sauf comme un moyen de servir leurs propres intérêts ? Et quel genre de vie auraient des personnes qui prendraient pour acquis que personne ne les aime pour elles-mêmes, mais seulement pour la façon dont elles servent les intérêts d'autrui ?

Tout comme la notion de faire quelque chose par égard pour autrui, ou celle de se soucier d'une personne par égard pour elle, est essentielle à l'amour, elle est aussi essentielle à l'amitié ainsi qu'à toutes les relations affectives. Sans cela, nous pourrions au mieux entretenir des relations bonnes et amicales. Et, de la même façon, l'affection [*caring*] et le respect sont essentiels à la sympathie et à la communauté.

Avant de poursuivre, comparons cette critique de l'égoïsme à une critique plus conventionnelle. Ma critique va comme suit : les égoïstes hédonistes font de leur propre plaisir la seule justification de leurs actions, activités et manières de vivre ; ils devraient reconnaître que l'amour, l'amitié, la sympathie et la communauté sont parmi les plus grands plaisirs (ou sources de plaisir). Ainsi, ils ont de bonnes raisons, de leur point de vue, d'entrer dans de telles relations. Mais ils ne peuvent agir de la manière que requiert l'obtention de ces plaisirs, ces biens considérables, s'ils agissent suivant leurs motifs de plaisir personnel. Ils ne peuvent agir par égard pour tel être aimé, tel ami, etc. ; par conséquent, ils ne peuvent aimer, avoir des amis ou être l'ami de quelqu'un, etc. Pour atteindre ces grands biens personnels, ils doivent abandonner leur motif égoïste. Ils ne peuvent incar-

ner leurs raisons dans leurs motifs. Leurs raisons et leurs motifs rendent leur vie schizophrénique.

La critique traditionnelle adressée aux égoïstes est qu'ils ne peuvent tout simplement pas atteindre de tels biens non égoïstes ; que leur ligne de conduite les empêche, par principe, de s'engager auprès des autres de manière pertinente ; et ainsi de suite. Cette critique n'est pas explicitement correcte. Car il n'y a peut-être rien d'incohérent à ce que les égoïstes adoptent une stratégie leur permettant d'oublier, en quelque sorte, qu'ils sont égoïstes ; un principe leur permettant et même les encourageant à développer des objectifs et des motifs tels que se préoccuper des autres par égard pour eux. En fait, comme il a souvent été soutenu, un égoïste judicieux aurait exactement cette conduite.

Plusieurs questions devraient être adressées à cette position : est-ce qu'une personne ainsi transformée serait toujours un égoïste ? Est-il important, pour défendre l'égoïsme, que la personne demeure un égoïste ? Ou est-il seulement important que la personne vive d'une façon qui serait approuvée par un égoïste ? Il est, bien entendu, essentiel à la transformation de la personne, par laquelle elle passe des motifs égoïstes aux soucis pour les autres, que cette personne-comme-égoïste perde le contrôle conscient d'elle-même. Cela soulève la question à savoir si de telles personnes seront capables de vérifier et d'observer comment leur soi transformé progresse dans l'atteinte des objectifs approuvés par l'égoïsme. Auront-elles un réveille-matin mental les tirant de leur transformation non égoïste une fois de temps en temps, pour leur permettre de refaçonner ces transformations si elles ne reçoivent pas assez de plaisir personnel – ou, plus généralement, assez de bien ? Je suppose que cela ne serait pas impossible. Mais cela ne ressemble guère à une vie idéale, ni même une vie très satisfaisante. Il est déjà difficile d'avoir une personnalité privée qu'on doit cacher aux autres ; imaginez avoir une personnalité que vous devez cacher à (d'autres parties de) vous-même. Tout de même, cela peut être possible. Si c'est le cas, alors il semble que les égoïstes pourraient être en mesure de résister à cette seconde critique. Mais cela n'affecte pas ma critique : ils seront incapables d'incarner leurs raisons dans leurs motifs ; ils auront à mener une vie bifurquée, schizophrénique pour accomplir ce qui est bien.

On pourrait concevoir cela comme un défaut appartenant seulement aux théories éthiques comme l'égoïsme. Mais considérons ces formes d'utilitarisme qui soutiennent qu'un acte est juste, obligatoire,

etc., si et seulement s'il est optimal en termes de plaisir et de douleur (ou en attentes pondérées de plaisir et de douleur). Une telle conception soutient que la seule bonne raison pour agir est l'opposition plaisir/douleur, et donc elle devrait accorder une grande valeur à l'amour, l'amitié, la sympathie et la communauté. Supposons maintenant que vous concrétisiez cette raison utilitariste comme le motif de vos actions et pensées envers quelqu'un. Quelle que soit la relation que vous avez avec cette personne, ce n'est nécessairement pas de l'amour (ni de l'amitié, de l'affection, de la sympathie ou de la communauté). La personne que supposément vous aimez ne suscite pas vos actions et vos pensées pour ce qu'elle est, mais plutôt en tant que source de plaisir.

Le problème n'est pas seulement que le plaisir soit considéré comme le seul bien, la seule caractéristique pertinente pour déterminer le juste. Pour voir de quoi il en retourne, considérons l'utilitarisme formaliste de G. E. Moore, selon lequel il faut maximiser le bien, sans prétendre avoir identifié tous les biens particuliers. Si, tel que je le conçois et comme le reconnaît Moore, les relations amoureuses et leur semblables sont des biens, comment pourrait-il y avoir absence d'harmonie ? Ne serait-il pas possible d'incarner la raison justificative de Moore dans le motif et d'aimer encore ? Je crois que non.

Premièrement, si vous essayer d'entretenir la relation par égard pour le bien, il n'y a pas d'engagement essentiel même envers cette activité, encore moins envers la personne en question. Tant que le bien est impliqué, vous pourriez autant aimer le ski qu'écrire de la poésie ou manger un bon repas ou encore... Peut-être pourrait-on répondre qu'il y a quelque chose de spécial à propos de ce bien, le bien qu'est l'amour – en ne le traitant pas maintenant comme bien en tant que tel, mais en tant que «ce qui est bien» ou en tant que «ce bien». Dans ce cas, cependant, il y a encore un aspect impersonnel en ce qui concerne les individus. Toute autre personne suscitant la même quantité de ce bien conviendrait autant comme objet d'amour que l'être aimé lui-même. On pourrait répondre à ceci que c'est ce bien-là qui doit être recherché – en mettant l'accent sur les aspects personnels et individuels, les aspects qui lient ces personnes. Mais désormais, il n'est plus clair de savoir dans quel sens on recherche le bien, ni que la théorie nous recommande toujours de maximiser le bien⁴. Il est vrai que la théorie nous dit de produire ce bien, mais maintenant on ne peut plus distinguer ce qui est bien [*what is*

good], l'amour, de sa qualité [*goodness*]. Et ceci n'est tout simplement pas l'utilitarisme de Moore.

Tout comme l'égoïsme et les sortes d'utilitarisme examinées plus haut nécessitent une schizophrénie entre raison et motif – et comme elles ne peuvent tenir compte de l'amour, de l'amitié, de l'affection, de la sympathie et de la communauté – il en va de même pour les versions actuelles de l'utilitarisme de la règle. Et de même pour les déontologies.

Ce qui fait défaut à ces théories est simplement – ou peut-être pas si simplement – la personne. Car l'amour, l'amitié, l'affection, la sympathie et la communauté requièrent tous que l'autre personne représente une partie essentielle de ce qui a de la valeur. On doit accorder de la valeur à la personne en tant que telle – pas simplement à ses valeurs générales ou même à la personne-en-tant-que-producteur-ou-possesseur-de-valeurs-générales. Le défaut de ces théories en ce qui concerne l'amour, en l'occurrence, n'est pas qu'elles n'accordent pas de valeur à l'amour (ce que, souvent, elles ne font pas) mais qu'elles n'accordent pas de valeur à l'être aimé. D'ailleurs, une personne qui accorde de la valeur à l'amour et vise simplement l'amour, compris comme l'amour-en-général ou même l'amour-en-général-exemplifié-par-cette-personne, « manque » l'être aimé impliqué aussi sûrement que les tenants des théories que j'ai critiquées.

Le problème de ces théories ne concerne pas, cependant, les autres-personnes-en-tant-qu'ayant-de-la-valeur. Il concerne simplement – ou pas si simplement – les personnes-en-tant-qu'ayant-de-la-valeur. Tout comme elles le feraient *vis-à-vis* d'autres personnes, les théories éthiques contemporaines nous empêchent chacun de nous aimer, de nous soucier de nous-mêmes et de nous accorder de la valeur – à l'opposé d'aimer nos valeurs générales ou notre soi-en-tant-que-producteur-ou-possesseur-de-valeurs-générales, de nous en soucier et d'y accorder de la valeur. Dans ces théories accablées par l'externalité, il y a autant disparition ou non-apparition de soi que des autres. Hantés par l'externalité, leurs univers déterminant ce qui a une valeur intrinsèque ne sont pas solipsistiques; ils sont plutôt dépourvus de toute personne⁶.

Dire qu'il est difficile de savoir comment agir avec les gens en tant que tels est un truisme. Ce qui est difficile est de réellement se soucier d'elles pour leur propre bien. Cela est fatigant et épuisant psychologiquement. On se retrouve dans une position trop exposée et trop vulnérable. Mais on doit aussi examiner ce que cela nous

fait – pris individuellement et dans des groupes aussi restreints que le couple et aussi vastes que la société – de voir et de traiter les autres extérieurement, comme étant essentiellement remplaçables, comme de simples instruments ou dépositaires d'une valeur générale et non spécifique; et ce que cela nous fait d'être traités, ou de croire être traités, de telles façons.

Tout au moins, ces comportements sont déshumanisants. Pour en dire plus, il faudrait une anthropologie philosophique de grande envergure montrant comment des relations personnelles comme l'amour et l'amitié sont possibles, comment elles sont reliées à des comportements et structures de la vie humaine plus larges, et comment elles – et peut-être seulement elles – tiennent compte du développement de ces relations constitutives d'une vie humaine valant la peine d'être vécue: comment, bref, elles collaborent à produire la richesse d'une vie bonne, d'une vie eudémonique.

Cela dit, on doit reconnaître qu'il y a plusieurs incertitudes et difficultés dans la notion d'accorder de la valeur à une personne, dans la notion de personne-en-tant-que-chose-de-valeur. Lorsqu'on réfléchit à cela – par exemple, ce à quoi on accorde de la valeur et pourquoi – on semble poussé soit à omettre la personne pour se retrouver avec une personne-en-tant-que-producteur-ou-possesseur-de-valeurs-générales ou avec les valeurs générales d'une personne, soit à omettre ces dernières pour se retrouver avec un pur ego particulier.

Dans tout ceci, nous pourrions peut-être en apprendre des égoïstes. Leurs instincts, du moins, doivent consister à ce qu'ils s'admettent eux-mêmes, individuellement, dans leurs valeurs. Au risque d'être absurde – et conséquemment, au risque de perdre tout attrait pour leur vision – ce qu'ils trouvent attirant et bien à propos du bien-pour-soi doit être non seulement le *bien*, mais aussi et avant tout le *pour-soi*.

Au point où l'on en est, il pourrait être utile de répéter quelques-unes des choses que j'ai tentées de faire et d'autres que j'ai évitées. Tout au long du texte, j'ai été concerné par les sortes de motifs que les gens peuvent avoir s'ils veulent être capables de réaliser les grands biens que sont l'amour, l'amitié, l'affection, la sympathie et la communauté. Et j'ai soutenu que si l'on prend comme motifs, si l'on incarne dans nos motifs, ces diverses choses que les récentes théories éthiques tiennent comme étant ultimement bonnes ou mauvaises, nous serons nécessairement incapables d'avoir ces motifs. L'amour, l'amitié, l'affection, la sympathie et la communauté, comme

plusieurs autres états et activités, contiennent essentiellement certains motifs et en excluent essentiellement d'autres ; parmi ceux qui sont exclus, on retrouve des motifs comprenant les justifications, les buts et les biens des théories éthiques les plus importantes actuellement. Incarner dans les motifs d'un individu les valeurs des théories éthiques courantes revient à traiter les personnes extérieurement et à écarter l'amour, l'amitié, l'affection, la sympathie et la communauté – autant envers les autres qu'envers soi-même. Pour atteindre ces grands biens tout en maintenant ces théories éthiques courantes, il faut recourir à une schizophrénie entre raison et motif.

Je n'ai pas affirmé que si vous aviez une relation amoureuse réussie, une amitié, etc., vous seriez alors incapable d'atteindre les justifications, buts et biens posés par ces théories. Vous pouvez les atteindre, mais pas en essayant de vivre directement selon la théorie. Ou, plus exactement, la mesure dans laquelle vous vivrez directement selon la théorie sera la mesure dans laquelle vous échouerez à atteindre ces objectifs.

Jusqu'à présent, j'ai insisté sur l'accusation d'absence d'harmonie, de bifurcation, de schizophrénie seulement en ce qui a trait aux relations personnelles d'amour, d'amitié, d'affection, de sympathie et de communauté. Leur importance est suffisante, d'après moi, pour régler cette question. Cependant, considérons un domaine supplémentaire : l'investigation, comprise comme la quête de compréhension, de sagesse. Bien que j'en sois moins certain ici, je crois que beaucoup des mêmes accusations s'appliquent.

L'exemple suivant est peut-être seulement un cas particulier, mais il vaut la peine d'être considéré. Vous avez été emprisonné dans un hôpital psychiatrique et vous êtes naturellement très empressé d'en sortir. Vous demandez au psychiatre à quel moment vous serez relâché ; il répond « Très bientôt. » Vous apprenez qu'au lieu de dire aux patients ce qu'il pense vraiment, il leur dit ce qu'il croit être bon d'entendre pour eux (bon pour eux de croire qu'il y croit). Peut-être pourriez-vous « déchiffrer son code » en découvrant ses théories médicales et son opinion sur vous. Néanmoins, vos conversations – si on peut les appeler ainsi – subséquentes avec lui ne suivent guère le modèle de l'investigation. Je ne doute pas vraiment que nous soyons dans une position différente lorsque nous sommes confrontés à des personnes s'engageant dans une investigation pour leur propre bien, pour la gloire de Dieu, pour le plus grand des plaisirs, ou même pour le plus grand des biens. Là encore, nous serions probablement capa-

bles de déchiffrer leurs codes – par exemple, nous pourrions apprendre que quelqu'un croit que ses plus grandes chances d'obtenir de l'avancement au niveau académique résident dans le fait de découvrir la vérité dans un certain domaine. Néanmoins...

(Est-ce que le doute qui persiste, à savoir « Mais s'il en vient à croire que ce qui plaît le plus aux professeurs établis est ce qui lui procurera de l'avancement ; et comment déterminer ce qu'il croit vraiment ? », est d'une quelconque importance ici ? Et est-ce essentiellement différent de « Mais s'il cesse d'accorder tant de valeur à la vérité comme telle ? Et comment pouvons-nous déterminer ce à quoi il accorde vraiment de l'attention ? » Peut-être que si la compréhension, et non pas la « simple connaissance », est le but visé, il y a une différence.)

On pourrait s'attendre à ce que, dans les domaines explicitement concernés par les motifs et leur évaluation, les théories éthiques ne nous mènent pas vers cette disharmonie ou vers la vie moralement déficiente qui lui correspond. Et dans une certaine mesure cette attente est comblée. Mais même en ce qui a trait au mérite et au démerite moral, à la louange et au blâme moral, aux vertus et aux vices moraux, la situation n'est pas entièrement différente. Encore une fois, le problème de l'externalité et de l'impersonnalité, et la disharmonie qui y est reliée, surgit.

La conception courante veut qu'une intention moralement bonne soit l'un des éléments essentiels d'un acte moralement bon. Cela semble assez correct. Dans cette conception, de plus, une intention moralement bonne est une intention de faire un acte qui n'a d'égard qu'à son caractère bien ou son caractère juste. Mais maintenant, supposons que vous êtes dans un hôpital, guérissant d'une longue maladie. Vous êtes très ennuyé et agité et vous ne savez plus trop quoi faire lorsque Smith vous rend de nouveau visite. Vous êtes alors plus que jamais convaincu qu'il est un brave type et un vrai ami – passant tellement de temps à vous égayer, traversant toute la ville, et ainsi de suite. Vous êtes tellement enthousiaste dans vos louanges et vos remerciements qu'il proteste en disant qu'il essaie toujours de faire ce qu'il pense être son devoir, ce qu'il pense être le mieux. Vous pensez d'abord qu'il s'engage dans une forme polie de modestie, allégeant le fardeau moral. Mais plus vous discutez tous les deux, plus il devient clair qu'il parlait littéralement : ce n'est pas essentiellement à cause de vous qu'il est venu vous voir, pas parce que vous êtes amis, mais parce qu'il pensait que c'était son devoir, peut-être en tant que chrétien

ou communiste ou peu importe, ou peut-être parce qu'il ne connaît personne ayant plus besoin d'être égayé et étant plus facile à égayer que vous.

Assurément, il y a quelque chose ici qui fait défaut – et qui manque de mérite ou de valeur morale. Ce manque peut être ramené à deux points connexes : encore une fois, on dit du mauvais type de chose qu'il est le véritable motif ; et, du moins dans ce cas, le mauvais type de chose est, encore une fois, essentiellement externe⁷.

QUELQUES QUESTIONS ET REMARQUES CONCLUSIVES

J'ai présumé que les raisons, valeurs et justifications des théories éthiques devraient être telles qu'elles nous permettent de les incarner dans nos motifs tout en agissant moralement et en atteignant le bien. Mais pourquoi présumer cela ? Peut-être devrions-nous considérer les théories éthiques comme encourageant une stratégie indirecte – soit celle d'obtenir ce que l'on veut en recherchant quelque chose d'autre : par exemple, certains affirment que le bien-être économique de tous est réalisé, non pas lorsque chacun le recherche, mais lorsque chacun recherche son propre bien-être. Ou peut-être devrions-nous considérer les théories éthiques comme fournissant seulement des indices, et non pas des déterminations, de ce qui est juste et bien.

Les théories de l'indirect ont leurs propres problèmes particuliers. Il y a toujours un grand risque que l'on obtienne quelque chose d'autre que ce que l'on veut vraiment. Il y a aussi deux problèmes connexes. Une théorie défendant une stratégie indirecte doit être complétée par une autre théorie de la motivation, nous indiquant quels motifs conviennent à quels actes. Une telle théorie aurait aussi à expliquer les connexions, les connexions indirectes, entre motif et objectif réel.

Deuxièmement, il n'est peut-être pas très problématique de parler de stratégie indirecte dans des domaines comme l'économie d'une société, qui se situent à grande échelle et qui concernent plusieurs personnes. Mais pour un domaine comme l'éthique, intéressé à la personne, de manière aussi interne et proche, parler de stratégie indirecte est peu plausible et déroutant. Peu plausible dans le sens où nous ne semblons pas agir suivant la stratégie indirecte, du moins pas dans des domaines comme l'amour, l'amitié, la sympathie et la communauté. Dans ces cas-ci, nos motifs ont affaire directement à l'être aimé, l'ami,

etc., comme il en va pour notre raison. En faisant quelque chose pour un enfant ou parent qu'on aime, il n'est pas nécessaire de recourir, ou même de penser, aux raisons que l'on retrouve dans les théories éthiques contemporaines. Parler de stratégie indirecte est déroutant, dans le sens où cela mine notre action et notre compréhension, puisque du moment où on en vient à croire qu'il y a quelque chose au-delà d'activités comme l'amour qui est nécessaire pour les justifier, c'est seulement à cause de quelque chose apparenté à la duperie de soi que l'on peut poursuivre ces activités.

Une défense partielle de ces théories éthiques consiste à affirmer qu'elles ne sont pas destinées à fournir quelque chose qui pourrait servir à la fois de raison et de motif ; elles sont seulement destinées à fournir des indices du bien et du juste, pas des déterminations. Formellement, il n'y a peut-être pas de problème à considérer les théories éthiques de cette manière. Mais cela soulève plusieurs questions. Pourquoi devrions-nous nous intéresser à de telles théories si elles ne peuvent pas se traduire en action ? Pourquoi ne pas simplement avoir une théorie qui permette l'harmonie entre les raisons et les motifs ? Une théorie qui fournisse des déterminations ? Et d'ailleurs, n'aurons-nous pas besoin d'une telle théorie ? Il est vrai que nos conceptions pré-analytiques pourraient suffire à évaluer les théories fournissant un index ; nous n'avons peut-être pas besoin d'une théorie qui propose des déterminations pour choisir la bonne théorie fournissant un index. Mais n'aurons-nous pas besoin d'une théorie proposant des déterminations pour savoir pourquoi l'index est correct, pourquoi il fonctionne, pour savoir ce qui est bon à propos de ce qui est ainsi indexé⁸ ?

Une autre défense partielle des théories récentes consisterait à dire que, d'abord, celles-ci concernent presque entièrement le juste, l'obligation et le devoir, et non pas l'éthique au complet ; et, ensuite, que dans ce domaine restreint, elles ne souffrent pas d'absence d'harmonie ou de schizophrénie. Dans une certaine mesure, cette défense, particulièrement son deuxième point, a été traitée antérieurement. Mais on devrait en dire plus. Il est peut-être assez clair maintenant que les éthiciens contemporains ont ignoré de grands et d'importants secteurs de la morale – par exemple, celui des relations personnelles et du mérite. Jusque là, le premier point de la défense est juste. Ce qui est loin d'être clair, cependant, est si ces théories ont été présentées comme des théories seulement partielles ou si leurs partisans croyaient que les devoirs, etc., représentaient l'ensemble de l'éthique, ou du moins sa seule partie importante.

Il serait peut-être avisé d'oublier les anciennes motivations et croyances et de simplement examiner ces théories et de voir quel usage on pourrait en faire. Peut-être se trompaient-elles quant à l'étendue et à l'importance du devoir, etc. Néanmoins, elles pourraient être correctes quant aux concepts en question. Comme réponse, plusieurs remarques devraient être faites. Premièrement, elles ont tort à propos de ces concepts, comme le montrerait une étude, même brève, des notions de surérogation et d'amour-propre. Deuxièmement, ces théories sont dangereusement trompeuses ; car elles peuvent trop aisément être comprises comme suggérant que toute l'éthique peut être traitée d'une manière externe et indexicale, selon un modèle législatif. (Concernant le « modèle législatif », voir ci-dessous.) Troisièmement, l'acceptation de telles théories comme théories partielles pose de sévères difficultés en ce qui a trait à leur intégration au sein de théories éthiques. Étant donné que ces théories sont si différentes de celle concernant, par exemple, les relations personnelles, comment seraient-elles supposées être toutes intégrées ? Bien entendu, ce troisième point n'est peut-être pas une critique de ces théories du devoir, mais seulement la reconnaissance de la grande diversité et complexité de notre vie morale⁹.

En conclusion, on peut se demander comment les théories éthiques contemporaines en viennent à exiger soit une vie morale insensible, soit une absence d'harmonie ou une schizophrénie. Un groupe de réponses (plutôt spéculatives) entoure la prééminence du devoir, du juste et de l'obligation dans ces théories. Cette prééminence sied naturellement à des théories développées à une époque où les relations personnelles diminuaient ; à une époque où les liens unissant les personnes et atténuant les frictions de leurs différentes entreprises étaient de moins en moins affectueuses ; à une époque où les relations commerciales remplaçaient les relations familiales (ou semblables à celles d'une famille) ; à l'époque d'un individualisme grandissant. Cela convient naturellement aussi à un souci majeur de ces philosophes : la législation. Lorsque concernés par la législation, ils étaient concernés par le devoir, le juste, l'obligation. (Bien entendu, la question est alors : « Pourquoi étaient-ils intéressés par la législation, spécialement de ce type ? ». Dans une faible mesure, cette question a été répondue, mais rien ne sera ajouté à ce compte.) Lorsqu'on considère la morale du point de vue d'un tel législateur, prenant une telle législation comme modèle, la motivation perd trop aisément sa pertinence. Le législateur veut que certaines choses soient faites ou

non ; il n'importe pas de savoir pourquoi elles sont faites ou non ; on peut connaître et se fier aux actions, mais pas aux motifs. (Cela est aussi lié à la dévaluation générale de nos émotions et possibilités émotionnelles – considérant les émotions comme de simples affects ou pulsions, sans contenu ou contrainte rationnels ou cognitifs ; et nous réduisant à des chercheurs-de-plaisir et éviteurs-de-douleur – oubliant ou niant que cet amour, cette affection, cette sympathie et ce désir de vertu représentent des déterminations extrêmement fortes pour les gens.) Reliée à ceci, la conception législative ou simplement à la troisième personne nous assure que les autres vont bien s'ils sont heureux, s'ils font ce qui leur procure du plaisir, et d'autres choses semblables. L'effet garantit la cause – au sens épistémique. (On pourrait se demander si la confusion empirique générale entre *ratio cognoscendi* et *ratio essendi* est à l'œuvre ici.)

Ces différents facteurs, alors, peuvent contribuer à expliquer cette inversion plutôt remarquable (pour utiliser la notion de Marx) : prendre l' « effet », le plaisir et autres choses semblables, pour la « cause », l'activité bonne.

L'utilitarisme formaliste de Moore et les conceptions traditionnelles de l'action moralement bonne souffrent aussi de quelque chose comme une inversion. Ici, cependant, ce n'est pas causal, mais philosophique. C'est comme si ces philosophes avaient considéré que, parce que ces différentes choses bonnes peuvent toutes être identifiées comme bonnes, leur caractère bon [*goodness*] consiste en ceci, plutôt que l'inverse. La classification la plus générale semble avoir été réifiée et prise elle-même comme le but pertinent de la morale.

Ces inversions peuvent aider à répondre à une question qui menace cet article : Pourquoi ai-je avancé que les théories éthiques contemporaines souffrent de schizophrénie, de bifurcation, d'absence d'harmonie ? Pourquoi n'ai-je pas simplement soutenu que ces théories font erreur dans leur dénomination de ce qui est bon et mauvais, de ce qui rend quelque chose juste ou injuste ? Car il est assez clair que si nous visons le mauvais but, alors (selon toute probabilité) nous n'atteindrons pas ce que nous voulons vraiment, ce qui est bien, etc. Ma raison pour prétendre qu'il s'agit de plus qu'une simple erreur est que cette erreur est sensée ; elle est liée de près à la vérité et elle présente plusieurs aspects de la vérité. Pour prendre seulement deux exemples (excluant la malchance et les circonstances malencontreuses), une activité bonne apporte effectivement du plaisir ; l'amour profite clairement à l'amoureux. Il y a donc une grande plausibilité à

considérer comme un bien ce que ces théories présentent comme un bien. Mais quand on essaie d'agir selon ces théories, d'incarner leurs raisons dans nos motifs – au lieu de simplement voir si notre vie ou celle des autres seraient approuvées par les théories – alors, d'une manière assez insensée, les choses commencent à se gâter. Les personnalités des êtres aimés sont négligées en faveur de leurs effets, l'action morale devient abrutissante et contre-productive. Et ce qui est peut-être le plus insensé, c'est que – et ces faits sont liés de manière vicieuse – premièrement, le monde évolue de manière à rendre ces théories correctes; et, deuxièmement, nous considérons ces théories comme correctes et en venons à voir l'amour, l'amitié, etc., seulement comme des sources possibles et pas très sûres de plaisir ou autres. Nous méprenons l'effet pour la cause et quand la-cause-conçue-comme-effet ne s'ensuit pas de l'effet-conçu-comme-cause, nous dévaluons la première, la reléguant, au mieux, au bien comme moyen et épousons la deuxième, nous demandant alors pourquoi les biens que l'on choisit sont si vides, amers et inhumains.

ARTICLES

15

ARTICLES

NOTES

* Je veux remercier tous ceux qui ont écouté ou lu les différentes versions de cet article et dont les commentaires m'ont grandement aidé et encouragé.

- 1 On peut se demander, étant donné leurs motifs ou valeurs néfastes, s'il serait mieux pour de telles personnes de posséder ou non une telle harmonie, à savoir dans quel cas elles seraient moralement meilleures. Mais ces questions sont peut-être sans réponse.
- 2 Voir *ibid.* et mon article « Rightness and Goodness: Is There a Difference? », *American Philosophical Quarterly*, x, 2, Avril 1978, pp. 87-98.
- 3 Le terme « communauté », qui traduit « community », doit ici être entendu dans le sens interpersonnel d'affinité, de communauté d'esprit, etc. et non pas dans son sens social [N.d.T.].
- 4 Considérer l'amour et la personne-dans-certaines-relations comme ayant une valeur intrinsèque nous aide à révéler que plusieurs conceptions sur ce qu'est agir moralement (ou agir bien) sont erronées. Premièrement, la maximisation : si on accorde de la valeur à « l'objet » C et si l'état S possède plus de C que S' , on n'agit rationnellement qu'en choisissant S , – à moins que S' possède une plus grande quantité d'autres objets de valeur que S ; ou que le coût pour obtenir S , comparativement à S' , soit trop élevé ; ou qu'on ne soit pas assez bien informé. Dans le cas où C représente l'amour (et aussi où C représente plusieurs choses de valeurs, sinon la plupart), cela n'est pas valable – pas même si toutes les valeurs impliquées concernent l'amour propre. Deuxièmement, porter attention aux différences entre les valeurs, être sensible à celles-ci et leur importance pour agir : il suffit de considérer une personne qui vérifie (souvent) si une relation avec une autre personne serait « meilleure » que le présent amour. En français dans le texte [N.d.T.].
- 5 Le fait que Moore considère l'amitié comme étant un bien intrinsèque représente une exception. Mais si la critique précédente de Moore est valable, sa conception de l'amitié introduit de sérieuses tensions, frôlant l'incohérence, dans sa théorie.
- 6 Pour une manière d'éviter ce problème, voir mon article « Morally Good Intentions, » *The Monist*, LIV, 1, Janvier 1970, où il est soutenu que le bien et le juste n'ont pas besoin d'être l'objet d'une intention moralement bonne, mais plutôt que divers biens et actes justes peuvent l'être.
- 7 Considérer les théories contemporaines comme des théories fournissant un index aiderait à régler un des plus anciens débats de la philosophie éthi-

que – un débat où Aristote et Marx l'emportent sur la plupart des autres éthiciens contemporains, sinon tous. Le débat concerne les rôles explicatifs relatifs du plaisir, de l'activité bonne et de la vie bonne. En gros, plusieurs utilitaristes ainsi que d'autres penseurs ont soutenu qu'une activité est bonne seulement parce que, et dans la mesure où, elle produit du plaisir ; Aristote et Marx, plutôt, disent de plusieurs plaisirs qu'ils sont bons parce qu'ils sont produits par des activités bonnes. Le problème des plaisirs immoraux a semblé pour plusieurs constituer le cas limite le plus important pour ce débat. Dans la mesure où mon article est correct, nous détenons une autre façon de régler le débat. Car, si j'ai raison, le plaisir n'est pas ce qui rend bonnes toutes les activités bonnes, même sans faire abstraction des plaisirs immoraux. Ce doit être l'activité, comme l'amour ou l'amitié, qui rend des plaisirs bons.

- 9 Une partie de cette complexité peut être comprise ainsi : le devoir semble pertinent dans nos relations avec nos êtres chers et amis seulement lorsque notre amour, notre amitié et notre affection se détériore. Si une famille « se porte bien », ses membres s'entraident « naturellement » ; leur amour, leur affection et leur profonde amitié sont suffisants pour qu'ils se soucient des autres et s'entraident (pour le dire un peu plus froidement). De tels « sentiments » sont parfois usés. Dans ces moments, le devoir peut être considéré ou invoqué (par l'agent ou par d'autres) pour assurer au moins un minimum de ce que l'amour fournit normalement. Jusqu'à un certain point approximatif, la fréquence à laquelle un membre d'une famille agit par devoir, au lieu de par amour, envers quelqu'un d'autre dans la famille est la mesure du manque d'amour du premier pour le second. Mais cela ne vise pas à nier qu'il y ait des devoirs d'amour, d'amitié, et ainsi de suite.

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

PETER RAILTON
UNIVERSITY OF MICHIGAN

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

INTRODUCTION

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

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

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

Commençons donc avec deux exemples.

JOHN ET ANNE ET LISA ET HELEN

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

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

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

QUE MANQUE-T-IL ?

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

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

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

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

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

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

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

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

LE POINT DE VUE MORAL

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

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

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

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

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

LE « PARADOXE DE L'HÉDONISME »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LA PLACE DE LA NON-ALIÉNATION PARMIL LES VALEURS HUMAINES

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

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

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

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

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

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

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

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

RÉDUIRE L'ALIÉNATION DANS LA MORALE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

COMPARER LES APPROCHES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EXIGENCES ET BOULEVERSEMENTS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

L'ALIÉNATION EU ÉGARD À LA MORALE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NOTES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

25 Williams, «Critique», p. 135.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 31 Williams, « Critique », sec. 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LA PARTIALITÉ PAR LES PROJETS

SARAH STROUD
UNIVERSITÉ MCGILL

RESUMÉ

Cet article examine la question de savoir comment nous pourrions défendre de la manière la plus efficace la thèse selon laquelle la partialité envers certaines personnes, mais pas envers d'autres, est moralement permise. Les philosophes qui insistent sur le fait que la morale doit faire une place à la partialité n'ont pas rendu explicite leurs raisons pour cette conclusion; le présent article propose une évaluation comparative d'une variété de stratégies argumentatives qui pourraient être déployées à cette fin. Une stratégie prometteuse fait appel à l'efficacité reconnue de l'argument du « point de vue personnel », qui est ici interprété comme faisant spécifiquement référence aux projets de l'agent. Si les exigences morales doivent être atténuées face à l'importance particulière que l'agent attache à ses propres projets, alors peut-être les attachements partiels d'un agent à d'autres personnes devraient-ils également bénéficier d'une certaine protection à l'égard des exigences morales impartiales. Nous pouvons renforcer cet argument en relevant l'omniprésence de l'agence plurielle ou collective dans le contexte des relations personnelles: souvent deux agents (ou plus) entretenant de telles relations s'engagent dans des projets communs et peuvent même en venir à constituer un agent pluriel. Cette approche parvient à justifier un traitement moral particulier de nos co-agents, bien qu'elle ne se conforme pas à tous les aspects de notre conception initiale de la partialité.

ABSTRACT

This paper investigates how we can most effectively argue that partiality toward certain people and not others is morally permissible. Philosophers who strongly insist that morality must leave room for partiality have not made explicit their basis for this conclusion; the present paper comparatively assesses a variety of possible argument strategies which could be deployed in this regard. One promising strategy exploits the acknowledged force of the argument from "the personal point of view," here interpreted as referring specifically to an agent's projects. If moral demands must be tempered in light of the special significance to an agent of his own projects, then perhaps the agent's partial attachments to other people should also receive a measure of protection from impartial moral claims. The case is bolstered by noting the ubiquity of plural or collective agency in contexts of close personal relations: often the two (or more) agents in such relationships together pursue joint projects and even constitute a plural agent. This approach does justify special moral treatment of one's co-agents, although it does not match our initial conception of partiality in all respects.

S'il est moralement permis d'être partial envers certaines personnes, pourquoi ou en vertu de quoi une telle permission serait-elle accordée? Même les plus ardents défenseurs de la permissibilité morale de la partialité n'ont pas accordé à cette question toute l'attention qu'elle mérite. Je propose donc d'aborder ce problème directement, par l'examen et l'évaluation d'un certain nombre de stratégies susceptibles d'établir la permissibilité de comportements partiels. Quelle serait la meilleure façon de montrer que la partialité est moralement permisible? Quelle stratégie argumentative, en d'autres termes, pourrait le plus solidement établir la permissibilité d'être partial envers certaines personnes? La solution que je proposerai n'envisage pas la permissibilité d'être partial comme un fait brut ou primordial qui formerait un constituant élémentaire de la moralité. Je soutiendrai plutôt que le meilleur moyen de définir un espace pour une partialité moralement permisible réside dans le déploiement de la notion de projets personnels. On pourrait affirmer avec une certaine justesse que selon cette approche, ce n'est pas au sein même de la moralité que l'on trouve une permission pour la partialité. C'est plutôt pour autre chose qu'une permission sera accordée, une autre chose qui correspondra plus ou moins imparfaitement à ce que nous avons en tête lorsque nous affirmons que la moralité doit faire une place à la partialité.

Je souligne que c'est la partialité *permisible* qui sera notre sujet; précision importante, car un examen de la partialité en tant que moralement permisible ne concerne qu'une des façons dont la partialité pourrait s'intégrer à la moralité. Il est possible notamment que la moralité comporte également l'*obligation* de montrer davantage de considération pour les intérêts de certaines personnes. Le fait d'être partial envers ses propres enfants, par exemple, semble non seulement moralement permisible, mais aussi moralement obligatoire. La question de savoir si cela est ou non le cas, et pour quelles raisons

— en d'autres termes la question de la «source» de ce que l'on nomme habituellement les «obligations spéciales» — ne relève pas ici de notre propos. Dans la mesure où permissibilité et obligation peuvent être traitées séparément, je vais laisser de côté dans ce qui suit la question d'une présumée obligation à la partialité et me concentrer plutôt sur une série de stratégies indépendantes visant à fonder la permissibilité de la partialité.

Il n'est cependant pas facile de distinguer les deux problématiques, et ce pour deux raisons. Premièrement, les types spécifiques de partialité dont on voudrait d'emblée établir la permissibilité morale sont probablement ceux qui concernent les personnes qui nous sont les plus proches: partenaires de vie, enfants, amis. Mais il est naturel de penser que nous avons aussi des obligations morales envers ces personnes. Partout donc où la question de la permissibilité est importante, certaines obligations paraissent aussi être présentes. Deuxièmement, montrer qu'une chose est moralement obligatoire, c'est aussi montrer, il va sans dire, qu'elle est moralement permisible. Puisque «obligation» implique «permission», une manière sûre d'établir la permissibilité de la partialité serait de montrer que nous sommes en fait *obligés* d'être partial envers certaines personnes.

Malgré ces considérations, nous tenterons d'aborder la question de la permissibilité de la partialité sans nous reposer sur l'idée que la partialité est en effet obligatoire. C'est-à-dire que nous essayerons de trouver des arguments *indépendants* pour la permissibilité de la partialité. En principe, il devrait exister de tels arguments, car le domaine de la permissibilité s'étend bien au-delà de celui de l'obligation. Si tout ce qui constitue une obligation morale est aussi moralement permisible, la réciproque ne tient pas; la permissibilité morale doit donc pouvoir s'établir indépendamment de l'obligation morale. On a donc de bonnes raisons de penser que certains comportements partiels sont moralement protégés — c'est-à-dire protégés par une permission morale — sans penser pour autant que ces raisons rendent de tels comportements *obligatoires*.

En somme, donc, nous partons à la recherche d'arguments indépendants en faveur d'une permission morale d'être partial. Avant de commencer, cependant, il y a lieu d'éclairer davantage un certain nombre de questions. Premièrement: qu'est-ce exactement que la partialité? Puisqu'il s'agit de déterminer si elle est ou non moralement permisible, et pour quelles raisons, il ne sera pas inutile d'essayer d'abord d'être précis au sujet de ce en quoi elle consiste. Quelle est

cette chose dont nous essayons de déterminer le statut moral? La réponse n'est pas directement évidente, mais quand les philosophes contemporains parlent de la partialité, ils veulent dire, je crois, *un souci particulier pour les intérêts de certaines personnes*. Par «souci particulier» nous entendons plus précisément «souci plus grand»: les intérêts de ceux envers qui X est partiale sont traités avec plus d'égards par X que les intérêts de ceux envers qui X n'est pas partiale.¹ On peut imaginer, par exemple, que X accorderait (ou préférerait accorder) à ceux envers qui elle est partiale des avantages qu'elle n'accorderait pas à d'autres.

Deuxièmement, il vaudrait la peine de spécifier contre quoi la partialité a besoin d'être protégée. Quelle «menace» pour la partialité avons-nous en tête ? Ce qui nous intéresse, dans la présente étude, c'est si (et pour quelles raisons) la partialité mérite d'être protégée contre *ce qui seraient autrement des obligations morales*. Certains philosophes réclament avec insistance que l'ensemble des obligations morales auxquelles nous sommes soumis doivent «laisser une place» aux attachements partiels. Pourquoi une telle insistance ? Pourquoi y aurait-il lieu de s'inquiéter de la possibilité que les obligations morales ne laissent aucune place à la partialité ?

Plusieurs philosophes évoquent à cet égard la possibilité d'une moralité conséquentialiste selon laquelle nous serions toujours obligés de maximiser la valeur neutre par rapport à l'agent [*agent-neutral value*]. Une telle façon de concevoir la moralité menacerait clairement les pratiques partiales, car nous serions toujours obligés de nous consacrer à l'amélioration de l'univers en général au lieu de nous dévouer à certaines personnes en particulier. Mais il est possible que nos attachements partiels soient menacés même si nous ne présumons pas de la vérité du conséquentialisme. Par exemple, Garrett Cullity soutient, dans *The Moral Demands of Affluence*, que nous autres habitants de pays riches sommes vraisemblablement assujettis à des obligations de bienfaisance qui risquent d'éliminer les attachements et connexions partiales.² Selon son argument, même si nous rejettons le conséquentialisme, les obligations morales auxquelles donnent lieu les considérations de bienfaisance impartiale ont le potentiel d'engloutir le reste de nos vies. Un tel scénario est suffisant pour nous faire sentir le besoin de limiter la portée de ces présumées obligations morales en établissant une permission morale susceptible de protéger nos pratiques partiales. Cela nous conduit à la troisième question à clarifier avant d'aller plus loin : existe-t-il déjà une stratégie reconnue pour établir le genre de

permissions morales que nous cherchons ? Confrontés à des obligations morales qui menacent de bannir de nos vies les pratiques partiales, nous voudrions pouvoir justifier le sentiment que certaines moralités sont *trop* exigeantes. Pour ce faire il nous faudra faire appel à des arguments et à des concepts qui pourraient fonder des permissions morales. Nous devons citer des considérations qui peuvent légitimement bloquer ce qui apparaîtrait autrement comme des obligations morales, sans être elles-mêmes des obligations morales. (Autrement notre justification de la partialité consisterait en fait à montrer qu'elle est obligatoire, ce que nous avons voulu éviter de faire.) Heureusement, il existe déjà un style d'argument qui se prête très bien à la démarche qui est la nôtre. Je fais référence à la stratégie argumentative consistant à invoquer le concept de *point de vue personnel*, baptisé ainsi par Samuel Scheffler dans son *Rejection of Consequentialism* et qui a eu sous cette appellation une influence considérable, mais qui est aussi présent (bien que sous différentes appellations) dans les ouvrages de nombreux autres critiques de la moralité impartiale, dont Bernard Williams.³ Cette stratégie est parfaitement adaptée à tempérer les exigences de la moralité et à justifier des permissions morales, et bien des philosophes l'acceptent comme un outil puissant en ce sens. Notre approche bénéficierait-elle d'être mise à lien avec cette notion de «point de vue personnel» ? S'il est possible de lier la partialité au «point de vue personnel», et à la «prérogative centrée sur l'agent» [*agent-centered prerogative*] que Scheffler a proposée pour le protéger, cela ne peut sembler-il que renforcer la permissibilité de la partialité. Je propose donc de suivre cette stratégie générale en essayant de voir si elle rend possible la justification d'une permission morale pour la partialité.

Même si le fait de procéder sous l'ombrelle de ce style d'argument donne une direction plus précise à notre recherche, plusieurs questions importantes devront encore être éclairées en cours de route. En effet, le recours au «point de vue personnel» suggère que certaines considérations relatives à l'agent [*agent-relative*] pourraient être légitimement déployées contre les exigences voraces de la bienfaisance impartiale, même si ces exigences sont embrassées par des théories comme l'utilitarisme et le conséquentialisme, qui ne prennent en compte que la valeur neutre par rapport à l'agent. Mais à *quels* éléments relatifs à l'agent devrait-on faire appel, précisément ? La réponse à cette question est loin d'être évidente, et les philosophes préoccupés par ces problématiques ont été plutôt vagues à ce sujet. Comme le contenu du «point

de vue personnel» n'est pas immédiatement clair, affirmer que la moralité doit laisser une place à ce «point de vue personnel» peut être interprété de nombreuses façons.

Dans ce qui suit, donc, nous allons examiner plusieurs interprétations du recours au «point de vue personnel». Chaque interprétation préconise certaines considérations relatives à l'agent comme étant d'une telle importance qu'elles devraient être protégées contre les obligations morales impartiales par le biais d'une prérogative centrée sur l'agent. Notre examen se déroulera principalement au niveau conceptuel : il s'agira d'identifier le *concept* qui peut le plus efficacement être invoqué dans ce genre d'argument. Nous allons en même temps examiner les implications pour la partialité de ces différentes façons de désambiguïser le recours au «point de vue personnel». L'une ou l'autre de ces interprétations serait-elle apte à fonder une permission pour la partialité ?

Récapitulons avant de procéder à notre enquête. Nous cherchons une façon efficace de fonder une permission morale pour les comportements partiels. Puisque le recours au «point de vue personnel» est déjà considéré — au moins par certains — comme un fondement crédible pour les permissions morales, nous allons essayer de déployer cette stratégie en faveur de la partialité. Mais pour ce faire il faudra désambiguïser la notion de «point de vue personnel». Plusieurs tentatives de désambiguïser seront examinées. Chacune de ces tentatives sera évaluée sur la base de deux critères : sa réussite à tempérer les exigences de la moralité, et le degré de «protection» qu'elle offrira à la partialité. Chaque interprétation propose en effet une «zone protégée» à l'intérieur de laquelle les présumées exigences voraces de la bienfaisance impartiale sont bloquées ou au moins atténuées. Dans chaque cas, donc, il s'agira de déterminer de quelle façon la partialité elle-même, ou plus modestement une forme particulière de partialité, est intégrée à cette zone.

Passons donc aux différentes hypothèses quant aux considérations relatives à l'agent qui seraient dignes de «protection» par le biais d'une prérogative morale centrée sur l'agent. Quels sont les éléments du «point de vue personnel» de l'agent qui doivent être traités avec déférence lorsqu'il s'agit d'établir ce qui est moralement exigé de lui ?

OPTION 1) : LES INTÉRÊTS DE L'AGENT

Il est plausible de proposer tout d'abord que les *intérêts* ou le *bien-être* de l'agent à qui les obligations morales sont adressées devraient contraindre le contenu de ces obligations. La façon la plus simple de

mettre en œuvre une telle déférence aux intérêts de l'agent lorsqu'est déterminé ce que la morale exige de lui serait de faire en sorte que ses intérêts reçoivent davantage de poids que ceux d'autrui. Selon cette interprétation, une «prérogative centrée sur l'agent» prendrait la forme spécifique d'un «multiplicateur» qui opérerait sur les intérêts de l'agent lors de la détermination des obligations morales auxquelles il est assujéti. En fait, la «prérogative centrée sur l'agent» avait précisément cette forme dans la formulation originale de Scheffler : «une prérogative plausible centrée sur l'agent», écrit Scheffler, «permettrait à chaque agent d'assigner un certain poids proportionnellement plus élevé à ses propres intérêts qu'aux intérêts d'autres personnes». ⁴ Le fait de considérer que ce sont *les intérêts de l'agent* qui ont besoin d'une protection morale suggère une manière spécifique d'interpréter l'idée que certaines moralités sont *trop exigeantes*. Selon l'option 1), la raison pour laquelle une moralité «trop exigeante» est fondamentalement erronée est qu'elle impose un coût trop élevé au bien-être de l'agent : les exigences d'une telle théorie morale diminuent de façon trop importante le bien-être de l'agent à qui elles sont adressées.

Il n'est pas clair cependant que cela constituerait une objection fatale contre une théorie morale «trop exigeante». Si l'on conçoit la moralité comme un contrat visant l'avantage mutuel, le fait de voir son niveau de bien-être diminué par des obligations morales signifie effectivement que la moralité aurait échoué dans son objectif. Toutefois cette façon de concevoir la moralité est loin de faire l'unanimité. Il convient également de noter que l'option 1) ne semble générer aucune permission pour la partialité elle-même. Dans l'optique de cette approche, seuls les intérêts *de l'agent* peuvent servir de frein à des obligations morales potentiellement trop contraignantes. Une certaine «partialité envers soi-même» serait apparemment justifiée au sein de la moralité, mais il ne s'agirait certainement pas de l'ensemble des attachements et des pratiques partiales que l'on aurait voulu protéger. Qu'il s'agisse ou non d'une façon intéressante de tempérer les demandes de la moralité, notre première option n'est donc pas particulièrement favorable à la partialité en tant que telle.

OPTION 2) : LES INTÉRÊTS DE L'AGENT ET LES INTÉRÊTS DE CEUX QUI ONT CERTAINS RAPPORTS AVEC LUI

À la lumière des observations précédentes, la deuxième option constitue un élargissement tout à fait naturel de la première. D'après cette nouvelle proposition, les obligations morales qui s'appliquent à

un agent doivent être modifiées si elles nuisent trop à ses propres intérêts *ou* aux intérêts de ceux qui lui sont liés de certaines façons spécifiques. Cette interprétation donnerait lieu à une «prérogative centrée sur l'agent» qui aurait la même structure que celle de la première option mais qui répartirait le poids supplémentaire de façon plus large. Une telle prérogative serait structurellement analogue à «l'altruisme auto-référentiel» [*self-referential altruism*] de Broad⁵, à ceci près qu'il s'agirait plutôt ici de *permissions* auto-référentielles. En contraste avec l'option 1), un tel système semble véritablement offrir une protection à la partialité en tant que telle — ou, au moins, aux comportements partiels envers les personnes ayant avec l'agent des rapports qui sont reconnus par la théorie.

Pendant, la question se pose de savoir quels sont les rapports qui devraient ainsi être reconnus par la théorie. Comment les identifier ? Il faut se rappeler que selon la présente approche, ces rapports déterminent un ensemble de personnes qu'un agent donné aurait la *permission* (mais pas l'*obligation*) de favoriser — même lorsque cette favorisation entraînerait le sacrifice d'autres objectifs plus valables du point de vue impartial. Mais est-il possible de spécifier une fois pour toutes, et de façon générale, les rapports entre personnes qui méritent une telle déférence au sein de la moralité ? Il serait pour le moins étrange que des «vérités morales éternelles» établissent qu'on a toujours le droit de favoriser sa soeur, par exemple, plutôt qu'une autre personne qui serait davantage dans le besoin, même dans les cas où l'on est plutôt indifférent à l'égard de sa soeur. Dans de tels cas il est difficile de voir à quoi servirait la permission en faveur de sa soeur que la théorie morale accorde automatiquement à l'agent.

Cette difficulté pourrait suggérer qu'il vaut mieux envisager une permission encore plus large, qui s'étendrait à :

OPTION 3) : L'ENSEMBLE DU PROFIL ÉVALUATIF, DÉSIDÉRATIF ET MOTIVATIONNEL DE L'AGENT

Selon cette interprétation, la moralité doit reconnaître la signification particulière pour un agent de tout ce qui fait partie de ce que Bernard Williams appelle son *S*.⁶ Tout ce qui compte pour l'agent, tout ce qu'il estime et préfère, aurait donc maintenant le potentiel de bloquer ou d'atténuer des obligations morales impartiales. Dans la détermination de ce qui est moralement exigé d'un agent, il faudrait être attentif à tout ce qui constitue son «point de vue personnel», c'est-à-dire à tous les éléments de son *S*.

Cette proposition compte plusieurs points forts. Il est possible de donner un fondement crédible à l'idée que la moralité devrait traiter avec une certaine déférence les éléments de l'ensemble *S* de l'agent auquel elle adresse ses demandes. On pourrait notamment offrir en ce sens ce que Garrett Cullity appelle un «argument kantien au sens large», désignation qu'il utilise pour les arguments dont le but est de mettre à jour certaines présuppositions des obligations morales auxquelles l'agent est soumis, mais qui elles-mêmes favorisent une temporisation de ces obligations.⁷ On pourrait dans cette veine argumenter comme suit. Les obligations morales, par définition, s'adressent à un agent : tout ce qui est sujet à une obligation morale est nécessairement un agent. Les agents ont leur propre profil évaluatif, désidératif et motivationnel : il s'agit là d'une vérité conceptuelle, ou en tout cas nécessaire, à propos des agents. Il semble en outre plausible que la moralité, qui s'adresse nécessairement à des agents, doive refléter la nature de ces agents. Cela impliquerait *inter alia* reconnaître que les agents accordent un poids particulier aux choses qui comptent pour eux. Exiger des agents qu'ils cessent d'agir de la sorte équivaudrait à exiger qu'ils cessent d'être des agents. La moralité doit donc traiter avec déférence le *S* de l'agent : il doit être permis aux agents d'accorder un poids spécial aux choses qui comptent pour eux. Autrement la moralité nierait implicitement leur statut d'agents.

Un autre aspect séduisant de cette proposition est qu'elle contourne les limitations qui étaient associées aux options 1) et 2). Une des vertus de l'option 3), lorsqu'on la compare par exemple à l'option 1), est qu'elle s'éloigne d'un souci exclusif pour soi-même. Car les préférences et désirs qui font partie du profil évaluatif, désidératif et motivationnel d'un agent peuvent viser n'importe quoi : n'importe quel état de choses, qu'il implique ou non l'agent, peut être un objet de préférence ou de désir de sa part. Cela ouvre la porte à des préférences altruistes, dont le lien avec la partialité est évident et, dans le contexte de notre enquête, prometteur. La présente proposition est donc séduisante de plusieurs points de vue. Mais précisément parce qu'elle est si accommodante envers n'importe quel désir de l'agent, elle est vulnérable à une objection basée sur «l'éloignement» [*remoteness*] de certains objets de désir.⁸ Selon cette objection, la déférence globale pour les préférences de l'agent qu'autorise une telle théorie risque d'étendre la protection morale à ce qui ne devrait pas en faire l'objet.

Supposons par exemple que le plus grand rêve de Jerry soit que les Red Sox gagnent le championnat. Il faut préciser que Jerry

n'est pas lui-même un Red Sock, ni apparenté à l'un d'entre eux; il n'a même jamais été en contact avec un membre de l'équipe. Il est simplement un fan passionné des Red Sox, comme il y en a beaucoup en Nouvelle-Angleterre. Jerry n'a pas d'illusions sur sa capacité à provoquer lui-même la victoire des Red Sox ou même à la rendre plus probable : il est un fan, pas un joueur. Mais son désir de voir les Red Sox triompher est très intense. Selon l'option 3), il serait donc permis à Jerry d'accorder beaucoup plus de poids aux intérêts des Red Sox qu'à ceux d'autres personnes qu'il pourrait aider et qui seraient davantage dans le besoin. Cette conclusion est-elle désirable ? Jerry devrait-il bénéficier d'une prérogative centrée sur l'agent qui lui permette d'ignorer des gens dans le besoin qu'il pourrait secourir et de privilégier plutôt les intérêts des Red Sox ?

Une prérogative centrée sur l'agent qui confère une protection morale à ce genre de préférences « éloignées » ne se présente pas sous un jour très favorable. En d'autres mots, si l'argument en faveur de la nécessité d'une prérogative centrée sur l'agent (ou en faveur de permissions morales spéciales pour certains éléments du « point de vue personnel ») doit s'étendre à de tels cas, parce que ces cas présentent toutes les caractéristiques que l'argument décrit comme pertinentes pour fonder la prérogative, alors nous ne nous aurons pas rendu la tâche facile de défendre cette prérogative. Nous serions mieux servis, semble-t-il, par une justification qui évite de s'appliquer sans distinction à n'importe quel élément du *S* de l'agent, et qui a les moyens, en particulier, de mettre à l'écart de la protection morale les bénéficiaires trop « éloignés » de l'agent.

Cela nous mène à :

OPTION 4) : LES PROJETS DE L'AGENT

Puisque buts, objectifs et projets ne sont pas de simples préférences, cette proposition n'accorde un statut moral spécial qu'à un sous-ensemble des éléments mentionnés dans l'option 3). L'ensemble de ce qu'un agent désire, préfère, ou souhaite — tout ce qui compte pour lui, en d'autres mots — est plus large que l'ensemble de ses *cibles*, *objectifs* ou *projets* à proprement parler. Il convient de s'arrêter ici pour mettre en lumière le type spécifique d'attitude favorable qui correspond au fait de faire de *P* un de ses buts ou objectifs, par opposition à d'autres attitudes favorables envers *P*, telles que souhaiter, espérer, désirer ou préférer que *P*.

L'agent A et l'agent B peuvent bien tous les deux préférer vivement que les démocrates gagnent les élections et défassent le camp Bush. Mais leur rapport avec cet état de choses sera différent si, pendant que l'agent A ne fait rien, l'agent B fait du bénévolat pour l'organisation locale du Parti démocratique, consacre du temps à la mobilisation des électeurs, et dresse avec d'autres bénévoles un plan stratégique. Voilà, très sommairement, la différence entre désir ou préférence d'une part, et cibles, buts ou projets d'autre part. Les cibles, buts et projets font partie des choses qui comptent pour l'agent, bien sûr, mais ils se distinguent des autres éléments dans cette catégorie par le fait que forcément l'agent *s'y investit*. Le fait que quelque chose soit un but, une cible ou un projet de l'agent ne signifie pas uniquement que l'agent désire, espère, ou souhaite que cette chose se réalise, mais en outre qu'il a l'intention d'en assurer lui-même la réalisation.⁹ (Ceci est une vérité « conceptuelle » à propos des buts et des projets.)

Il faudrait préciser que selon l'usage de Bernard Williams (que nous suivons), les « projets » de l'agent ne se limitent pas aux buts qu'il essaie d'accomplir, c'est-à-dire aux états de choses vers lequel il dirige ses efforts. Les « projets » incluent également les activités auxquelles l'agent prend part, même si elles ne visent pas un but au sens plus étroit. Ce qui est important dans le présent contexte, cependant, c'est que les notions d'objectifs, de cibles et de projets dépassent les simples désirs et préférences et impliquent un *investissement personnel*. De façon générale, cet investissement se mesure en termes de temps et de l'énergie que l'agent consacre au projet, et non selon l'intensité de sa préférence pour un certain état de choses ou selon l'importance du bien-être qui pourrait résulter de la réalisation de cet état de choses.

Faire des projets le fondement d'une prérogative centrée sur l'agent comporte par rapport aux options examinées précédemment plusieurs avantages importants. On évite notamment l'étroitesse excessive de l'option 1), puisque le contenu des *projets* d'un agent dépasse les limites de son propre bien-être. À cet égard l'option 4) ressemble à l'option 3). Mais l'option 4) évite la trop grande amplitude de l'option 3), puisque les investissements personnels de l'agent ne sont pas « éloignés » de lui comme pourrait l'être l'objet d'une simple préférence. (Cf. le cas de Jerry et des Red Sox.) L'idée d'offrir une mesure de protection morale aux *projets* de l'a-

gent peut en outre être soutenue par un argument « transcendantal » ou « kantien » similaire à celui que nous avons offert en faveur de l'option 3), mais encore plus solide. Un agent, en tant que tel, a des projets, des projets qui ont forcément une importance particulière pour lui.¹⁰ Avoir un projet implique lui consacrer davantage d'énergie qu'à d'autres intérêts qui sont peut-être tout aussi méritoires d'un point de vue impartial. S'il est vrai que la moralité doit refléter la nature des agents auxquels elle s'adresse, elle devra montrer elle aussi une certaine déférence envers les projets des agents, puisque ce genre de rapport entre un agent et ses projets est indéradicable.

L'interprétation du « point de vue personnel » en termes des *projets* de l'agent semble donc la plus convaincante de celles que nous avons considérées. Il paraît donc légitime de faire appel à la signification spéciale pour l'agent de ses propres projets comme une raison de tempérer les obligations de la moralité impartiale. Mais quelles sont les implications de cette stratégie pour la partialité ? S'il était possible de placer la partialité sous l'ombrelle de cet argument, une permission morale pour la partialité serait alors solidement ancrée. Mais il est loin d'être évident que cette stratégie puisse prêter son appui à la partialité. On dirait même qu'à première vue, une prérogative centrée sur les projets de l'agent et sur ses investissements personnels semble un candidat peu prometteur pour justifier la partialité envers certaines personnes. Selon notre définition sommaire de la partialité, l'agent qui manifeste de la partialité envers certaines personnes montre un souci particulier pour leurs intérêts, ce qui veut dire qu'il attache plus d'importance à leurs intérêts qu'à ceux d'autres personnes. (Par exemple, il leur accorderait certains avantages plutôt qu'à d'autres.) Cela semble assez mal correspondre à la « zone protégée » définie par l'importance particulière des projets de l'agent. On pourrait dire que selon la présente approche, il n'est pas directement permis de favoriser les intérêts de certaines personnes. Cela n'est permis que dans la mesure où, et en raison du fait que, l'avancement de ces intérêts ferait partie de l'un de nos projets. Si donc un agent avait comme projet d'améliorer le sort de quelqu'un, alors son désir recevrait une certaine déférence morale. Mais ce ne serait pas le cas autrement. La présente approche ne semble donc pas générer une permission pour la partialité elle-même, mais seulement pour quelques cas particuliers.

Avant de tirer une telle conclusion, cependant, il faudrait examiner de plus près ce qu'on espère véritablement protéger lorsqu'on dit que la moralité doit laisser une place à la partialité. Cet examen montrera que tout n'a pas été dit quant à la manière dont la présente approche pourrait justifier la partialité. Considérons attentivement ce qui nous tient le plus à cœur quand nous parlons de l'importance de préserver la partialité. Ce que nous voulons avant tout, je dirais, c'est nous assurer de pouvoir manifester le souci particulier que nous éprouvons pour nos amis, nos enfants, nos proches, et même nos étudiants. En quoi consiste ici notre « souci particulier » ? Je propose qu'il ne s'agit pas fondamentalement de privilégier les intérêts de ces personnes au sens où on leur accorderait des avantages que l'on n'accorderait pas à d'autres. Par exemple, si l'on considère le cas de l'amitié, il est évident que le « souci particulier » que nous éprouvons pour nos amis ne se résume pas en une tendance à leur accorder certains avantages.¹¹ Si l'on examinait la psychologie morale de l'amitié,¹² on trouverait que d'autres phénomènes y sont beaucoup plus importants, par exemple les activités communes, l'ouverture et la réceptivité émotionnelles, le fait d'être là pour ses amis, d'estimer leurs qualités, d'être loyal envers eux, et de profiter simplement du temps passé ensemble. Aucun de ces phénomènes ne se laisse réduire à une simple préférence pour les intérêts de ses amis. Cependant il ne s'agit pas de nier que nous ferions des choses pour un ami que nous ne ferions pas pour n'importe qui. Lors du jour annuel du déménagement, j'aurais bien plus tendance à aider un ami qu'un inconnu. Mais il serait mal avisé de faire de ce genre de cas le cœur de l'analyse du « souci particulier » qu'ont les amis l'un pour l'autre.

Pour prendre un autre exemple, il semble qu'un bon professeur ait un « souci particulier » pour les étudiants dont il dirige les recherches. Après tout, il travaille étroitement avec eux pour améliorer la clarté et la vigueur de leur style, pour polir leur acuité analytique, pour développer leur confiance en leur jugement et en leurs propres intérêts philosophiques, et pour rendre leurs travaux plus méticuleux. Le professeur dévoué n'en fait pas autant pour les étudiants dont il ne dirige pas les recherches. Il serait donc vrai d'affirmer que le professeur s'occupe davantage des intérêts de ses étudiants. Mais encore ici il semble erroné de réduire le « souci particulier » d'un professeur pour ses étudiants à une tendance à faire avancer leurs intérêts, au sens où de façon générale plus de poids serait attaché à leurs intérêts plutôt

qu'à ceux d'autres personnes. Par exemple, si pour une raison ou pour une autre le professeur disposait personnellement de larges sommes d'argent à distribuer, il ne serait probablement pas spécialement disposé à les donner à ses étudiants. Il ne lui viendrait sans doute même pas à l'esprit de faire de ses étudiants les bénéficiaires de ses largesses financières: le souci particulier qu'il a pour eux prend d'autres formes. Accorder davantage de poids, de façon générale, aux intérêts de ses étudiants ne décrit donc pas adéquatement la façon dont un bon professeur est «partial» à leur égard.

Ces exemples suggèrent que la partialité qui se manifeste dans certaines relations personnelles paradigmatiques ne se laisse que très maladroitement conceptualiser en termes de favoritisation des intérêts de certaines personnes. Peut-être donc est-il temps d'ouvrir la porte à des caractérisations plus «révisionnistes» de ce que nous essayons de protéger dans ces relations. Je proposerais que ce qui est caractéristique des relations personnelles dont nous avons parlé n'est pas une simple préférence pour les intérêts de certaines personnes, mais plutôt le fait que l'on s'investisse personnellement (en termes de temps et d'énergie) dans ces relations et dans les activités qui en font partie. Par exemple, le fait pour moi de répéter au piano chaque jour avec ma fille est une expression beaucoup plus représentative de mon dévouement pour elle que le fait de payer ses leçons. Si l'on suit cette piste, il est possible de faire un pont vers la structure conceptuelle utilisée plus haut lors du recours au «point de vue personnel». Nous avons convenu que la meilleure façon d'articuler ce recours était en termes de projets et d'investissements personnels; et maintenant nous en sommes à parler de ces mêmes investissements personnels dans le contexte de l'analyse de la partialité. Il y a donc une plus grande parenté conceptuelle qu'on aurait pu le penser entre la partialité et l'argument en faveur d'une «prérogative centrée sur l'agent» que nous avons proposé plus haut. Il paraît maintenant plus probable que l'approche en termes de projets que nous avons adoptée a le potentiel de générer une permission pour certaines manifestations de partialité, en ce sens qu'il est permis aux agents de s'investir personnellement dans ses projets, y compris certaines relations avec autrui.

Une autre dimension intéressante de l'approche centrée sur les projets ou sur l'investissement personnel de l'agent se manifeste lorsqu'on remarque une autre faille dans le fait de conceptualiser la partialité uniquement en termes de favoritisation des intérêts de cer-

taines personnes. Dans cette optique nos proches ne figurent que comme des récipiendaires passifs de notre bienfaisance. Mais cela semble particulièrement inapproprié dans le cas de relations personnelles, puisqu'un élément central de ces relations est souvent une participation commune, en tant qu'agents, à une activité réalisée ensemble. Ce thème n'est pas sans évoquer l'idée aristotélicienne selon laquelle l'activité commune est à la fois un élément constitutif de la *philia* et une expression caractéristique de celle-ci.¹³ On pourrait même dire que le «nous» formé dans une relation personnelle est souvent suffisamment robuste pour qu'il soit possible de parler d'un agent collectif ou pluriel.¹⁴ Cela est assez évident dans le cas des époux, par exemple: des affirmations comme «nous recevons des invités ce soir», ou «nous avons décidé de déménager» font vraisemblablement référence à un agent collectif composé des deux époux. Mais d'autres exemples d'action collective sont également à portée de main. Mes étudiants et moi visons conjointement leur développement philosophique et intellectuel. Mes collègues et moi travaillons ensemble pour offrir aux bacheliers une gamme de cours équilibrée. Ma fille et moi répétons le piano. Mes collègues bénévoles et moi essayons de faire sortir le vote mardi prochain. Il semble que dans une gamme assez vaste de relations, les partenaires qui agissent ensemble constituent un agent collectif.

Il me semble que ces exemples d'investissements personnels en commun sont caractéristiques des relations personnelles, et, qui plus est, qu'elles sont bien plus proches du noyau de ces relations que le fait de simplement favoriser ses proches. Avançons provisoirement l'hypothèse selon laquelle ce genre d'agent collectif est significatif pour l'éthique: le fait de former un agent collectif avec un autre serait un fait pertinent quand on décrit la situation éthique d'un agent donné. Considérons même la possibilité que la participation d'un agent à des projets communs avec autrui — c'est-à-dire, le fait de s'investir personnellement dans des projets communs — forme le cœur de ce qu'on appelle la partialité. Si l'on comprenait la partialité ainsi, elle serait moralement protégée simplement en vertu de la permission morale spéciale réservée aux projets personnels de l'agent, y compris — et cela est crucial — à ses projets communs ou collectifs. Selon cette approche, la partialité telle que nous l'avons définie initialement (c'est-à-dire comme une considération particulière pour les intérêts de certaines personnes) ne reçoit pas de protection en tant que telle au sein de la moralité. Ce qui pourrait ressembler

à une permission en faveur de la partialité conçue ainsi n'est en fait qu'une permission de s'engager dans des projets, et en particulier dans des projets communs. Selon la présente approche, ce qui compte est le fait que j'ai choisi de former un sujet collectif ou pluriel avec vous, lequel sujet a ses propres projets; ce n'est pas la simple préférence que j'ai à votre égard.

Examinons maintenant de plus près les mérites et les difficultés d'une telle approche dans le contexte de notre question initiale. Ce genre d'approche à la question de la permissibilité de la partialité a des mérites considérables. Il est d'abord très économique du point de vue théorique, puisqu'il offre une protection morale à la partialité par le biais d'un élément qui devait être présent de toute façon, c'est-à-dire une prérogative axée sur les projets de l'agent. Cette stratégie argumentative comporte également d'autres vertus. Elle donnerait aux personnes avec qui nous formons un agent collectif une valeur morale spéciale : en fait elle donnerait lieu à quelque chose de très similaire aux « permissions auto-référentielles » évoquées plus haut lors de l'examen de l'option 2). Ici cependant la structure serait accompagnée d'avantages supplémentaires qui étaient auparavant absents. Ces avantages incluent entre autres l'identification claire de ceux qui peuvent réclamer un statut privilégié en vertu de leur rapport avec l'agent : il s'agit précisément des agents qui forment avec lui un sujet collectif. Le problème des « vérités morales éternelles » que nous avons soulevé pour l'option 2) est également évité par l'addition d'une dimension volontaire à la théorie : la sélection des personnes qu'il m'est permis de favoriser relève de mes propres choix. Finalement, cette façon de voir les choses exclue les cas problématiques d'« éloignement » du genre « Jerry et les Red Sox » évoqués plus haut dans la discussion de l'option 3). Elle exclue aussi les cas où (par exemple) un agent voudrait systématiquement favoriser les personnes de son propre groupe ethnique. Notre approche refuserait d'accorder une dispense morale spéciale à ces désirs et préférences, puisque aucun agent collectif n'est alors présent. Ce résultat semble le bienvenu.

Malgré ces avantages importants, la proposition a le défaut de ne pas capturer parfaitement l'étendue de la partialité que nous aurions voulu pouvoir justifier. Il a deux types de cas notamment où une partialité qu'on aurait voulu pouvoir protéger est difficile à justifier selon la présente approche. Premièrement, parce que la permission garantie par cette approche ne concerne que les agents collectifs, elle demeure limitée à des contextes d'investissements personnels communs.

Elle ne s'étendrait pas aux intérêts de nos proches et de nos collaborateurs dans son ensemble, car aucune permission de favoriser directement ces personnes ne serait accordée en dehors des projets que nous menons conjointement. La présente approche permet donc de favoriser un projet mené en commun, mais pas les intérêts de l'autre personne en tant que tels. (On pourrait même dire avec une certaine justesse que cette approche nous permet de favoriser le projet, mais pas la personne.) Si par exemple la violoncelliste de mon ensemble de musique de chambre a besoin d'une nouvelle corde mais n'a pas l'argent pour l'acheter, il me serait permis de lui donner cet argent plutôt que de le consacrer à un don contre la famine dans le Sud. Mais cela est vrai uniquement parce que mon don rendrait possible la continuation d'un projet collectif dans lequel je suis engagée : jouer le quintette de Schumann. Si la violoncelliste avait besoin d'argent pour des raisons qui n'étaient pas liées aux projets musicaux que nous poursuivons ensemble, je pourrais vraisemblablement employer mon argent pour combattre la famine sans contrevenir à mes propres projets, et donc d'après la présente approche je ne disposerais pas d'une permission morale pour diriger mon argent vers ma partenaire musicale.

Un deuxième problème est que certains attachements partiels que nous aurions voulu protéger contre des obligations morales trop voraces ne se qualifient pas facilement comme des cas d'agent collectif ou de projets communs. Ces attachements partiels risquent donc de demeurer à l'extérieur du domaine protégé par la présente approche. Ce serait notamment le sort des attachements aux personnes qui ne sont pas des agents, et qui a fortiori ne peuvent pas faire partie d'un agent collectif. Un exemple important concerne la dévotion et l'amour d'un parent pour son nouveau-né. Cet exemple constitue certainement un attachement partiel que nous aimerions pouvoir protéger contre les obligations morales qui pourraient l'entraver. Dans la mesure pourtant où un nouveau-né n'est pas un agent, la présente approche ne nous est pas très utile à cet égard, car il n'y a aucun agent pluriel ou collectif dans ce cas. Il serait très artificiel de prétendre qu'un parent et son bébé forment un agent collectif dans le but de réaliser un projet quelconque; si cependant on n'a pas recours à ce genre d'affirmation, il semble que la notion d'agent collectif ne soit d'aucun secours pour justifier la partialité dans le présent contexte.¹⁵

Ces deux problèmes forment un bon aperçu des difficultés auxquelles une stratégie de défense de la partialité par le biais des

projets se doit de faire face. Une exploration plus détaillée des avantages et des inconvénients d'une telle approche devrait être en mesure de proposer des solutions à ces difficultés. Sans entrer ici dans une telle exploration, nous pouvons au moins noter que l'approche en termes de projets dispose de ressources qui pourraient être déployées contre ces objections. En ce qui concerne le cas du nouveau-né, par exemple, une piste de solution possible serait d'insister sur le fait que les projets *individuels* sont également une source de permission morale. Même si en effet il n'y a ici aucun projet commun à protéger, il y a au moins un projet individuel de la part du parent (en admettant que le parent s'investisse personnellement dans le développement et le bien-être de son enfant, plutôt que de seulement les désirer). À ce stade de la dialectique, nous ne sommes pas encore en mesure de déterminer définitivement la meilleure façon de garantir la permissibilité des conduites partiales : le problème n'a pas fait l'objet de suffisamment de discussions dans la littérature pour que nous puissions disposer d'une liste d'options bien définie. Mon objectif ici a été de montrer que la justification de la partialité en termes de projets est une des options que nous devons considérer sérieusement lors d'un examen plus approfondi de cette question.

Traduction : Yvan Tétreault, revue par l'auteure

ARTICLES

50

ARTICLES

NOTES

- 1 Christine Tappolet m'a proposé qu'il faudrait aussi inclure dans la notion de partialité le fait d'accorder moins de considération aux intérêts de certaines personnes (par exemple parce qu'on les trouverait antipathiques). Il est vrai qu'un tel comportement ne serait pas impartial. Mais puisque la plupart des philosophes qui ont soutenu que la moralité doit laisser une place à la partialité n'avaient pas ce genre de cas en tête, le présent examen se limitera à la façon dont le traitement favorable de certaines personnes peut être justifié.
- 2 Cullity, Garrett, *The Moral Demands of Affluence*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- 3 Scheffler, Samuel, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 1982; Williams, Bernard, «A Critique of Utilitarianism», in J. J. C. Smart et Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973. (Version française: «Une critique de l'utilitarisme», in J. J. C. Smart et Bernard Williams, *Utilitarisme: le pour et le contre*, Genève, Labor et Fidès, 1997.)
- 4 Scheffler, Samuel, *The Rejection of Consequentialism*, p. 20.
- 5 Broad, C. D., «Self and Others», in David Cheney, dir., *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy*, London, George Allen & Unwin, 1971.
- 6 Williams, Bernard, «Internal and External Reasons», in Williams, Bernard, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- 7 Cullity, Garrett, *The Moral Demands of Affluence*, chap. 6.
- 8 Ce genre d'objection a été utilisé de façon efficace dans d'autres contextes. Pour un exemple en philosophie politique voir Dworkin, R. M., *Taking Rights Seriously*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1977, chap. 9 (où il parle des «préférences externes» [external preferences]). Pour un exemple dans le contexte des débats concernant les théories du bien-être, voir Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 494.
- 9 Simon Keller insiste sur la différence entre désirs et objectifs qu'il développe dans son «Welfare and the Achievement of Goals», *Philosophical Studies*, 121, 2004, pp. 27-41.
- 10 Voir à ce propos Cullity, Garrett, *The Moral Demands of Affluence*, p. 130: «pour avoir des amis, ou pour mener à bien le genre de projets qui forme la base des réalisations personnelles, je ne peux considérer les amis et les projets des autres comme ayant la même valeur que les miens.» Ces attachements, à ses amis et à ses projets, comportent une partialité constitutive: «sans cette partialité, il est impossible d'avoir des amis ou de s'investir dans des projets personnels» (p. 131). On pourrait penser également au rôle important des plans et des intentions dans la raison pratique, sur lequel a insisté Michael Bratman (notamment dans *Intention, Plans, and Practical Reason*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1987). Lorsqu'on a l'intention de faire quelque chose, l'action ainsi ciblée joue un rôle spécial dans le raisonnement pratique, en comparaison avec d'autres actions également méritoires, mais qui n'ont pas été choisies.
- 11 Par exemple, il est clair que l'amitié ne consiste pas à donner de l'argent à ses amis (ce que souligne Cullity, *ibid.*, p. 130). Plus généralement, Cullity insiste sur le fait que l'amitié ne consiste pas à faire avancer de façon différenciée les intérêts de nos amis.
- 12 Comme d'autres philosophes l'ont fait - y compris moi-même en d'autres occasions: voir Stroud, Sarah, «Epistemic Partiality in Friendship», *Ethics*, 116, 2006, pp. 498-524.
- 13 Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livres VIII et IX.
- 14 Margaret Gilbert et Michael Bratman ont exploré en profondeur les notions de «sujets pluriels» [plural subjects] et de l'action partagée [shared ou joint agency]. Voir notamment Gilbert, Margaret, *On Social Facts*, New York, Routledge, 1989, et *Marcher ensemble: essais sur les fondements des phénomènes collectifs*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, ainsi que Bratman, Michael E., *Faces of Intention*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, chap. 5 à 8, et *Structures of Agency*, New York, Oxford University Press, 2007, chap. 13. Philip Pettit a développé dans ses ouvrages plusieurs modèles d'agents collectifs [group agents]; voir par exemple son *Penser en société: essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- 15 Un autre type de cas où la notion d'agent collectif ne semble pas s'appliquer comprend les attachements entre des personnes qui sont bien des agents, mais dont la relation n'implique plus beaucoup d'investissements personnels ni d'activités en commun. On pourrait penser par exemple à deux vieux amis qui vivent depuis plusieurs années dans des villes éloignées, ou à l'attachement continu entre des parents et leurs enfants adultes qui vivent depuis longtemps à l'étranger.

THE PSYCHOLOGY OF EXCLUSIVITY

TROY JOLLIMORE
CALIFORNIA STATE UNIVERSITY, CHICO

RESUMÉ

L'amitié et l'amour romantique sont, de par leur nature, des relations exclusives. Cet article suggère que l'on peut mieux comprendre la nature de l'exclusivité dont il est question en comprenant l'erreur au cœur de la vision du raisonnement pratique que je nomme « le point de vue englobant ». Selon le PVE, pour que le raisonnement pratique soit rationnel, il doit s'agir d'un processus ayant pour but de choisir la meilleure alternative possible à partir d'une perspective qui est aussi détachée et objective que possible. Quoique cette vision cherche à être neutre à l'égard des porteurs de valeurs, elle incorpore en fait un biais contre les porteurs de valeurs qui ne peuvent être appréciés qu'à partir d'une perspective qui n'est pas détachée - qui ne peuvent être appréciés, par exemple, que par les agents qui sont engagés à long terme envers les valeurs en question. Dans le contexte des relations personnelles, de tels engagements tendent à donner naissance à la sorte d'exclusivité qui caractérise l'amitié et l'amour romantique ; ils empêchent l'agent d'être impartial entre les besoins, les intérêts, etc. de la personne qui lui est chère, d'une part, et ceux des autres, d'autre part. Je suggère que dans de tels contextes les besoins et les revendications des autres personnes peuvent être réduites au silence, de la même manière que, comme le suggère John McDowell, les tentations de l'immoralité sont, pour l'agent vertueux, réduites au silence.

ABSTRACT

Friendship and romantic love are, by their very nature, exclusive relationships. This paper suggests that we can better understand the nature of the exclusivity in question by understanding what is wrong with the view of practical reasoning I call the Comprehensive Surveyor View. The CSV claims that practical reasoning, in order to be rational, must be a process of choosing the best available alternative from a perspective that is as detached and objective as possible. But this view, while it means to be neutral between various value-bearers, in fact incorporates a bias against those value-bearers that can only be appreciated from a perspective that is not detached—that can only be appreciated, for instance, by agents who bear long-term commitments to the values in question. In the realm of personal relationships, such commitments tend to give rise to the sort of exclusivity that characterizes friendship and romantic love; they prevent the agent from being impartial between her beloved's needs, interests, etc., and those of other persons. In such contexts, I suggest, needs and claims of other persons may be silenced in much the way that, as John McDowell has suggested, the temptations of immorality are silenced for the virtuous agent.

Une mère, une femme passionnée, ont nécessairement le cœur sec, car il est détourné du monde.

Albert Camus¹

1

Friendship and romantic love are *exclusive* relationships: there is a limit on the number of persons toward whom one can bear the relationship in question. As C.S. Lewis pithily if somewhat brutally wrote, “To say ‘these are my friends’ implies ‘Those are not.’”² Of course, views differ regarding the *degree* of exclusivity required by either of these relationships. The most extreme form of exclusivity would demand a restriction to *one* individual. Our tradition has tended to connect this extreme form of exclusivity with romantic love, but not so much with friendship. Thus one is permitted, even encouraged, to have multiple friends, but the common view is that one ought ideally to have only one romantic lover (at least, at any given time). But this view, while common, is not universal. Many people in our tradition have maintained that romantic love may or even should be extended to more than one partner. And at least some have denied the accumulative nature of friendship, maintaining that friendship, properly understood, involves a genuine and complete unification of the two parties to the friendship, and thus must be as exclusive a relation as many people take romantic love to be. It seems likely that Kant held such a view, and the position is openly endorsed by Montaigne, who claimed that “L’unique et principale amitié descoust toutes autres obligations.”³

My starting point in this paper is not the issue of the specific degree of exclusivity required by either form of relation, but rather the apparent tension that exists between the existence of *any* degree of exclusivity, and certain common thoughts about the nature of morality and reasons: in particular, that morality is fundamentally impartial, and that reasons must be universalizable.

In my view, these tensions are real, but frequently overstated. That reasons must be universalizable may seem to suggest that friendship, insofar as it is a response to the valuable or attractive proper-

ties of one’s friend, cannot be exclusive (since any valuable or attractive property will certainly be shared by many others). But this inference, I will suggest, depends on an over-simplistic conception of the sort of standpoint an agent ought to occupy when making judgments of value. Similarly, we cannot infer from the fact that friendship and other types of love pull against and away from *impartial* morality that love is not, in itself, a type of moral response. Indeed, I want to suggest that love is not only *consistent* with morality, but that it expresses a kind of moral attitude that is particularly appropriate to human beings.

2

Impartialistic ethical theories tend to presuppose a certain sort of picture of the (real or ideal) moral agent.⁴ The moral agent is pictured as an objective and detached surveyor and chooser of value-bearing options whose task is that of taking as broad and comprehensive a survey as possible, from as detached a perspective as can be attained, before choosing, as if from a menu of options, the option that instantiates the greatest amount of good. For convenience, I will henceforth refer to such views as Comprehensive Surveyor views.

Such theorists, for obvious reasons, tend to be puzzled by love’s tendency to attach itself to particular individuals in a way that shows commitment to those particular individuals—commitment that is expected to endure even in the face of the discovery that there exist other individuals who also make moral claims on us, or who possess the same attractive or otherwise valuable qualities to an even greater degree. The idea that love should be *exclusive*—with its core being that idea that love should *exclude*—runs directly counter to the thought, implicit in standard views of impartialistic ethics, that rationality should take as wide and comprehensive a survey of the available field of values as possible, and address itself to those values in as even-handed and fair-minded a manner as can be achieved.

The Comprehensive Surveyor picture means to be neutral between various candidate values. But the view that this is so depends on the assumption that the occupation of such a perspective will not privilege certain values, while making others less accessible, in a way that might actually impede the best possible operation of the faculty of practical reason. It depends, that is, on the assumption that all goods *can* be fairly evaluated, and fully appreciated, from a detached perspective and by an agent whose psychology is governed by the

dictate to maximize. If, in fact, there exist some goods of which this is not true, then the Comprehensive Surveyor perspective *itself* incorporates, beneath its apparently impartial and fair-minded surface, a certain substantive view about value that involves the privileging of certain goods (those appreciable from such a vantage point) over others.

Indeed, putting aside for the moment issues directly connected with romantic love and friendship (I shall return to these below), it is worth observing that there exist a number of other phenomena that show our practical lives to be more complex than is allowed for by the simple Comprehensive Surveyor model. Let us begin with the deeply ahistorical nature of the model. Part of the detachment thought to be involved is precisely that of being able to step away from one's own history, and in particular the values and commitments to value that may apply to one as a result not only of one's past decisions, but aspects of one's situation over which one had little if any control. While this element of the view is appealing to those who maintain a picture of rationality as, ideally, pure and unsullied by the distorting influences of historical contingency, it strains against the reality of human life. For it is of course a deep fact about human life that by the time any human being is in a position to think about her values in anything like a reflective manner, she has already been brought up within a tradition, or the intersection of a set of traditions, that carry their own value commitments and have in a deep way shaped her sensibility. This is not to say that she will be incapable of rejecting or transcending such traditions, at least to a significant degree; but that the decision-making faculty which results in the intention to do so is itself a product of these very traditions is a fact whose significance must not be ignored.

The importance of the fact that we are situated when reflection begins is that it undermines the detachment implicit in the 'comprehensive survey' picture. Suppose that we allowed ourselves, for a moment, to imagine what is surely an impossibility: that an utterly detached and as yet unencumbered observer might come to the plurality of potential ways of life in order to consider and compare them. The practical deliberations of such an unlikely evaluator would still fall short of the 'detached surveyor' picture. For she will have to try out different ways of life in a temporal sequence, i.e. some before others; and unless we are to imagine her entirely unchanged by each experience (in which case, how can it be possible for her to *compare*

them?), we must acknowledge that the order in which she tries them out will matter: changes wrought on her character and preferences by earlier experiences may make her more or less disposed to respond favorably to later ones.

Part of what is absurd about the Comprehensive Surveyor view is, of course, the idea that it is possible to dip in and out of different ways of life as one might sample different courses at a buffet. This goes beyond the points about history—that it matters in what order a person undergoes the various experiences that make up her life, and that it matters that, since human life is finite, it is not possible to sample them all—to the further point that there exist values that can only be appreciated or enjoyed as a result of a long-term and dedicated commitment to a certain sort of practice or even a certain mode of life. (An implication of this with which many of us are no doubt familiar is the difficulty of explaining the value of education to the uneducated.) These values do not disclose themselves immediately to agents, or make themselves available to be immediately experienced by anyone, regardless of preparation; rather, they demand a degree of commitment over time, where 'commitment' involves *not* being absolutely open to whatever *other* values might come along, no matter how legitimate in themselves such values might be (and how enthusiastically we might have responded to them had they come along first).

The value of being a Buddhist monk cannot straightforwardly be compared to the value of being a classical pianist or a professional chef, even if certain elements within each may be compared; for there will be certain other elements, including some quite foundational ones, which cannot. On the other hand, there are some who have, at different stages of their lives, enjoyed very different modes of existence; those who have, for instance, experienced both the ecstasy of faith and the liberty of skepticism. What must be rejected, though, is the thought that such a person could (or should be able to) retreat to a neutral standpoint from which to experience both, via memory, imagination, or what have you. Any choice between the two must be made from somewhere; it may be a standpoint that is informed by the individual's having experienced both modes of life, but it cannot be one that is entirely detached from both.

Let me illustrate the idea with an example from a different sphere—that of aesthetics, and in particular poetics—and one which does not involve the necessity of a lifelong or even long-term com-

mitment, but which nonetheless relies on the impossibility of appreciating, at one and the same time, two rival aesthetics. The following passage is from an essay on poetry by Louise Gluck:

It is valuable, though nearly impossible, to try to read [George] Oppen and [John] Berryman side by side. Nothing in Oppen feels involuntary. And yet nothing feels rigid. *One impression genius fosters is that there is, beside it, no comparable mastery: no other way to sound, to think, to be.* I admire both Berryman and Oppen to this degree; I regret not knowing what these two thought of each other. Berryman's meticulous need to offend everyone, to be certain that in no mind was he even briefly associated with anything even slightly conservative, mannerly, acceptable, his poignant but extremely wily egotism sometimes seems childish and limited beside Oppen. And sometimes, next to Berryman's feverish wildness, Oppen seems too lofty, too hermetic, too secure. Temperamentally, they seem to cancel one another out.⁵

As Gluck points out, when we are in the grip of a creative genius we find ourselves unable to imagine any other way of going about things (much as, in the grip of depression, we find ourselves unable to imagine that we will ever feel substantially better). And yet we are able to feel precisely this way about the creations of multiple artists—we just can't feel it about more than one of them at the same time. From the perspective that appreciates Berryman, Oppen seems deficient; from the perspective that appreciates Oppen, Berryman seems flawed. Moreover I take it that genius, on Gluck's account, silences opposing viewpoints: there is "no other way to sound, to think, to be."

This instability of perspectives signals the presence of a type of what philosophers refer to as *incommensurability*—the presence, that is, of multiple value-bearing entities whose values cannot be directly compared, or placed relative to each other on a comprehensive value ranking. Philosophical discussions of the issue too often downplay the role of human subjectivity in this context, by assuming that incommensurability must be a feature of values themselves: if two values are incommensurable, and so cannot be directly compared, it must be because they are deeply metaphysically distinct, or belong to two entirely different ontological orders, etc. One of the things I am trying to suggest—though there is insufficient room to fully develop the point here—is that incommensurability is instead

often a feature of human subjectivity: indeed two values which are in nature very similar to one another may nonetheless turn out to be incommensurable in this sense, simply because there is no humanly achievable standpoint from which both may be simultaneously experienced and thus directly compared with one another. Our experience of them, rather, is ineluctably temporal: we can experience one and then the other, with the result that we can at best achieve an indirect value comparison.

Finally, we must now consider a yet deeper way in which the view of the Comprehensive Surveyor theorist may fail adequately to capture our responses to values. Up to now I have concentrated mostly on a general point about the possibility of comparing goods in terms of value. But we must now consider the possibility that some goods are such that they themselves forbid being regarded from a neutral standpoint. By this I do not simply mean the largely practical (though somewhat more than *merely* practical) difficulty I have already noted—that some values disclose themselves only to agents who are willing to commit significant time and effort to their pursuit or promotion. Rather, I mean the word 'forbid' in a fairly literal and indeed moral sense. The idea I am getting at is that some goods *demand* to be appreciated from a standpoint that is anything but detached and neutral.

Consider, for instance, an object to which the proper response is some form of awe, veneration or reverence: the Notre Dame Cathedral, perhaps. The proper response to such an object, it would seem, has nothing whatsoever to do with promotion or maximization. What would it even *mean* to maximize the value of the Notre Dame Cathedral? To build duplicates in other locations? To add on to it so as to make it larger? Either of these, or any other such response, would in fact be *incompatible* with appreciating its value in the proper way (they would cheapen the cathedral, or even destroy its beauty). Whatever the proper response is, it is a response that is not directly linked to action—not in any straightforward and obvious manner, at any rate. Nor is it a response that seems to be thought from a detached and impartial standpoint. Indeed, the person who stands before Notre Dame thinking explicitly comparative thoughts like "How much more impressive is it, exactly, than the Salisbury Cathedral?" is failing to appreciate it as it ought to be appreciated: there is something deficient in the response that insists on its being compared with something else.

The class of objects in question, then, seems to call for a response that fundamentally involves, not action, but rather appreciation, and appreciation of a form that does not involve overt comparison. Moreover, where action *is* called for, the inappropriateness of explicit comparisons can land us in a deep kind of practical dilemma. Consider, for instance, Jacques Derrida's claim that "la vie ne vaut absolument qu'à valoir plus que la vie"⁶ Showing proper reverence for life, that is, can only be done by refusing to treat individual lives as if their value were *calculable* and *fungible*—as if a certain number of lives on one side of the balance would be enough to make the sacrifice of a smaller number of lives a rationally justifiable action that any practical agent faced with the choice between the two ought to wholeheartedly embrace.

Indeed, the individual human person is, I think, the paradigm case of an object whose moral status cannot be fully recognized or appreciated by a Comprehensive Surveyor occupying a detached, impartial point of view. But this is just to say that the full recognition of the moral status of a human person is incompatible with the full recognition of every human person (or even, perhaps, the full recognition of many human persons). There simply is no vantage point one might occupy from which such a recognition would be possible. For to view the claims, needs and interests of any one person as *merely* the demands arising from the life of a being that is one among very many such beings would be to fail to accord to this life the deep moral significance which it *intrinsically* possesses. This, I think, is the moral basis of exclusivity in personal relationships. For it is only in the context of relationships of love and friendship that we are able to regard individuals with the degree of attention and care that their moral nature calls for.

I am relying heavily on visual metaphors here, speaking of 'regarding' persons, viewing them, and so forth. So I should come clean on this point, and acknowledge that I follow such contemporary Aristotelians as John McDowell and David Wiggins in thinking that motivation is fundamentally a matter of how one conceptualizes or, to use the dominant visual metaphor, *sees* a situation: to be motivated by a given consideration, that is, is to see it as possessing overriding importance.⁷ We must keep in mind that 'seeing' always takes place from a certain particular location. A full characterization of what an agent sees would constitute not only a list of the things in her field of vision, but a description of their relation to one ano-

ther—which would make it clear, for instance, which objects occupy the center of her field of vision, which lie at the periphery, and which stand so as to block our view of others. This feature of vision carries over into the moral domain: to specify how a virtuous agent sees the world,⁸ we need to mention not only *what* she sees, but what she sees *as central*; more generally, we need to specify the manner or (to borrow McDowell's term) the 'light' in which she sees things; or, to borrow a term from psychology, her *construal* of what she sees.

The characterization of an agent's moral field of vision makes clear not only what she sees, but what she does not. For example, a courageous agent, in a situation that calls for her to step in and protect the more vulnerable, should either not *notice* the danger to herself or at any rate should not see that danger as being of overriding significance (as compared to the potential harm to others if she does not act). Similarly, to use an example McDowell has discussed, a temperate agent may be aware that a certain non-virtuous course of action would be beneficial to himself, but will not regard that as a reason for so acting. Thus, while he may possess a true and clear grasp of the facts of the case, such an agent (as opposed to the merely continent agent, who must struggle against the temptation) will not regard the prospect of self-interested gain, in these circumstances, as tempting.⁹ He will simply not hear its siren call; as McDowell writes, the motivating force of the unjust course of action will be "silenced" for such an agent.

3

It is commonly asserted that love is blind. I would like to suggest a connection between this blindness and the deafness of which McDowell speaks. Indeed I want to suggest more than a connection: I think they are essentially the same phenomena, appearing in two distinct contexts (and expressed via two distinct but obviously related sensory metaphors).

To be in love is to be blind with respect to two sorts of consideration. First, one must be at least partially blind with respect to one's beloved's shortcomings. This, I take it, is the meaning most centrally attached to the dictum that "love is blind," when that phrase is casually deployed. "A friendly eye," as Shakespeare wrote, "is slow to see small faults." Several recent philosophers have wondered whether our ordinary epistemological standards apply when we are evaluating, not strangers, but our lovers and friends.¹⁰ Moreover, the idea

receives support not only from literature, philosophy, and common sense, but from science as well: recent neurological research suggests that brain functions connected with passing negative judgments on others are literally deactivated with respect to those individuals whom we love.¹¹

But there is a second type of blindness that is equally important. In addition to being blind to the faults of her beloved, a lover must also show a certain blindness to the attractions of others. She need not deny, of course, that other people have certain attractive qualities. But she may not respond to those qualities with the full appreciative attention with which she quite properly responds to similar qualities in the individual she loves. In light of the lover's appreciation of them, the beloved's valuable qualities not only justify his lover's loving him, they also justify her *not* loving others in the same way—despite the fact that they possess equally valuable personal qualities which justify *their* lovers in loving them. Albert Camus' claim that "a passionate wife necessarily has a closed heart, for it is turned away from the world" thus expresses an important truth.

To be a friend is to see a person in a certain light. It involves a tendency to interpret her character and her actions in positive terms, and an accompanying tendency to see considerations having to do with her happiness and flourishing as possessing overriding practical importance. Competing considerations—those which count against one's positive evaluations, and those which support actions that conflict with one's friend's interests—are often not merely *overridden* or *outweighed*: they are *silenced*. This is to say, in part, that friendship requires not only that the friend's interests typically *win* contests between themselves and the interests of others, but that the contest must typically not be felt as such: her being torn between her friend's interests and those arising from some other source will in at least some cases constitute evidence against the depth and genuineness of the friendship. Thus it is not enough, from the standpoint of friendship and love, that the friend's interests win the contest; what is required, rather, is that it be *no contest*. Consider, in this connection, Bernard Williams' famous example, in which (it is claimed) the man who stops to consult his understanding of the demands of impartial morality before plunging into the surf to save his drowning wife is guilty of having "one thought too many."¹²

To love is to occupy a perspective that is *not* the perspective

of the comprehensive surveying agent. It is to stand in awe and reverence before one's friend, as one stands before the Notre Dame Cathedral, and so to reject forms of reasoning that would call for cool, fair-minded, objective appraisal. So described, it is easy to discern a profound incompatibility between the standpoint occupied by the friend or lover, and that occupied by the impartialistic Comprehensive Surveyor.

To put it this way may sound as if love calls us to reject the demands of both reason and morality. I hope that by now the reader will be inclined to find the first claim, which is that love, by requiring us to abandon the rationalistic impartial perspective from which a comprehensive survey may be taken, thereby requires us to abandon reason itself, less persuasive than she might have previously. For much of the burden of this paper has been to dispute the common thought that occupation of the impartial perspective can always be equated with thinking in a reasonable manner. If the value of human beings is such that what individual human beings call for is not objective appraisal, but rather reverence and awe, then in refusing to be excessively rationalistic in our responses to them, then we are acting in a reasonable and justifiable manner. Perhaps this is one of the things Pascal had in mind when he famously wrote that "le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point."

We must keep in mind, moreover, that to be blind in the way necessary to love, we need not be *utterly* in the dark. As McDowell reminds us, it is perfectly alright for the virtuous person to be aware, on an intellectual level, that the rewards of unjust action would be pleasant; he must simply be blind to the *attractiveness* of such pleasure, in the sense that he must not *experience it as* attractive. Similarly, it would be absurd to require the friend, no matter how committed, to forget the existence and moral standing of others, or to literally believe that only her friend is attractive or worthy of love. It is sufficient that she *see him*—but not, of course, others—in the special light that is shed by love.¹³

Robert M. Adams' commentary on a passage from Buber's *I and Thou* is interesting in this connection. Buber writes:

Every actual relationship to another being in the world is exclusive. Its Thou is freed and steps forth to confront us in its uniqueness. It fills the firmament—not as if there were nothing else, but everything else lives in *its* light.¹⁴

And here is Adams' commentary:

The "exclusiveness" here is more a matter of focus than of literal (and therefore total) exclusion. Other objects are in view, but only insofar as they illuminate the nature or the meaning of the Thou or the object of love. To ask seriously whether the beloved is more (or less) excellent than some other object is to shift the focus of attention, demoting the beloved from being *the* focus to being at best one of two or more coordinate foci. Such a question is therefore no part of the fullness of appreciation.¹⁵

What love and friendship ask is that we reject one species of moral vision, which focuses on the impersonal, the impartial, and the abstract, in favor of another. The ethical case in favor of exclusive love takes off from W.S. Gilbert's wry observation, in *The Gondoliers*, that "When everybody's somebody, then no one's anybody." Of course, everybody *is* somebody, and this fundamental equality is significant and should be recognized in certain spheres—that of politics, for instance. But there is something deeply unattractive about the idea of extending the full recognition of everybody's somebodiness to everybody in *every* sphere. For how is the specialness of the individual human being to be given its full due, if there is no realm in which the individual human being is treated as special? And how *can* we treat an individual as special, if we are forced to treat them *all* as special? Indeed, what could it possibly *mean* to treat everyone as special?

4

There is more than one way in which a certain fact or consideration might ground or contribute to an agent's having a reason. On the one hand, some facts are what we might call *transparent*: that is, fully accessible to the agent's consciousness in the processes of deliberation and action. The most transparent considerations are those which the agents themselves take to be their reasons for acting. But not all reasons are transparent in this way. Julia Driver, for instance, has pointed out that some virtues are, as she puts it, "virtues of ignorance": a talented but modest person, for example, cannot be fully aware of the facts regarding her merits relative to those of others, for such full awareness is simply incompatible with her being genuinely modest.¹⁶

According to Williams, the good husband will take 'It's my wife' as his reason for jumping into the water to save her, and will

not take 'Saving one's wife in such cases is permissible from the standpoint of impartial morality' as such a reason. But what, on Williams' view, justifies such an agent in not stopping to consider impartial morality (or, in regarding it as irrelevant to the extent that he *does* consider it)? This is a form of the question, much discussed of late, of the nature of love's reasons.

One possible answer is that the husband's love for his wife justifies his blindness to impartial requirements. This is the view of Harry Frankfurt, among others.¹⁷ But the risk involved in making justifications contingent on psychological states may dissuade us from this. After all, it is psychologically possible for people to love bad or trivial things. If the man's wife and his favorite baseball card were both in danger, and he loved the baseball card more, would he then be justified in saving it rather than her?

One might say instead: his wife's value as a human individual, to which his love is a response. But one might then complain, as David Velleman does, that the wife's "Invoking her individual value in the eyes of his love would merely remind him that she was no more worthy of survival than the other potential victims, each of whom can ask: "What about me?"¹⁸

Velleman concludes from this that the reasons the husband should save his wife "have nothing essentially to do with love" and suggests that they are instead based in "the mutual commitments and dependencies of a loving relationship."¹⁹ But this goes too far. After all, to specify that the relationship must be a *loving* one is already to take back the claim that the reasons have *nothing* to do with love. If, on the other hand, we rejected the requirement that the relationship must involve love, we would then be faced with a problem Frankfurt raises:

Suppose that for quite good reasons the man detests and fears his wife. Suppose that she detests him too, and that she has recently engaged in several viciously determined attempts to murder him. Or suppose that it was nothing but a cold-bloodedly arranged marriage of convenience anyhow [...] Surely to specify nothing more than a bare legal relationship between the man and the drowning woman misses the point.²⁰

So: is it the love, the loving relationship, or the value of the loved individual that justifies Williams' loving husband in regarding the demands of impartial morality as irrelevant? Rather than choose

between them, I think we must acknowledge that *all* of these suggested elements will be present in a comprehensive and adequate account of love's reasons. From the lover's standpoint, it is the value of the particular human being whom he loves that is central, and that moves him—indeed, that so moves him that he will not pause to question her value, or the way in which her value gives rise to reasons for him to act, or the justifiability of so acting against a background in which other vulnerable persons also make potentially competing claims on his attention. At the same time, it is his relationship with her—which is essentially a *loving* relationship—that determines that *her* particular value, as opposed to the equally significant value of some other person or persons, plays this role in his practical deliberations, and which prevents him from occupying the impartial standpoint of the Comprehensive Surveyor from which the values of other persons would be seen and felt to be equally significant.

I am not convinced that the existence of the love relationship is necessary to *justify* the husband's saving his wife. After all, a stranger on the beach who was moved by her plight to jump in and try to save her would not, I assume, be unjustified in doing so. On the other hand, the *requirement* that he try to save her *is*, perhaps, justified by or grounded in the relationship. More particularly, it is grounded in the fact that, given that he has until now conducted his thinking and behavior in a way that is oriented toward the recognition of *her* special and particular value, a sudden or capricious transfer of commitments would constitute an abandonment and indeed a betrayal. But more fundamentally than this, what justifies this entire way of looking at things is precisely the special sort of value possessed by the human individual. For it is only in the light of this sort of value that we can make sense of loving commitments, and of the legitimacy of a standpoint that releases us from the demands of the comprehensive, impartial view.

Love blinds us to many things, among them the less than attractive qualities of our friends and lovers, and the very attractive qualities of those who would compete with our friends and lovers. It also blinds us, I think, to the way in which the special value of the human individual obliges us to engage in certain forms of partiality. For dwelling too much on *this* would have almost as significant an undermining effect as would dwelling on the demands of impartial

morality themselves. At any rate, none of this is on the true friend's mind as she performs acts of friendship. For part of what love blinds us to is precisely the fact that it blinds us at all.²¹

NOTES

- 1 Camus, Albert, "Le Mythe de Sisyphe", in *Essais*, Paris, NRF Gallimard, 1965, p. 155.
- 2 Lewis, C.S., "Friendship-The Least Necessary Love," in Badwhar, Neera Kapur, ed., *Friendship: A Philosophical Reader*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, p. 41.
- 3 Montaigne, Michel de, "Essais", in *Oeuvres complètes*, Paris, NRF Gallimard, 1962, p.190. For Kant's view, see "Kant on the Metaphysics of Morals: Vigilantius's Lecture Notes," trans. P. Heath, in Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics*, Heath, Peter, and Schneewind, J.B., eds, New York, Cambridge University Press, 1997, p. 683: "[i]n friendship [...] the unity of the persons, or the reciprocal possession of one another by two persons, whereby they feel and think in common, is still more perfectly present, and with more equality, than in marriage."
- 4 I say "tend to" to leave room for theories, such as Peter Railton's 'sophisticated' consequentialism, which depart from the Comprehensive Surveyor model in allowing, for instance, that an agent may be motivated directly by her concern for a loved one without pausing to consider the effects of her actions on all affected persons, or its justifiability in broader impartialistic terms. It should be noted, however, that such theories still incorporate the model at the deeper level, to the extent that the patterns of behavior developed and exhibited by a sophisticated consequentialist agent must be justifiable to an impartial observer occupying something very much like the Comprehensive Survey position. For this reason, such theories, while they may on the surface appear somewhat amenable to the phenomenon of exclusivistic concern toward friends or loved ones, will nonetheless inevitably reject the sort of ethical stance described in this paper.
- 5 Gluck, Louise, *Proofs and Theories*, New York, Ecco Press, 1994, pp. 78-79; emphasis added.
- 6 Derrida, Jacques, *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 1996, p. 78.
- 7 There are obvious problems with this simple statement of the view, arising from the possibility of akrasia, etc.; these have received detailed consideration by John McDowell, David Wiggins, and others, but for the purpose of this paper I will simply set these issues aside.
- 8 That is, virtuous-in-a-particular-way, though I will leave this qualification as implicit in much of what follows.
- 9 See McDowell, John, "Virtue and Reason," reprinted in *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998.
- 10 See especially Stroud, Sarah, "Epistemic Partiality in Friendship" *Ethics*, vol. 116, 2006, pp. 498-524, and Keller, Simon, "Friendship and Belief," *Philosophical Papers*, vol. 33, 2004, pp. 329-51.
- 11 Bartels, A., and Zeki, S., "The neural correlates of maternal and romantic love," *Neuroimage*, vol. 21, 2004, pp. 1155-1166.
- 12 Williams, Bernard, "Persons, Character, and Morality," reprinted in *Moral Luck*, New York, Cambridge University Press, 1982, p. 18.
- 13 Cf. Velleman, David, "Love as a Moral Emotion," *Ethics*, vol. 109, 1999, p. 372, and Jeske, Diane, "Friendship, Virtue, and Impartiality," *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 57, 1997, pp. 51-72.
- 14 Buber, Martin, *I and Thou*, New York, Scribner, 1970, p. 126; cited in Adams, R.M., *Finite and Infinite Goods*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 169.
- 15 Adams, *Finite and Infinite Goods*, p. 170.
- 16 Driver, Julia, "The Virtues of Ignorance," *Journal of Philosophy*, vol. 86, 1989, pp. 373-84.
- 17 See especially Frankfurt, Harry, *The Reasons of Love*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2004.
- 18 Velleman, "Love as a Moral Emotion," p. 373.
- 19 *Ibid.*, p. 373. For other examples of relationship-based accounts see Jeske, "Friendship, Virtue, and Impartiality," and Kolodny, Niko "Love as Valuing a Relationship," *Philosophical Review*, vol. 112, pp. 135-89.
- 20 Frankfurt, *The Reasons of Love*, p. 37.
- 21 This paper was written at the Stanford Humanities Center while on sabbatical leave from California State University, Chico; I would like to thank both institutions for their generous support. I have benefited greatly from conversations with a number of colleagues and friends, particularly Sarah Buss, Harry Frankfurt, Wai-hung Wong, and Linda Zerilli.

FRIENDSHIP AND THE GROUNDS OF REASONS

DIANE JESKE
UNIVERSITY OF IOWA

RÉSUMÉ

L'amitié de même que d'autres relations intimes ont créé des difficultés pour les philosophes moraux. Bien que la morale semble exiger que nous demeurions impartiaux, l'amitié semble donner naissance à des obligations de partialité envers nos proches. Mais cette difficulté peut disparaître une fois que l'on cesse de se concentrer sur la catégorisation des raisons en tant que morales ou non morales. Cette tendance à classer les raisons comme morales vs. non morales nous mène à accorder la place d'honneur à l'étiquette « moral » et à supposer que cette catégorie est uniforme. Si nous abandonnons ces suppositions, alors les raisons données par nos proches ou nos amis ne nous sembleront plus problématiques. Il sera alors possible de voir que toutes les raisons sont, en bout de ligne, egocentriques d'une importante façon, et que la délibération doit toujours provenir d'une perspective egocentrique.

ABSTRACT

Friendship and other intimate relationships have created difficulties for moral philosophers. While morality seems to require us to remain impartial between persons, friendship seems to generate demands or obligations of partiality toward our intimates. But the difficulty can be removed once we cease to focus on categorizing reasons as moral or non-moral. This tendency to divide reasons into categories of moral vs. non-moral leads us to give those that we label 'moral' pride of place and to assume that the category must be uniform. If we abandon these assumptions, then reasons of intimacy or friendship will no longer be so puzzling. We will then be able to see that all reasons, in the end, are importantly egocentric, and that deliberation must always proceed from an egocentric perspective.

Friendships, and other intimate relationships, have often created difficulties for moral philosophers. From the perspective of someone party to such a relationship, it seems as though one is obligated to care for one's friend (or other intimate¹) before and to a greater extent than one is obligated to care for a stranger or mere acquaintance. If one is standing on a sinking ship and can only save a friend or a stranger, flipping a coin as a procedure for deciding whom to save seems not only absurd but also repugnant. It seems that if one engages in such a procedure or ends up saving the stranger, the friend is entitled to feel outrage, hurt, anger, and betrayal.

But moral philosophers have been inclined to run into trouble when they come to justifying the attitude and resultant actions of real-world friends. In so far as we understand ourselves as being *obligated* or *required* to care for our friends out of proportion to their need, it seems that we take friendship as generating *moral demands* on us. Does morality, though, really allow us to differentiate between persons merely on the basis of their contingent relationships to us? Further, how could morality actually *demand* that we give our friends and intimates such special consideration?

It is evident then that we need to understand not only friendship but also the nature of morality if we are to resolve these tensions. In what follows, I will argue that placing too much significance on a reason's being a *moral* reason can make matters seem much more complicated and problematic than they really are. Once we start dividing reasons into categories, we tend to give those we label 'moral' pride of place and also assume that the category must be uniform. If we abandon these assumptions, reasons of friendship (or, intimacy) will no longer be so puzzling.

I will take as my focus consequentialism, and I will do so for several reasons: it is paradigmatically a moral theory, it displays some

features that it has in common with other paradigmatic moral theories such as Kantianism, it has achieved (in combination with Kantianism) a kind of dominance in contemporary ethical theorizing, it is notorious for the way that it deals with intimate relationships such as friendship, and, perhaps most importantly, it is, I think, highly plausible and attractive. At the end of the paper, I will make some brief remarks about virtue theory and friendship.

UTILITARIANISM² AS PARADIGM

Utilitarians understand morality as involving one, and only one, fundamental principle, the principle of utility: right action is that action which, out of all alternatives available to the agent, produces the greatest net sum of intrinsic value for all sentient beings affected in the long run.³ There are three features of this principle, as I am understanding it, that are particularly relevant for our purposes: it is universalistic, it is impartial, and it involves a non-relativistic conception of intrinsic value.

First, the principle is universalistic: it requires the agent to consider the consequences of her actions for all persons affected. Thus, in deciding how to distribute my disposable income, I am not to think only about my friends and other loved ones, but about all persons whose welfare might be promoted through use of that income.⁴ Second, in considering all such persons, I am not allowed to give any greater weight to the interests of my friends; in other words, I am required to be impartial between potential beneficiaries of my actions.⁵

The universalistic impartiality of utilitarianism is in stark contrast to the commonsense thinking that I outlined in the opening to this paper. Commonsense seems to require me *not* to give equal weight to the interests of strangers and to the interests of friends. As I said, anyone who does so seems to deserve *moral* condemnation. If I am in a lifeboat with room for only one more and I pull a stranger out of the water rather than my best friend, it seems that I have not done what I ought to have done.⁶

Utilitarians, of course, have spent a lot of time and effort trying to accommodate commonsense thinking on points such as these. As Sidgwick famously argued, we are in a better epistemic and causal position for benefiting intimates such as friends than we are for benefiting strangers: we know the needs and desires of our friends and are well placed to satisfy those desires and to meet those needs.⁷ But it is important to see that whatever partiality to friends utilita-

rianism can get us, it is necessarily derivative. The fundamental utilitarian principle is impartial between persons, and any partiality must be justified as being ultimately productive of maximal value for all persons considered equally. And there is certainly no guarantee that such derivative partiality will extend to pulling my best friend rather than the stranger into the lifeboat.

Now, of course, counterexamples have been the staple recourse of all those who have wanted to reject utilitarianism. Surely we ought not hang the innocent man! Surely we ought not break the death-bed promise! Surely we ought not cut people up and distribute their organs! Surely we ought to pull our best friends into lifeboats! But we have to give utilitarianism its due, and it is precisely those features of the theory that lead to counterintuitive results that make it a paradigm of a moral theory. Morality, whatever it is, has to be contrasted with self-interest, it seems, and has to involve some sort of recognition of the equal worth of all persons. How can contingencies such as friendships affect life and death moral decisions? After all, we become friends with others for any number of arbitrary reasons: she lived next door to me, he entered graduate school in the same year as I, we shared a cell in the county lock-up, etc. If all persons are of equal moral worth, how could I be justified in showing differential concern for someone because she is my friend, given that her becoming my friend might be the result of some quirk of fate?

For this same kind of reason, classical utilitarians eschewed any appeal to a relativized theory of intrinsic value. If the value of something for an agent was a matter of the agent's subjective attitude toward that thing, then the utilitarian could easily accommodate the intuitions about friendship: my caring about my friend makes my friend's life much more subjectively valuable to me than the life of the stranger.⁸ But morality, it might be said, must contrast with self-interest, and an appeal to a relativized conception of intrinsic value, according to some, would turn utilitarianism into a theory about the latter rather than about the former.⁹

There is, however, another route to making utilitarianism compatible with our commonsense understanding of the demands of friendship. One could adopt utilitarianism as a moral theory, leaving its universalistic impartiality and non-relativistic theory of intrinsic value intact, but claim that moral reasons must compete against other reasons, such as reasons of self-interest and reasons of friendship. The obstacle to taking this course is another feature that many attri-

bute to those reasons characterized as moral: they are overriding. So, it is said, even if we have reasons that are non-moral, it is rational or permissible to act on them only when there are no moral reasons supporting an opposing course of conduct. Whatever moral reasons are, some philosophers argue, they take precedence over mere self-interest, etc. For both the classical utilitarians and for Kant, rationality and morality do not come apart. (Below, I will explain why I do not accept these claims.)

THE COMMONSENSE CONTRAST

Our ordinary practices of justification, on the other hand, allow diverse kinds of facts to provide grounds for reasons. Most importantly for our purposes, the fact that Tracy is my friend seems to ground a reason for me to care for her before and to a greater extent than I have reason to care for strangers or mere acquaintances. These non-derivative reasons to be partial are, as we have seen, quite ruled out by our paradigm of a moral theory, utilitarianism. So how are we to accommodate such reasons?

The peculiar difficulty posed by reasons of friendship (or, more generally, intimacy) is that they seem to occupy a ground somewhere between the paradigmatic moral reasons and reasons of self-interest. Unlike the paradigmatic moral reasons defined by the principle of utility, reasons of friendship are partial and non-universalistic: they require the agent to take into account the interests only of those persons who happen to stand in the friendship relation to her, and they require her to give the interests of such persons greater weight in her deliberations about how to use her resources. Unlike reasons of self-interest, reasons of friendship often require sacrifices on the part of the agent: the agent is sometimes required to promote her friend's good at the cost of her own good.¹⁰

If we continue to think in terms of the paradigm of moral reasons as defined by utilitarianism, then, in so far as they are not impartial or universalistic, reasons of friendship seem not to qualify as moral reasons. And yet commonsense, as I have said, understands friendship as generating obligations, a category of reasons typically categorized as moral. So one way that we can carve up the territory of reasons might be in terms of moral vs. non-moral reasons, where the former are understood as *demands* whereas the latter are not. It is certainly true that when we talk about morality, we talk in terms of duties, requirements, demands, obligations, etc. 'Ought' language

seems peculiarly at home in the realm of morality. Then we can say that moral demands fall into two categories, the impartial universalistic and the partial non-universalistic, with friendship being of the latter sort.

The problem with taking this approach to understanding morality is that it doesn't seem to make much sense to divide reasons into those that constitute demands and those that do not. A reason to do P is a consideration in favor of doing P. One ought to perform an action P, it seems, when the balance of reasons is in favor of doing P. What could it be for a reason to constitute something other than a demand? If a fact constitutes or grounds a reason, then it must have a strength relative to other reasons. Rationality, then, is a matter of acting on one's strongest reasons in the circumstances. So if there are reasons of self-interest, they must be demands in the same sense that reasons of friendship or utilitarian reasons are demands.¹¹

For similar reasons, I think that it is not plausible to suppose that there is more than one type of reason and yet to claim that one type, perhaps the moral (whatever we decide that is) is always overriding. Again, if reasons are considerations in favor of action, then why suppose that one type of consideration will always outweigh considerations of any other type? Consider a case of a reason of self-interest competing against a utilitarian reason: suppose that if I do what I want (or what will give me pleasure, or what will satisfy my informed-desires) that I will produce ever, ever so slightly less intrinsic value than if I made a sacrifice (a rather large sacrifice, let us suppose). Is it really plausible to suppose that if I have a reason of self-interest to do what I want that it is necessarily overridden by the impartial utilitarian reason? Is it plausible to suppose that I ought not to pull my friend into the lifeboat if a teeny tiny bit more value could be produced by doing otherwise? Is it plausible to suppose that I am always required to make sacrifices for my friend at the cost of my own good? It seems implausible to suppose that we could know *a priori* which type of reason will outweigh others.

We need to start over, I think, if we are to understand reasons and their relationship to the deliberation and actions of agents in the real world.

REASONS AND AGENTS

Discussions of reasons and deliberations have often been couched in terms of different perspectives. Thomas Nagel, for example,

claimed that the 'view from nowhere' was the vantage point from which one could recognize one's agent-neutral reasons, i.e. those reasons, the statement of which, involves no essential reference to the agent. From this perspective we are capable of acknowledging 'impersonal value.'¹²

The view from nowhere, of course, is Nagel's version of the impartial spectator, the hypothetical individual famously appealed to by Hume and Adam Smith and by the classical utilitarians as a heuristic device. This perspective is supposed to stand in contrast with the egocentric perspective of a particular agent, a perspective from which some things have a personal value to the agent that is out of proportion to the impersonal value that would be recognized from the view from nowhere. Nagel's example is the climbing of Mount Kilimanjaro: in so far as an agent very much wants to climb the mountain, her climbing of the mountain has great personal value for her. But if the agent takes up the viewpoint of an impartial spectator, she will be able to acknowledge that her climbing of the mountain has less in the way of impersonal than of personal value, and certainly no more impersonal value than anyone else's climbing of the mountain.¹³

Once we assume the view from nowhere, supposedly we will see that our own friendships are no more nor less valuable than anyone else's, in general. Of course, we might actually come to see that some of our own friendships are less worth promoting than some friendships to which we are not party. When we reassume our own egocentric perspective, our own friendships loom large, eclipsing those of other persons. In fact, the comparative value of these friendships rarely enters our minds: all that we typically consider is that *these* are *my* friendships, *those* are *not*. And now we are at the point where Sidgwick found himself at the end of *The Methods of Ethics*: practical reason seems split between the impartial view from nowhere and the partial egocentric view.

But this is a misguided way of thinking about practical reason. There is really only an egocentric perspective from which one can acknowledge various grounds of reasons that one has. After all, consider the principle of utility, our paradigm of impartiality: right action is that action which, out of all alternatives available *to the agent*, produces the greatest net sum of intrinsic value for all persons affected in the long run. Even after I assume the vantage point of the impartial spectator, I have to locate a particular agent's causal/epis-

temic position in order to determine the right action for that agent. Just seeing what impersonal intrinsic value is out there waiting to be promoted is not sufficient for understanding the rational demands upon a particular agent. So, in essence, reasons are always reason for an agent. It is, at best, misleading to talk about reasons *simpliciter*. Certain states of affairs have (impersonal) intrinsic value, but their having that value is not sufficient to draw any conclusions about anyone's actual reasons: all that we can conclude is that *if* an agent S is in a position to promote the value, *then* S has a reason to do so.

It will help to consider our ontological options here. One option would be to hold that the property of being a reason supervenes on a complicated state of affairs, the state of affairs of an intrinsically valuable fact's standing in a certain relationship to an agent, call it the 'capable of being promoted by' relation. According to this ontological picture, the grounds of consequentialist reasons always involve an intrinsically valuable state of affairs, a particular agent, and the agent's relationship to the state of affairs.

Another option is not for the ontologically faint of heart – it is not for those who always have Occam's Razor at the ready. According to this second possible ontological picture, we would hold that there is no property of being a reason *simpliciter*. Rather, there are many properties of being a reason *for S*, where states of affairs that are intrinsically valuable come to have such properties when they stand in the 'capable of being promoted relation' to S. According to this second account, reasons for agents are a function of the nature of the state of affairs not only considered in itself but also considered in its relations to rational beings in the world.¹⁴ What is crucial is that according to either of these two ontological accounts, the very existence of reasons is a function of agents and their relations to various features of the world.

Deliberative perspectives, then, are, of necessity, always egocentric. The agent's causal position and knowledge of the world are factors that are crucial to determining the nature of her reasons for action. So now we have no split between deliberative perspectives on the world, we only have various egocentric perspectives on the world, and, for each agent, *her* reasons are a matter of *her* perspective. This does not move us to a Hobbesian or Humean conception of practical reason, as long as we acknowledge that there is objective intrinsic value in the world. But what is relevant for me is the objective value that I am in a position to promote.

Once we find ourselves securely situated in the egocentric perspective as the appropriate perspective for deliberation, allowing relationships between the agent and a state of affairs to play a role in the generation of reasons, we can see that relationships other than those of a causal/epistemic nature can also do that work. The fact that a state of affairs involves my friend's good or involves the maintenance of my friendship can have the property of being a reason for me to promote it while not having the property of being a reason for some other agent to promote it. Or, if my friend's good or our friendship is objectively intrinsically valuable, and that other agent is in a position to promote it, then she has a reason to promote it, but I have more reason to do so than she does.

Now it is true that a disanalogy remains between reasons of intimacy and consequentialist reasons. The former are, in an important sense, doubly relative to a particular agent. Recall that our consequentialist reasons are a function of our causal/epistemic relation to an intrinsically valuable state of affairs, where the property of being intrinsically valuable is a function of the intrinsic nature of the state of affairs – it in no way depends on the agent. Our reasons of intimacy are also a function of our causal/epistemic relation to a state of affairs. What kind of state of affairs? One that involves caring for a friend or sustaining the relationship with that friend. So my reasons of intimacy are a function both of (i) my causal/epistemic relation to a state of affairs, and (ii) the nature of a certain state of affairs. However, (ii) the nature of the relevant state of affairs that grounds reasons of intimacy is not intrinsic to that state of affairs, but is a matter of its relation to the agent – the relevant state of affairs will be one that involves the good of *my* friend or the sustenance of *my* friendship with a particular person.

Does this extra element of agent-relativity pose a problem? I don't see why it should. In fact, I think that when we are ensconced in our egocentric deliberative perspectives, it is self-evident that our reasons are a function of various kinds of relationships that bind us to the world: some of those relationships are merely a matter of our coming to recognize our ability to promote objective value, while others are a matter of our standing in special relationships to other persons *and* our recognizing that our ability to care for such persons and promote those special relationships. Once the complex agent-relativity of reasons and deliberation is granted, there is no reason to deny additional levels of agent-relativity, especially given that doing

so allows us to capture so much of our commonsense thinking about our deliberative and rational places in the world.

At this point we have not yet made the process of practical deliberation easy, but that should not be a goal of any theory of reasons for action. We all know that practical deliberation is *not* easy. And we have jettisoned the baggage of trying to divide reasons into overriding moral reasons and non-moral reasons. So each deliberative situation is a matter of trying to figure out all of one's reasons and then trying to determine which is the strongest in the circumstances. I am inclined to agree with Ross that there is no algorithm for doing this, that each practical deliberation is a risky situation and that one may never know for sure whether one acted rationally.¹⁵

So let's return for a moment to the lifeboat, where I have to decide whether to pull my friend to safety or to help a stranger. Such cases provide no counterexample to the claim that the principle of utility is the statement of one source of our reasons. Rather, what they show is that there are other sources of reasons, and that our example is one in which one of those other reasons clearly outweighs any reason to maximize objective intrinsic value. Bernard Williams famously used a similar case to attempt to undermine utilitarianism, claiming that the utilitarian would bring into deliberation "one thought too many," that the thought 'that's my friend' (or, in Williams' case, 'that's my wife') should settle the matter.¹⁶ In fact, I am arguing, utilitarian deliberation involves at least one thought too few, and, in fact, probably several thoughts too few. The importance of objective value in no way leads to a denigration of friendship, but neither does the importance of friendship lead to a denigration of intrinsic value. If we really were occupying the view from nowhere, we could not act because we would not have a position from which to act. Given that we occupy a particular position, we acquire many diverse reasons for action. There is really nothing at all problematic about this.

One traditional worry about rendering moral reasons less than overriding is that doing so seems to leave open the possibility that it might be rational to be immoral, and, perhaps, an agent could find herself in a situation in which morality never presents itself as rational. I grant that it sounds odd to say that it is rational to be immoral, but that is because we tend to read the moral 'ought' as the all-things-considered 'ought,' and it is certainly odd to say that it is rational not to do what, all-things-considered, one ought to do – in fact, it is just plain contradictory. But it is certainly not contradictory to

say that it is rational not to maximize objective value. The term 'moral' obfuscates more than it helps, and once we jettison it, we can focus on reasons, trying to determine, *a posteriori*, which reason is the strongest in any given situation.

One final point about persons for whom it might never be rational to promote objective intrinsic value: no matter what it is rational for such persons to do, it will probably remain rational for us to incarcerate or even eliminate such persons. Consider a psychopath such as Ted Bundy. Bundy told his interviewers that 'he' never imagined that anyone would miss 'his'¹⁷ victims; after all, there are so many people in the world, and people go missing all of the time. Bundy's use of moral and sympathetic language reveals that he wasn't in complete possession of the relevant concepts; for example, whenever he talks of 'his' remorse, it is always tied to 'his' fears of being caught, never to the pain to 'his' victims and their friends and families that 'he' has caused. I have no doubt that Bundy completely lacked the capacity to recognize objective value in the world. He also lacked the ability to be genuinely intimate with another human being, as is clear from his lack of ability to understand how loved ones might miss a particular person regardless of how many people exist and how many go missing. So Bundy had no consequentialist reasons and no reasons of intimacy: he was an agent whose rational sphere was severely truncated. This had two consequences: he lacked the ability to lead a life rich in value and meaning, and we had reasons to contain Bundy, both in the service of intrinsic value and in the service of pure self-interest and love for others in the world. A perfectly rational being, such as Bundy would have been had he not sometimes acted so incautiously, might still be a sad and pathetic figure that we have every reason to both loathe and pity.

VIRTUE THEORY AND THE EGOCENTRIC PERSPECTIVE

As intimate relationships such as friendship have garnered more attention in moral philosophy, virtue theory has simultaneously experienced a significant resurgence of interest and popularity. Given what I have said so far, it seems clear why these two trends seem to go hand in hand. Virtue theory begins from an egocentric perspective: the focus, for each agent, is on the cultivation of *her own* virtuous states of character. So just as the agent has reason to be a benevolent person, she has reason to be a good, caring friend. If reasons are fundamentally reasons to have certain character traits, then virtue

theory seems to be a moral theory that avoids some of the difficulties that I discussed before.

However, I think that either (i) virtue theory cannot be understood as a distinct type of theory of reasons for action, or (ii) it is a highly implausible theory about our primary reasons for action. Consider the types of settled motivations that characterize being a good friend: aiming at the friend's good, expressing sympathy for a friend's plight, promoting the maintenance of the friendship, etc. None of these motivations have as their object the agent's own character; rather, each is aimed at the performance of some action or the sustaining or promoting of some external state of affairs. In so far as I have reason to cultivate being a good friend, that is just a matter of my having reason to be responsive to the basic reasons arising out of friendship. So there must be reasons that precede any reasons pertaining to the cultivation of virtue; in fact, the cultivation of virtue would seem to amount to nothing more than being rational. Thus, we need a theory of reasons, before we can have a theory of virtue and good character.

It might be said that, in fact, our primary reason is to develop the virtues in ourselves, and that we can somehow characterize the virtues without appealing to other reasons we have. Even if this were possible, I think that virtue theory would have become egocentric in the wrong way. All of our reasons are a function of our individual perspectives, but it seems clear to me that some of our reasons take as their object states of affairs that do not essentially involve us. For example, we have reason to promote the welfare of others regardless of what impact doing so has on our own characters. It is important to develop a theory of reasons that is egocentric in the right way: all reasons are reasons for the agent, but not all reasons are about, in some way, the agent herself. I am the agent, so my reasons are a function of my particular place in the world, but I occupy a place in a world that is not all about me, and my reasons must reflect that fact.

CONCLUSIONS

I am recommending, then, that we be careful when we use the term 'moral.' The term has a lot of baggage, baggage that can lead our attention away from the subtleties and complexities of rational deliberation. All deliberation is egocentric, but that does not mean that all deliberation is *egoistic*: all of my reasons are reasons *for me*,

but not all of my reasons are *about me*. (Unless I am a psychopath, lacking the ability to recognize various normative features of the world and unable to develop meaningful, intimate relationships with other persons.) Attempts to neatly divide our reasons into moral and non-moral can mislead us into thinking that there are different deliberative perspectives. What we need to recognize is that the world contains many and diverse features of rational import, and we need to be able to simultaneously remain ensconced in our egocentric perspectives while still seeing beyond ourselves.

NOTES

- 1 I will use ‘friend’ as a general term for all persons with whom we are intimate. Some philosophers limit the use of the term ‘friend’ to refer to the parties to certain types of intimate relationships, for example, some do not think that the term ‘friend’ can appropriately be used to refer to parties to relationships that involve some sort of disparity in power and/or authority, such as the parent/young child relationship. I do not intend to be taking any stand on such issues - I am simply adopting ‘friend’ as a handy term to use to talk about intimates.
- 2 I will use ‘utilitarianism’ and ‘consequentialism’ interchangeably. I understand utilitarianism as any consequentialist theory that employs a welfarist conception of intrinsic value, i.e. some conception of intrinsic value according to which all and only the welfare of sentient creatures has intrinsic value. Utilitarians, then, may differ about the proper understanding of the concept of welfare: is it pleasure? Desire satisfaction? Informed-desire satisfaction?
- 3 My statement of the principle of utility is a statement of that principle in its actual consequence act- utilitarian version. Nothing in my discussion would be affected by substitution of, for example, a possible- or probable-consequence version of the principle. However, we do need to hold constant that the principle involves an appeal to a non-relativistic conception of intrinsic value, as I make clear in what follows.
- 4 I am, simply for expository purposes, ignoring the distinction between utilitarianism as a theory of right action and utilitarianism as a decision procedure. Of course, it might be the case that a good utilitarian agent will, in her actual thought, give greater weight to loved ones, if doing so will, in the long run, produce greater intrinsic value. Perhaps each of us ought to make ourselves into the kind of person who thinks along commonsense lines. But then, of course, our general personality traits and dispositions that give extra weight to our loved ones are justified by a line of reasoning that itself gives no greater weight to the interests of our loved ones. See Railton, Peter, “Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality”, *Philosophy and Public Affairs* 13, 1984, pp.134-171.
- 5 I am, of course, also required to be impartial between myself and other persons, friends or strangers. So utilitarianism will sometimes morally require me to refuse to make a sacrifice for a friend, if maximal value would result from my not making that sacrifice. Another counterintuitive feature of utilitarianism, then, is that it will not regard all personal sacrifices for the sake of loved ones as morally commendable.
- 6 All else being equal, of course. Thus, for example, the stranger does not have the cure for AIDS in her head, is not someone whom I have promised to help, my friend is not terminally ill or a serial killer, etc.
- 7 Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, Indianapolis, IN, Hackett Publishing Company, 1981 (1907), pp.432ff.
- 8 For a thorough defense of a relativistic version of consequentialism, see Fumerton, Richard, *Reason and Morality: A Defense of the Egocentric Perspective*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1990.
- 9 Those philosophers who advocate a relativized version of consequentialism would disagree with this characterization of their view.
- 10 I am ignoring those views according to which friends are ‘other selves,’ and, thus, benefits to friends are benefits to the agent. I find such views highly counterintuitive. For an interesting defense of such a view, see Brink, David, “Rational Egoism, Self, and Others,” in Flanagan, Owen, and Rorty, Amelie Oksenberg, eds., *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1997, pp.339-378.
- 11 So I do not think that the language of ‘permissions’ used by many moral philosophers makes much sense: either my reason of self-interest outweighs my moral reason, and rationality demands that I act on it, or vice versa.
- 12 Nagel, Thomas, *The View From Nowhere*, New York, Oxford University Press, 1986, pp.164ff.
- 13 Ibid, p.167.
- 14 I have stated these metaphysical pictures in non-reductionist terms, rendering the property of being a reason or of being a reason for *S sui generis*. If one does not have my non-reductionist leanings, one could restate them in terms of reasons being constituted by certain facts rather than in terms of reasons supervening on certain facts. This option would be covered by the supervenience language if one allows that p being identical to q is a form of p’s supervening on q.
- 15 See Ross, W. D., *The Right and the Good*, Indianapolis, IN, Hackett Publishing Company, 1930, pp.30-31.
- 16 Williams, Bernard, “Persons, Character, and Morality,” in *Moral Luck*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1981, p.18.
- 17 I put the relevant pronouns in scare quote because Bundy’s interviewers succeeded in getting Bundy to talk about his crimes only by allowing him to describe them in the third person, as though Bundy were helping to explicate how someone could commit the horrible crimes that he, Bundy, had, supposedly, been wrongly accused of. See Aynesworth, Hugh, and

Michaud, Stephen, Ted Bundy: *Conversations with a Killer. The Death Row Interviews*, Irving, TX, Authorlink Press, 2000, p.188.



DOES FRIENDSHIP GIVE US NON-DERIVATIVE PARTIAL REASONS?

ANDREW REISNER
MCGILL UNIVERSITY

RÉSUMÉ

Une des façons d'approcher la question de l'existence de raisons partiales non-dérivatives d'une quelconque sorte consiste à expliquer ce que sont les raisons partiales et ensuite à chercher à savoir s'il y a des raisons de cette sorte. Si de telles raisons existent, alors il est au moins possible qu'il y ait des raisons partiales d'amitié. C'est cette approche que j'adopterai ici, et elle produit des résultats intéressants. Le premier a trait à la structure des raisons partiales. C'est au moins une condition nécessaire pour qu'une raison soit partielle qu'elle aie une composante relationnelle explicite. Cette composante, techniquement parlant, est un *relatum* dans la relation d'être une raison qui elle-même est une relation entre la personne à qui la raison s'applique et la personne concernée par l'action pour laquelle il y a une raison. La deuxième conclusion de ce texte est que cette composante relationnelle est aussi requise dans de nombreuses sortes de raisons admises comme impartiales. Afin d'éviter de banaliser la distinction entre raisons partiales et impartiales nous devons appliquer une condition suffisante additionnelle. Finalement, bien qu'il pourrait s'avérer possible de distinguer les raisons impartiales ayant une composante relationnelle des raisons partiales, cette approche suggère que la question de savoir si l'éthique est partielle ou impartiale devra se régler au niveau de l'éthique normative, ou à tout le moins, qu'elle ne pourra se régler au niveau du discours sur la nature des raisons d'agir.

ABSTRACT

One way to approach the question of whether there are non-derivative partial reasons of any kind is to give an account of what partial reasons are, and then to consider whether there are such reasons. If there are, then it is at least possible that there are partial reasons of friendship. It is this approach that will be taken here, and it produces several interesting results. The first is a point about the structure of partial reasons. It is at least a necessary condition of a reason's being partial that it has an explicit relational component. This component, technically, is a *relatum* in the reason relation that itself is a relation between the person to whom the reason applies and the person whom the action for which there is a reason concerns. The second conclusion of the paper is that this relational component is also required for a number of types of putatively impartial reasons. In order to avoid trivialising the distinction between partial and impartial reasons, some further sufficient condition must be applied. Finally, there is some prospect for a way of distinguishing between impartial reasons that contain a relational component and partial reasons, but that this approach suggests that the question of whether ethics is partial or impartial will be settled at the level of normative ethical discourse, or at least not at the level of discourse about the nature of reasons for action.

INTRODUCTION

Most of us, no doubt, act partially towards our friends. In fact, we might be regarded as being poor friends if we did not; much of the time there are good reasons for us to do so. What is less clear is whether there are what I shall call ‘non-derivative’ reasons to be partial towards one’s friends: whether the mere fact that one stands in the friend relation to another person provides a reason to be partial towards that person.

One way to approach the question of whether there are non-derivative partial reasons of any kind is to give an account of what partial reasons are, and then to consider whether there are such reasons. If there are, then it is at least possible that there are partial reasons of friendship. It is this approach that will be taken here, and it produces several interesting results. The first is a point about the structure of partial reasons. It is at least a necessary condition of a reason’s being partial that it has an explicit relational component. This component, technically, is a *relatum* in the reason relation that itself is a relation between the person to whom the reason applies and the person whom the action for which there is a reason concerns. The second conclusion of the paper is that this relational component is also required for a number of types of putatively impartial reasons. In order to avoid trivialising the distinction between partial and impartial reasons, some further sufficient condition must be applied. Finally, there is some prospect for a way of distinguishing between impartial reasons that contain a relational component and partial reasons, but that this approach suggests that the question of whether ethics is partial or impartial will be settled at the level of normative ethical discourse, or at least not at the level of discourse about the nature of reasons for action.

PARTIAL AND IMPARTIAL REASONS

Normally, when philosophers speak about reasons and partiality, they ask whether there are reasons to be partial in some way towards someone. In this paper, I speak of ‘partial reasons’. It is worth saying something about why the discussion here concerns partial and impartial reasons, rather than reasons to be partial and reasons to be impartial.

There is an ambiguity in the formulation ‘reason to be partial’ and in its counterpart ‘reason to be impartial’ that requires some clarification. There are some situations in which it makes sense to describe an agent as acting partially or acting impartially. Consider a judge at a high-diving meet. A judge acts impartially with regards to each contestant if she both awards that contestant the score his performance merits and also awards to all other contestants the score that their performances merit. The judge acts partially if she adds or subtracts points on some basis apart from diving merit.

Here the sense of acting partially is quite clear. The judge may have reason to act partially (she’s been bribed, or she knows that if the best competitor wins, he will use his success to promote an evil agenda, and so on). But, here the partiality does not pose a very interesting philosophical problem. Acting partially in this sense, choosing to favour (or disfavour) someone, could be done for many reasons, some of which might be best understood as impartial. The judge may have been trying to maximise total social wellbeing by skimming points from the wicked diver’s score. Although that kind of action can be described as acting partially, it is not what we are after when we are thinking about impartiality and friendship.

What I do think we are after is an account of whether (and if so, how) friendship and other special relationships change the non-derivative reasons that we have. This is a question not of whether we should favour (or disfavour) our friends in certain contexts. Rather, it is a question about whether the fact that someone is my friend gives me a basic or non-derivative reason to act in certain ways that is different from the kind of reason I have towards people to whom I do not bear that relation. The target, then, is whether the reasons provided by friendship have a special character, and whether that character is partial.

An intuitive, if imprecise, way to distinguish between partial reasons and impartial reasons is this: a partial reason is a reason to

be partial towards someone (or towards his interests) in some way that goes beyond what is required by reasons that are impartial.² Thinking of partial reasons this way requires us to take impartial reasons as the primitive notion, and here we run into a difficulty in making much use of this way of making the distinction. Impartial reasons, so I shall argue, are sufficiently similar in structure to partial ones that it is not clear whether one can distinguish between impartial reasons with a relational component and partial reasons. The intuitive way of putting the distinction is no doubt correct as far as it goes, if there is a distinction to be made, but it leaves all the work to be done of specifying how to identify when there is a reason that is not impartial. So, we require a more precise definition.

It is sometimes easier to get a grip on problems in practical reason by looking at issues in theoretical reason. So, I shall do some of the groundwork for an account of an impartial reason for action by first attempting an account of partiality and impartiality as regards friendship in the epistemic sphere.³ Starting with epistemic reasons will help to highlight some of the general difficulties involved in spelling out what a partial reason is, and it will also make clearer some of the particular difficulties involved in giving an account of partial reasons for action.

The canonical notion of a normative reason for belief is that of an evidential reason. There are varying notions of evidence, but here is a simple one that will do for purposes here. For any proposition that is not a logical truth or a logical falsehood, p is evidence for q just if the conditional probability of q given p is higher than the conditional probability of q given not p .⁴ This account of evidence provides a basis for an account of what an evidential reason for belief is. Fact f is an evidential reason for a to believe x just if f is evidence for x . It will not be hard to pick holes in this account of an evidential reason for belief, but the deficiencies do not affect the argument here.

Let us now assume that we have a theory of evidence e that gives us the genuine conditional probabilities for everything. With e in the background, we can now spell out what it means to be epistemically partial or impartial towards one's friends. There are, in fact, two general ways in which one might be epistemically partial or impartial towards one's friends: with regards to their testimony (broadly construed) and with regards to what you believe about them.

We can spell out the first way like this: you are epistemically impartial towards someone just if in light of her testimony and because of your relationship to her you adjust your conditional probabilities as required by e . You are epistemically partial if in light of her testimony and because of your relationship to her you adjust your conditional probabilities in a way different to that required by e .⁵

Given the way that I have set up the first notion of epistemic partiality and impartiality, the natural way to set up the second one is like this: you are epistemically impartial towards someone just if you form beliefs about her in the way required by e , because of your relationship to her. And you are partial towards her just if you form beliefs about her because of your relationship to her in some way that does not correspond to that required by e , because of your relationship to her.

These definitions of being epistemically impartial and being epistemically partial may be problematic in at least one respect. Being impartial or partial involves adhering to or deviating from what is required by e because you are someone's friend. But, there is room for deviance with this *because*. It may be that people who are friends with a particular person are also systematically targeted by a mad scientist, who secretly uses an epistemic biasing ray to make sure that those people's beliefs do not conform to e . One's epistemic partiality may be because someone is your friend, but for indirect reasons. For sake of brevity, I shall not add non-deviance clauses throughout this paper, but, and this is especially pertinent in the case of partial reasons, they most likely belong.

So far I have just said something about you, namely under what conditions you would count as being epistemically partial towards your friends. Now I need to say something about reasons and partiality. As terms of art, I shall speak of partial and impartial reasons. Just to avoid confusion, it is important to remember that 'partial' here is used in the sense of 'partial towards' rather than in the sense of 'incomplete'. Here are the definitions of impartial and partial reasons; again, there will be two types:

First: a testimony-given reason for belief is impartial if testimony t about x is a reason for a to update his belief about x in light of t according to e , because of a 's relationship to x . A testimony-given reason for belief is partial if tes-

timony t about x is a reason for a to update his belief about x in light of t not according to e , because of a 's relationship to x .

Second: fact f is an impartial reason for a to believe x about person p just if f is a reason for a to update his belief about x according to e , because of a 's relationship to x . Fact f is a partial reason for a to believe x about person p just if f is a reason for a to update his belief about x not according to e , because of a 's relationship to x .

Epistemic partiality towards one's friends, to put things less technically, involves giving excessive weight towards one's friends' testimony because those individuals are one's friends, or being excessively trusting about one's friends' behaviours and motivations because they are one's friends.⁶ Let me note for now, as will become clear in the discussion of partial reasons for action, that this account of the structure of partial reasons for belief is incomplete in a way that will prove problematic to resolve.

DERIVATIVE AND NON-DERIVATIVE REASONS

Having set up a first attempt at an account of partial and impartial reasons, so far only in the epistemic sphere, I now must say something about derivative and non-derivative reasons. It will be best to treat a non-derivative reason as the primitive notion, and then to define a derivative reason as any reason that is not non-derivative.

Some theories tell us about the *source* of reasons. For example, a teleological theory of reasons will tell us that the source, or basis, of reasons for action is goodness. One may imagine a simple teleological theory that asserts the following about reasons:

TTR: Fact f is a reason for a to phi just if f makes a 's phi -ing good

This simple theory is monistic in the sense that it only allows for one source of reasons: goodness. Strict evidentialism about reasons for belief is another theory of this kind. It says the only reason to believe something is that the fact that is the reason is evidence for the contents of the belief for which it is a reason.

Theories about the sources of reasons need not be monistic. Moderate evidentialists might accept that both evidence and more

general considerations in making an inference to the best explanation (IBE) are sources of reasons for belief. Likewise, moderate deontologists believe that there are many sources of reasons for action, not just goodness. Moderate evidentialism and moderate deontology are both pluralistic theories of the sources of reasons.

Sometimes, it is difficult to tell whether you adhere to a monistic or pluralistic theory of reasons. Many philosophers think that, in general, there is good reason to believe the proposition arrived at by IBE. But, they can disagree as to why. Our moderate evidentialist is committed to saying that something's being the result of making the inference to the best explanation is a non-derivative reason for believing it. A strict evidentialist might say that there is usually a reason to believe the conclusion of an inference to the best explanation, but that reason is a derivative of the tendency of IBE to agree with, or point towards, what the evidence suggests.

Putting things this way allows for a reasonably intuitive picture of the difference between derivative and non-derivative reasons; now, we can be moved towards a precise account. Remember our simple reasons schema: Fact f is a reason for agent a to phi :

Non-derivative reasons: Fact f is a non-derivative reason for a to phi just if the most direct explanation of f 's being a reason for a to phi appeals to a source of normativity.

Derivative reasons: Fact f is a derivative reason for a to phi just if the most direct explanation of f 's being a reason for a to phi does not appeal to a source of normativity.

When asking about partiality, it is the non-derivative reasons that are of interest. On a very great number of normative ethical theories, there will sometimes be reasons to be partial towards one's friends. The interesting question is whether the mere fact that one is friends with someone gives her partial reasons towards her friend.

PARTIAL AND IMPARTIAL REASONS FOR ACTION

I have now offered a rough account of derivative and non-derivative reasons (in general). I have also offered a tentative account of partial and impartial reasons for belief. In this section, I want to discuss partial and impartial reasons for action. I shall discuss two proposals for partial and impartial reasons, the first paralleling the model used

in belief, and the second working in a slightly different way. I shall argue that neither proposal about partial reasons for action is correct, but that the logical components of partial reasons described in those proposals are necessary parts of partial reasons for action. Showing this much does not, of course, settle the debate about whether there are partial reasons for action from friendship, or any other source. What it does show is that making a distinction between partial reasons for action and a common type of impartial reason for action is problematic. Because it turns out that partial reasons and impartial reasons of a certain type share a distinctive structural feature, excluding the possibility of partial reasons for friendship on the grounds of that feature comes at a high cost.

Reasons for action take roughly the same shape as reasons for belief. Being a reason for action is a property of a fact, and it is the property of standing in the reason relation to an agent and an action. Like reasons for belief, reasons for action can have varying degrees of strength, or, if you prefer, varying weights. I might have strong reason to go to the store, but at the same time also a weaker reason not to go to the store.

Unlike for reasons for belief, it is not clear that there is a canonical type of reason for action. The nearest parallel to evidence may, in the case of action, be goodness, although I take it that saying goodness provides the basis for reasons for action is controversial on a large number of views. Nonetheless, it is worth seeing how far we can get with an account of a partial reason for action that uses goodness in the same way that the putative account of a partial reason for belief used evidence.

Let us assume we have a complete theory of goodness, g . g will play a part in the following discussion. I shall make reference to it periodically. It is supposed to function in the same way that e does in the case of reasons for belief. Now we can make a first attempt at defining partial and impartial reasons for action.

Impartial reasons for action: Fact f is an impartial reason for action just if f is a reason for a to ϕ regarding person p , and the strength of that reason is as g requires, because of a 's relationship to p .

Partial reasons for action: Fact f is a partial reason for action just if f is a reason for a to ϕ regarding person p ,

and the strength of the reason is not as g requires, because of a 's relationship to person p .⁷

I have added 'regarding person p ' to allow a place in the relation for mentioning the other relevant party, while leaving it open as to how the other relevant party fits in.

This analysis may be problematic, although not obviously false, for two reasons. The possible worries are significant in a way that will be discussed later in the paper. For the moment, I shall just observe what those worries are.

First, we can imagine, in the case of belief, two different factors that affect how much reason we have to believe something. One factor might be evidence, another might be betterness of explanation. In the case of action, we might have the same kind of pluralism about sources of reasons. For example if we are moderate deontologists, we can imagine two or more factors that would provide reasons: that something promotes virtue and that something promotes knowledge, for example. What is apparently odd in this analysis is that it presumes that goodness *simpliciter* is not the only factor determining what reasons we have. If goodness did all the work, then it would be impossible to have a reason in which some factor (here a special relationship) brings the strength of the reason out of harmony with the amount of goodness that the action produces. There is nothing that rules out a pluralistic theory for the sources of reasons for actions that treats goodness as the primary source of reasons for action, but allows that other factors are also sources of reasons for action. But, one might worry that once goodness is a standard part of the picture, there may be a temptation to assimilate all considerations in favour of action into the theory's axiology.

The second reason why this analysis of partiality may be worrying comes out when we think about what work 'regarding p ' is doing. The partial formulation invites a reading that suggests that who p is matters. That p is one's friend is the explanation of why the reason is of a different strength to what g requires. Again, mixed views are not by any means impossible, and it seems to me that a teleologist who is tempted by partiality in general will just say that the value is different when p is one's friend from when p is not. A parallel move is not available in the belief case with e .

That there is partiality in value is a live possibility. It might be better, *ceteris paribus*, to save one's friend from drowning than to save a stranger. And, if we accept the teleological theory of reasons, then we will have a stronger non-derivative reason to save a friend than to save a non-friend. That sounds like partiality, but it is a partiality in reasons only because it is a partiality in axiology. We can give a definition of a putative partial reason for action that is partial due to a partialist axiology like this:

Partial reason: Fact *f* is a partial reason for *a* to *phi* regarding *p* just if *a*'s reason to *phi* regarding *p* is of a different strength than his reason to *phi* regarding *q*, and that difference in strength is because *a*'s respective relationships to *p* and *q* makes, according to *g*, the value of *a*'s saving *p* different from that of *a*'s saving *q*.

This latter definition is only of interest if we are willing to invoke *g*. But, this account provides a template that can be amended slightly to work with non-teleological theories:

Partial reason: Fact *f* is a partial reason for *a* to *phi* regarding *p* just if *a*'s reason to *phi* regarding *p* is of a different strength than his reason to *phi* regarding *q*, and that difference in strength is because of *a*'s respective relationships to *p* and *q*.

Here we have two putative accounts of a partial reason for action, and the difference between them is that one absorbs partiality into axiology, and the other does not. Crucially, they have in common an approach to thinking about partiality: that reasons may vary in strength because of the relation of the agent to the person whom the relevant action concerns.

To provide a parallel account of an impartial reason, we need to make it explicit that the relationship of *a* to *p* does not affect the strength of the reason:

Impartial reason: Fact *f* is an impartial reason for *a* to *phi* regarding *p* just if *a*'s reason to *phi* regarding *p* is of the same strength as his reason to *phi* regarding any person *x*, regardless of the relationship that *a* bears to *x*.

Unfortunately, this version of impartiality rules out various self-identified impartial ethical views, for reasons that will be discussed in the next section.

PROBLEMS WITH IDENTIFYING PARTIAL REASONS

Earlier in the paper, I said that, while these putative accounts of partial reasons for action provided some necessary structural features required for partial reasons, they prove incomplete. To see why this is so, it will be helpful to start by thinking about the account just given of an impartial reason.

This account of an impartial reason for action makes explicit mention of the following *relata*: a fact (that has the property of being the reason), an agent (for whom there is a reason), an action (for which there is a reason), an object (the person whom the action concerns), and a relationship (between the agent and the object). Nothing yet has been said about the nature of the fact that is the reason, but the nature of the fact matters.

There has been a tacit assumption in the construction of both partial and impartial reasons for action that the fact that is the reason is a consideration that counts in favour of the agent performing the action regarding the object. One possible consideration that might be taken to count in favour of certain actions is that I am someone's friend. That so-and-so is my friend is a reason for me to *phi* regarding him. If we are permissive about what kind of facts count as reasons, then we will admit facts about my relation to the object of my action as being reasons themselves.

In order to draw a structural distinction between partial and impartial reasons for action, we cannot be quite so permissive. Otherwise partial and impartial reasons will have the same structure: fact *f* is a reason of some strength for agent *a* to *phi* regarding *p*. Suppressing the relation of *a* to *p* as a *relatum* in the reason, and putting the relational information into the fact itself would push the focus of an account of partial reasons towards the nature of the fact. Doing so would complicate the analysis, and there are good independent reasons for making the relation between *a* and *p* one of the *relata*. What is surprising is that it is apparently impartial theories of ethics that provide the strongest case for including a relation *relatum* in just exactly the way it occurs in the *partial reason relation*.

If we must include the relation *relatum* for impartial reasons in the same way that we must for partial reasons, then we lose our

ability to distinguish between partial and impartial reasons based on whether the reasons include a place for the relation between the agent and the object. The remainder of this section is devoted to showing why apparently impartial ethical theories generate reasons that require a place for this relation. In the next section, I shall discuss some unsuccessful proposals for trying to rescue a clear distinction between partial and impartial reasons.

Let us consider one ethical theory that might reasonably be considered impartial: telic egalitarianism. Telic egalitarianism takes various forms, but a common one says that it is good to add well-being to a society, and it is good to decrease inequality. Likewise, it is bad to decrease well-being in a society, and it is bad to increase inequality. We can represent a simple form of telic egalitarianism for a two person society like this:

$$\text{Telic Egalitarianism (TE): } V = 1/2(W_1 + W_2) - 1/4|W_1 - W_2|$$

V is the total value or goodness in a society. W_1 is the well-being of one person in that society, and W_2 is the well-being of the other person in that society. In this version of TE, each additional point of well-being added increases the total goodness by 1/2 of a point, and of course each point subtracted reduces the total goodness by the same amount. Each one point increase in inequality decreases the total value in society by 1/4 of a point, while each one point decrease in inequality increases it by the same amount. As you can see, adding one point of value to the person who is better off in society will increase V by 1/4 of a point, whereas adding that same point of well-being instead to the worse off person increases V by 3/4 of a point.

Under TE, there is always a reason to improve someone's well-being. And, *ceteris paribus*, there is always more reason to distribute a fixed amount of well-being to the worse off person rather than to the better off person. Here we now have an instance where we cannot know the strength of the reason without knowing what relation a bears to p . If a bears the relation of *being better off than* to p , then a will have a stronger reason to distribute an available point of well-being to p than to distribute it to herself. If a bears the relation to p of *being worse off than*, then a will have more reason to distribute the resource to herself than to p .

In the case of TE, in order to know how strong a reason is, we must know the relation that a bears to p . The strength of the reason will vary depending on, and because of, the relation that a bears to p . So this impartial ethical theory evidently has need of the basic reason structure required for a theory of partial reasons.

In fact, TE is not the only impartial ethical theory that requires knowledge of the relation between a and p to determine the strength of the reason; various forms of cooperative utilitarianism will require a relational *relatum* to explain the strength of the reasons one has, and indeed whether one has any reason at all. That there are impartial ethical theories that require structures of the kind given here as proposals for partial reasons shows that these proposals are inadequate as accounts of partial reasons.⁸ Accepting the proposed accounts of a partial reason given so far as correct would turn impartial ethical theories into partial ones, blurring the intelligibility of the distinction.

CONCLUDING WITH THREE PROPOSALS

This last section of the paper will conclude with three proposals for distinguishing between partial and impartial reasons for action with the upshot that the debate about whether ethics is fundamentally partial or fundamentally impartial may well need to be settled at the level of normative ethics, rather than by the theory of reasons. It is not clear what further amendments could be made to the reason relation that would allow for a clear distinction between partial reasons and impartial reasons with important relational features. The alternative to amending the structure of reasons further is to mark out the feature(s) of the relation between an agent and an object that identifies that relation as the sort that occurs in partiality. Three proposals for how to do so are presented here. Each raises significant concerns.

The first proposal is that we can distinguish between the kinds of relations occurring in partial reasons from and those occurring in impartial, but relational, reasons by trying to capture the distinctive features of impartial, but relational, reasons. This proposal is problematic because it is not clear that there is a distinctive class of relations that appear only in impartial, but relational, reasons.

Consider again the case of telic egalitarianism. Here, the proposal to be rejected is that positionality is the distinctive feature of the kind of relation that appears in the impartial but relational rea-

son. The relation in telic egalitarianism is positional with respect to well-being. Having more well-being gives you a stronger reason to distribute resources to someone with less well-being than that person would have to distribute well-being to you. But, positional goods are not unique to impartial ethical theories. Rank, for example, is a positional good. And, it is plausible on a partialist account of ethics that those with a higher rank within an organisation have obligations to those of lower ranks that differ from the obligations of those with lower ranks towards those with higher ranks. For example, one might argue that a private in the army has an obligation to obey a reasonable order from his sergeant, but that the sergeant has no obligation to obey orders from the private. Likewise, the sergeant may have a strong, special duty of care towards a private that the private lacks, or has only more weakly, towards the sergeant.

A second proposal is that partial reasons are distinguished by the importance of the relation between the two particular individuals involved, rather than only the general features of the relation. This may be a tempting view with friendship. My relations with each friend of mine are slightly different from all the others. We have unique ways of interacting with each other, and we may feel that each of our individual friendships brings a different set of particular commitments and obligations. To know what my reasons are towards a friend, I would need to know who that friend is and what our friendship is like.

To put this proposal a different way, the strength of the reason depends not only on my having the formal relation of friendship with someone, but also on who each of us is. It is a relation in which the identity of the people involved matters fundamentally. Put this way, it is less clear just how to interpret this claim. Whether identity matters in ethical theories is a matter of some controversy. To say that it does denies a very plausible supervenience claim that the ethical features of one's life are determined solely by the way one is and one's circumstances. A complete description of an individual's properties and circumstances, save for her identity, would seem to suffice to identify all the morally relevant information about her. If Jim and Joe are identical in all respects, save numerically, and they are in identical circumstances, it is not clear how the mere fact that Jim is Jim and Joe is Joe would change the obligations that they bear to those around them and that those in their surroundings bear to them.

Although it seems doubtful that it can, if the claim that identity does matter for ethics could be defended, then perhaps that a rea-

son contains a relational *relatum* in which identity matters is a sufficient condition for identifying it as a partial reason for action. It is not clear, however, that it is a necessary condition. While perhaps friendship and parenthood would meet this condition, partial reasons deriving from the obligations of rank will clearly not meet this condition.

Finally, we may consider the proposal that what formally makes a reason a partial reason for action rather than an impartial, but relational, reason for action is that the relation involved is one of the partial ones. This definition is uninformative, but it may be formally correct. It may also be useful for understanding the debate about whether ethics are partial or impartial. To see why, it is worth briefly reviewing the project here.

One difficulty in making substantive claims in normative ethics is that there is always the danger debates will reduce to the trading of intuitions. This is by no means the rule, but it is always a danger. Sometimes, therefore, it can be helpful to see if there are any structural tools available for analysing the competing positions to see if they can be ruled in or ruled out on some basis that is more reliable than the disputants' surface-level moral intuitions. The initial project in this paper was to provide an account of impartial and partial reasons for action to see if either contained features that would make the existence of such reasons implausible.

What became apparent as the analysis progressed is that it is difficult to distinguish partial reasons for action from an important class of impartial reasons for action, namely those that have fundamentally relational features. This dampened the prospect for using arguments about the structure of reasons to rule in or rule out partial or impartial reasons.

The last proposal provides a formal account of a partial reason that distinguishes it from an impartial reason based on the particular relation involved, not on some general features of partial relations that is lacking in impartial ones. While this makes an analysis of partial and impartial reasons much less helpful, perhaps not helpful at all, for resolving questions about whether ethics is partial or impartial, it does tell us what work there is to be done. There must be substantive work done at the level of normative ethics to explain clearly which relations are partial and which are impartial. This suggests, too, that any resolution to the debate about whether ethics is fundamentally partial or impartial will be adjudicated at the level of normative ethical discourse, or at least not through an analysis of reasons.

NOTES

- 1 This paper has benefited greatly from the input of a number of philosophers. I wish to thank Dirk Baltzy, John Bigelow, Monima Chadha, Karen Green, Jessica Pepp, Sarah Stroud, and Christine Tappolet. In addition to those named in particular, I received a number of valuable comments from others who attended presentations of this paper at the Monash University Philosophy Department and at the Séminaire international: Friendship and Partiality in Ethics, hosted by the Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal.
- 2 Another way of understanding partial reasons would involve reasons that we only have when certain relationships exist between ourselves and other people. Although I shall not argue the point in this paper, I believe such reasons can be treated as special cases of the kinds of partial reasons I consider here.
- 3 For a comprehensive study of the relationship between epistemic partiality and friendship, see Stroud, Sarah, "Epistemic Partiality in Friendship", *Ethics*, vol. 116, pp. 498-524.
- 4 There are particular difficulties with providing evidence for propositions that already have a probability of one or zero, as on standard models the probabilities of such propositions are the same under all conditions. If, for example, a logician provides testimony that a particular logical truth is true, that will not change the probability that the logical truth is true, and yet one might want to count such testimony as evidence.
- 5 We may want a stronger claim here with the upshot that the deviance from *e* is effected because the person is your friend.
- 6 Christine Tappolet has made a number of useful suggestions, which I have taken up, in giving the formulation for partial and impartial epistemic reasons.
- 7 I thank Christine Tappolet for stressing the necessity of the 'because of' clauses. Without them, the possibility remains open that the bias in favour or against the person whom the action is regarding might be due to inherent features of that person, rather than her relation to the agent.
- 8 John Bigelow, Dirk Baltzy, and Karen Green offered examples to me of further difficulties with the proposed accounts of partial reasons. They observed that there are classes of impartial ethical theories that factor in agent responsibility and an agent's causal relations, and that these, too, would require a relational place in the reason relation.

SELF-OTHER ASYMMETRY

RUWEN OGIEN
CNRS, PARIS

ABSTRACT

In this paper, I present a non standard objection to moral impartialism. My idea is that moral impartialism is questionable when it is committed to a principle we have reasons to reject: the principle of *self-other symmetry*. According to the utilitarian version of the principle, the benefits and harms to the agent are exactly as relevant to the global evaluation of the goodness of his action as the benefits and harms to any other agent. But this view sits badly with the “Harm principle” which stresses the difference between harm to others and harm to the self. According to the deontological version, we have moral duties to ourselves which are exactly symmetrical to our duties to others. But there are reasons to believe that the idea of a duty to the self is not coherent.

RÉSUMÉ

Dans cet article, je présente une objection non standard à l'impartialisme moral. Ma thèse est que l'impartialisme est douteux lorsqu'il admet un principe que nous avons des raisons de rejeter: le principe de la symétrie soi-autre. Selon la version utilitariste de ce principe, les bienfaits et les torts faits à l'agent sont d'exactly la même importance à l'évaluation globale du bien d'une action que les bienfaits ou les torts faits à tout autre agent. Mais cette théorie s'harmonise mal avec le « principe de non-nuisance » qui insiste sur la différence entre un tort fait à autrui et à soi-même. Selon la version déontologique, nous avons des devoirs moraux envers nous-mêmes exactement symétriques à nos devoirs envers autrui. Mais il y a des raisons de croire que l'idée d'un devoir envers soi-même n'est pas cohérente.

Many philosophers deny that impartiality could be all there is to ethics. According to them, a morality limited to impartiality would be unrealistic, globally irrelevant to our lives and even repugnant in some cases.

I present another kind of objection to moral impartiality, less melodramatic if I may say. My idea is that moral impartiality is questionable when it is committed to a principle we have reasons to reject: the principle of self-other symmetry.

But what is self-other symmetry?

ARTICLES

SELF-OTHER SYMMETRY

Self-other symmetry is a basic commitment in many moral theories, but it takes different forms depending on the global structure of the theory.

One could say, for example, that utilitarian theories are based on self-other symmetry because, according to these theories, the benefits and harms to the agent are exactly as relevant to the global evaluation of the goodness of his action as the benefits and harms to *any other agent*¹. And one could say that deontological theories of Kantian flavour are based on self-other symmetry because, according to them, we have moral duties to ourselves, which are exactly symmetrical to our duties to others. The famous second main formulation of the categorical imperative, in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, also called the “Formula of Humanity”, stresses this symmetry as explicitly as possible:

Act in such a way that you always treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, never simply as a means but always at the same time as an end².

The clause “*whether in your own person or in the person of any other*” is a non-equivocal affirmation of self-other moral symmetry. Suicide or masturbation are “moral crimes” according to Kant, partly because of their supposed moral *symmetry* with killing and sexual abuse.

Finally, one could even say that virtue ethics is based on self-other symmetry because it values equally *care to others* and *self-care*. Actually, this is Michael Slote’s master argument in favour of virtue ethics³, and it raises a perplexity concerning the scope of my criticism of self-other symmetry.

SOME PERPLEXITIES

If virtue ethics is committed to self-other symmetry, as Michael Slote claims, and if virtue ethics does not belong to the class of impartialist moral theories, as some moral philosophers would probably say, then by objecting to self-other symmetry, the target could be larger than moral impartialism. It could include virtue ethics as well, or some versions of it at least. It could make my argument less limited than I have suggested. But there are other perplexities.

Self-other symmetry seems to be a very important feature of many moral theories, but, at the same time, one can find elements of self-other asymmetry in these theories. Think of the “Harm principle” put forward by John Stuart Mill. According to Mill: “The only part of the conduct of anyone which he is amenable to society is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence is of right absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign”⁴. In more concrete words, according to the Harm principle, one can be morally or legally permitted to do to oneself what one is not permitted morally or legally to do to others, the most striking example being, again, suicide as opposed to killing. The “Harm principle”, as a kind of self-other asymmetry, goes against the utilitarian general commitment to self-other symmetry.

One could have expected that Mill, being a prominent representative of utilitarianism, would also be a prominent supporter of self-other symmetry. But for him, the harms to the agent are not as relevant to the global evaluation of the goodness of his action as the harms to any other agent. So, he is not a supporter of self-other symmetry after all.

According to Michael Slote, Kant is also guilty of inconsistency in his treatment of self-other symmetry⁵. On the one hand, Kant

claims that we should apply to ourselves exactly the same moral rules we apply to any other person. He argues not only for the wrongness or impermissibility of killing others but for the wrongness or impermissibility of suicide as well. And this is clearly a commitment to self-other symmetry.

But for Michael Slote, this view sits badly with what Kant says about the absence of duties to pursue one's own happiness⁶. For Kant, the concept of duty applies only in case we are reluctant to do something. It does not apply when we do something inevitably and spontaneously. Now, if it is true that we tend naturally to care about our own interests and that we tend, as naturally, to neglect the interests of other people, then, in Kant's perspective, there should be no duties to further one's own interests but only duties to further the interests of other people. The fact that some of us may have a tendency to ruin themselves through stupidity, carelessness, laziness does not weaken the argument. Personal imprudence leads to its own natural punishment, while ill treatment of others does not come with its own natural punishment, except in fairy tales. If ill treatment of others it is to be controlled, it can only be through a sort of socialised system of duties and punishment.

According to Michael Slote, there is a contradiction in Kant's views about morality between his claim that we should apply to ourselves exactly the same rules we apply to any other person, and his other claim that there are no duties to further one's own interests but only duties to further the interests of other people. In other words, he supports both self-other symmetry and self-other asymmetry, and this is not coherent.

One could add that the disharmony is even bigger when we introduce degrees of closeness to ourselves in the picture. We tend naturally to care not only about our own interests, but about the interests of those who are dear and near to us. And if we have a natural tendency to further the interests of those who are near or dear to us, then strictly speaking, there could be no duty to further their interests.

If Kant's logic in this domain were followed, we could have moral duties only towards those we dislike or those who are personally the most distant from us. So there is an element of moral asymmetry in Kant's moral system after all.

Actually, I will not enter into these difficulties. I am not especially interested in testing the coherence of Mill's utilitarianism, of

Kant's moral system or of Slote's version of virtue ethics. I just want to present reasons to reject some forms of self-other symmetry and other reasons to endorse some forms of self-other asymmetry.

FORMS OF SELF-OTHER ASYMMETRY

Self-other asymmetry expresses itself in different ways. The most well-known are

1. *selfishness*, which gives priority to the agent's own interests over the interests of other people;
2. *selective altruism*, which gives priority to the interests of those who are near and dear to the agent over the interests of the agent himself and the interests of those who are not near and dear to him;
3. *radical altruism*, which gives priority to the interests of every other person over the interests of the agent himself.

But I will only defend self-other asymmetry when it takes the form of the harm principle according to which harm to self is morally indifferent. I will try to show that there is no good reason to turn away from common-sense moral thinking on this specific point.

Whenever philosophers have tried to abandon this form of common-sense self-other asymmetry, whenever they have tried to line up the harm we do to ourselves with the harm we do to others, they ended up with what I take to be unsound concepts like "duties to oneself" or "self-regarding moral virtues", if not with absurd questions like "Is it possible for me to rescue myself?" or "Is it possible for me to compensate myself?" or "Is it possible for me to be grateful to myself?". At least, this is what I will try to show.

My plan will be the following.

First I will present the Harm principle as a form of self-other asymmetry grounded in common-sense moral thinking. Then I will examine and reject an argument to the effect that self-other asymmetry is not grounded in common-sense moral thinking but in the theoretical importance of consent. Finally, I will try to show how wrong one can go when one departs from common-sense views about self-other asymmetry, by presenting Kant's arguments regarding "duties to the self" as they are called.

WHAT IS "COMMON-SENSE MORAL THINKING"?

A few words should be said at this point about what I mean by "common-sense moral thinking". I am not referring to empirical sociolo-

gical or psychological data about everyday moral judgements of different people from different countries and different backgrounds. Actually, I could have referred to data of this kind, because we have now an interesting body of knowledge about everyday moral judgements, thanks to the works of psychologists Jean Piaget, Lawrence Kohlberg, Carol Gilligan, Jonathan Haidt, Larry Nucci or Elliott Turiel among many others⁸.

But when I refer to “common-sense moral thinking” I am pointing to something less empirical. I am concerned with formal or substantial norms of moral thinking which are not always openly expressed in everyday judgements. What I have in mind are norms like “You should treat like cases alike”, “You should not sacrifice innocents”, etc. These norms are formulated by philosophers and presented as central or basic “moral intuitions”. They are sometimes rhetorically attributed to everyone, whether real people have them or not. What is philosophically special about them is that they are supposed to be moral assertions which need no further justification and to be valid objections to some big theories in ethics. Think of our supposed “intuition” that we should not sacrifice one innocent person even in order to save the lives of thousands of innocents, which is so often directed against some versions of utilitarianism.

IMPARTIALITY AND PARTIALITY IN ETHICS

The debate around impartiality and partiality in ethics has many different aspects and meanings. It may oppose philosophers who believe that, as far as morality is concerned, we should, *a priori*, have the same benevolent attitude toward every human being, from the nearest and dearest to the distant other, and philosophers who believe that it is morally permitted or even admirable to give some priority, systemically or in certain specific circumstances, to yourself, your friends, relatives, compatriots, etc., out of love, friendship, loyalty, quest for self perfection. In this context, we are offered two possibilities.

1. *Impartiality*

I should have the same benevolent attitude toward every human being, myself included.

2. *Partiality*

I am permitted to give some priority, systemically or in certain specific circumstances, to myself, my friends, relatives, fellow countrymen. But if we take into account the Harm principle as well, moral par-

tiality itself should be divided in two classes: *positive partiality* based on benefits to ourselves and those who are near to us, and *negative partiality* which means that we are permitted to harm ourselves but not other persons

In other words, we have three possibilities and not only two, the first involving *self-other symmetry* and the two others involving *self-other asymmetry*.

1. *Impartiality*

I should have the same benevolent attitude toward everyone, myself included.

2. *Positive partiality*

I am permitted to treat myself, my friends, my relatives, my fellow countrymen better than other people, systemically or in certain specific circumstances.

3. *Negative partiality*

I am permitted to harm intentionally myself but not other persons.

If we dig deeper, we find other possibilities:

4. *misanthropy*: it is a kind of impartiality which consists in having the same malevolent attitude toward everyone, myself included. The problem is of course that such form of impartiality could hardly be called “moral”.

5. *self-hatred*: it is a kind of negative partiality which consists in treating myself, my friends, my relatives, my fellow countrymen *worse* than other people. Blacks, Jews, and other representatives of minorities are sometimes claimed to exhibit this attitude. The question is again if such a form of negative partiality could be called “moral”.

6. *self-sacrifice*: here we have a “supermoral” or “supererogatory” negative partiality which consists in a complete ban on self-benefits .

I will insist on negative partiality, especially on this specific kind which permits harm to self but not to others.

MORAL ASYMMETRY IN COMMON-SENSE MORAL THINKING

Actually, I have borrowed the words “self-other symmetry” and “self-other asymmetry” from Michael Slote⁹. Sometimes, he uses the words “moral symmetry” instead of “self-other symmetry” and “moral asym-

metry” instead “self-other asymmetry”. For him, these expressions have the same meaning. I will follow him on this account as well. What he calls either “self-other symmetry” or “moral symmetry” is a system that brings together care to others and something like self-care or reasonable selfishness.

What he calls “common-sense moral asymmetry” has two aspects. It consists in self-abnegation or self-sacrifice, that is, in avoiding some personal benefits where we would not prevent another person from receiving the same benefit. But it consists also in permitting to harm ourselves where we would not be permitted to harm another person in a similar way¹⁰. When he comes to examine moral theories according to these standards he insists on the first aspect of common-sense moral asymmetry, that is, on self-abnegation or self-sacrifice. He thinks that common-sense and Kantian morality value only self-abnegation or self-sacrifice while utilitarianism and virtue ethics value equally care to others and self-care or reasonable selfishness. He claims that “the common avoidance of self-other asymmetry allows utilitarianism and virtue ethics to go forward securely in a manner that is not possible for either Kantianism or common-sense morality”¹¹.

I have difficulties with both the classification and the conclusions.

First, it seems to me that through the second main formulation of the categorical imperative, Kantian moral system is so deeply committed to self-other moral symmetry that it is not very fruitful to insist on some elements of self-other moral asymmetry we can find in it¹².

Second, although Mill’s is utilitarian, this doesn’t prevent him from proposing a Harm principle, which is clearly asymmetric,. And third, I think that Michael Slote should have treated in a completely different manner the two aspects of what he calls “common-sense moral asymmetry”.

“Common-sense moral asymmetry” consists in avoiding some personal benefits where we would not prevent another person from receiving the same benefit, as well as in permitting to harm ourselves where we would not be permitted to harm another person in a similar way.

One can say that there can be something “moral” in avoiding personal benefits where we would not prevent another person from receiving the same benefit. But can one say, in a similar manner, that

there can be something moral in permitting to harm ourselves where we would not be permitted to harm another person in a similar way? I don’t think so. This second kind of asymmetry tells us something interesting about the limits we set to what can be called “moral” or “immoral”. It seems to fall outside the scope of morality altogether.

Let me present some examples.

Suppose that instead of cutting his *own* ear, Van Gogh had jumped on some innocent passer-by to cut the ear of this unfortunate fellow. It seems natural to me to say that common-sense moral thinking would treat these two cases differently. The harm done by Van Gogh to himself could only be called crazy, irrational but not immoral, while the harm done to the innocent passer-by could be called immoral as well. Now, let’s compare the following statements.

1. You should read or practise some sport instead of spending all your days on the couch, watching stupid programs on television and stuffing yourself with chocolate cookies. I don’t force you, I don’t threaten you. I just tell you that it would be *better for you*.

2. You should read or practise some sport instead of spending all your days on the couch, watching stupid programs on television and stuffing yourself with chocolate cookies. I don’t force you, I don’t threaten you. I just tell you that so staying in front of the television would be *immoral*.

3. According to many witnesses, you have spent more than 30 days on a couch, watching stupid programs on television and stuffing yourself with chocolate cookies. By so acting, you have violated the law criminalizing unhealthy behaviour. You are fined 100 000 dollars and from now on, you will be under medical supervision at your own expenses.

Let’s concentrate on the second statement. It seems to me that there is something queer, if I may say, in asserting “It is *immoral* to spend all your days on the couch, watching stupid programs on television and stuffing yourself with chocolate cookies” because it consists in blaming a person for harming himself or herself, and harming oneself is morally indifferent.

In order to prove that what’s wrong with this judgement is that it concerns only harm to self, it could be sufficient to show that if it were formulated a little differently, with a hint to the fact that such behaviour would also harm, even indirectly, some other person, it would not seem queer at all. For example, the judgement “It is immoral to stuff yourself with chocolate cookies when you could save

so many lives by sharing them with hungry little children”, wouldn’t seem queer, I believe, but it is, of course, because it directly implies other persons.

So much for the idea that the self-other asymmetry is plausibly grounded in our common-sense moral thinking, as a sort of intuition which does not require justification.

Some philosophers have tried to ground self-other asymmetry in something “deeper”, more “philosophical”. They have tried to show that self-other asymmetry could be derivative from the moral importance of consent. Could it be the case?

GROUNDING COMMON-SENSE MORAL ASYMMETRY

In a footnote attached to his “Some Advantages of Virtue Ethics”, Michael Slote writes that it has been suggested to him that the reason why we are allowed to harm ourselves where we would not be permitted to harm others in a similar way lies in the consent implicit in whatever we do to ourselves. If I harm myself I presumably do it willingly, whereas the agent I am harming does not consent to the harm¹³.

According to this explanation, the self-other asymmetry is not a substantial feature of common-sense morality but derivative from the moral importance of consent. Shelly Kagan has also observed that a defence of moral asymmetry could be grounded in the moral importance of consent. He writes that if what is in question is “only my treatment of myself, it is obvious that I will always be acting with the *consent* of the person I am affecting”¹⁴. But in what sense does consent affect my action? Well in case of harm, it does in a very special way. According to Kagan, normally, it is not permissible to perform an act if it would involve harming someone. There is a constraint against acting so. But when I deliberately harm myself, I have my own permission to do so. And for that reason, I am removed from the scope of the constraint¹⁵. The argument would be clearer if it were put in legal terms. We should make a difference between causing physical or psychological pain to someone as it may happen in medical procedures or in violent sports like ice hockey or boxing, that is with some sort of consent of the victim to the risks of being injured, and causing to someone some physical or psychological pain to which he has never consented in any sense. In both cases some pain has been caused but it is only in the second case,

that is, where there was no consent, that one can speak of rights violations, torts, or harm in the moral sense. The common law doctrine “*Volenti non fit injuria*” means “one cannot be wronged by that to which one consents”. It could be interpreted in the following way, I think. When there is tacit or explicit consent, there might be pain but no harm, no violation of rights, no wrong. The same could be said for harm to self. You can intentionally cause pain to yourself but you can’t harm yourself intentionally, because where there is consent, there is no harm, in the sense of there being no wrong.

Shelly Kagan thinks that the argument can obviously be resisted by those who deny the moral relevance of consent, and also, but less obviously, by those who do accept the relevance of consent but deny that in cases like those supposed to illustrate harm to self, true consent obtains.

When someone is about to commit suicide or self-mutilation can we say that he is really acting willingly? Can we say that he is really consenting?

I think that we don’t have to enter into these psychological and conceptual complexities because there is a better argument against grounding self-other asymmetry in consent. It has been proposed by Michael Slote, actually. According to him, common-sense morality makes a difference between *negligently* causing harm to another person and *negligently* causing harm to oneself. We keep making a difference between harm to self and harm to others even when the harm was not done intentionally or when there was no consent to the harm done. And this should bring us to think, in the most simple way, that after all, self-other asymmetry is not grounded in intention or consent.

I think that Michael Slote is right and that self-other asymmetry is not derivative from the moral importance of consent, nor reducible to it¹⁶. It should be taken as a basic moral intuition which can be used against traditional impartialist moral theories.

Until now I have presented some arguments to the effect that self-other asymmetry is a reasonable feature of common-sense moral thinking and need not be grounded in the moral importance of consent. Now, I will try to show how wrong one can go when one departs from this common-sense view about self-other asymmetry. I will present to this effect Kant’s views on “duties to the self” or “duties to oneself” as they are more often called.

WHAT’S WRONG WITH KANT’S ARGUMENT FOR

MORAL SYMMETRY

Kant “duties to self” are divided into perfect duties which concern us as natural beings and perfect duties which concern us as moral beings. Examples of perfect duties which concern us as natural beings are prohibitions on suicide, on masturbation and on excessive use of food and drink. Examples of perfect duties which concern us as moral beings are prohibitions on lying, avarice and servility. We have also imperfect duties not to leave our natural talents or capacities idle and, as it were, rusting away. All these duties to ourselves are presented as duties not to downgrade ourselves by denying our own humanity. They are duties not to harm ourselves. This is why I am especially interested in them.

It has been recently noticed that, despite Kant’s claim that duties to oneself are of primary importance in his system, his idea has not been widely discussed¹⁷. Actually, after Marcus Singer published a short and brilliant paper on duties to oneself in 1959, there has been an intense exchange of arguments on the subject¹⁸. But it didn’t last, and I don’t know why. The only thing I can say is that it is *not* due to the fact that Singer’s replies were so good that nothing could be added to them. Nothing of that sort has ever happened in philosophy, especially in moral philosophy, and it would be almost supernatural that it had happened then!

I am personally very interested in this issue because I am trying to build a sort of “minimalist ethics” in which there are no duties to self and no self-regarding virtues. I will return to this very shortly in my conclusion.

But before that, I will present what I take to be the best argument against duties to the self as Kant conceived of them. It aims to show that the notion of duty to the self is contradictory. Other arguments could have been raised as well. For example:

1. Duties to the self are not really duties toward the self as a particular person but duties toward abstract entities like nature or the human species. When, for example, Kant argues against masturbation, it is partly because according to him human species would disappear if it were a unique and universal sexual practice. So Kant’s ban on masturbation is less a duty to oneself than a duty to the human species.

2. As moral duties, duties to the self are only derivative from duties toward other people. I may have a moral duty to keep fit, if for example it may help me care about other people: my lover, family,

children, fellow citizens, etc. Another example: I may have a moral duty to stay sober if I am the pilot of the airplane, but it is a moral duty to the passengers more than to myself.

3. Duties to the self are not real duties but natural preferences. There can be no moral prohibition to ruin your own talents because no normal human being wants to ruin his own talents.

I insist on the formal argument because if duties to the self are inconceivable, we will naturally turn to these other arguments which are meant to show that talk about duties to the self is always talk about something else, something more conceivable, if not more acceptable.

The fact is that it has often been noticed that the notion of duties to oneself is conceptually problematic in a way that the notion of duties to others is not.

There are duties which can clearly be regarded as relative to other persons: duties arising from contracts, agreements, debts or promises for example, but duties to oneself do not seem to be that clearly conceivable. Why?

Against Kant who claimed that our duties to ourselves are of primary importance and should have pride of place and who added that the prior condition of our duties to others is our duties to ourselves¹⁹, Marcus Singer has argued, for example, that it is “actually impossible for there to be any duties to oneself in any literal sense because, if taken literally the idea involves a contradiction”²⁰.

His argument goes like this. If in general “A has a duty to B, then B has a right against or with respect to A. But it follows from this that to have a duty to oneself would be to have a right against oneself and this is surely nonsense. What could it mean to have a right or a claim against oneself? (Could one sue oneself in a court of law for return of the money one owes to oneself)?”²¹

Singer is right to stress the absurdity of these implications of the idea that one can have a duty to himself. But here, there is no obvious contradiction, just some kind of category mistake. The contradictory character of duties to self is more obvious when we consider the structure of promises or debts.

As a duty to another person a promise has the following features. Suppose you have promised to lend me your vacuum cleaner. You can, of course, *break* this promise, by hiding yourself, destroying the vacuum cleaner, or even by telling me that you have simply changed your mind: you realised that you don’t like me after all and that

you don't want to lend me anything anymore.

But none of this will *release* you from your specific promise or cancel it. It will just be a promise which you have not kept. Actually you can't be released from your promise by *yourself*. However, *you can be released* from it *by me*, that is, by the one to whom you made it. I can cancel your promise because, for example, I realised that I am too lazy to vacuum my place, or because I realised that I don't like you after all and I don't want to feel I owe something or for whatever other stupid reason.

In short, the person who promised something cannot release himself from the promise, but the person to whom the promise has been made can release from his promise the person who promised. Now suppose that it is the *same* person who made the promise and to whom the promise has been made.

He is not bound by his promise and he is bound by it. He can release his promise and he can't. Isn't it contradictory?

When we move from promises to debts, the contradiction is as obvious when it is the same person who is creditor and debtor. Suppose you lent me 20 000 dollars. I am under the obligation to return them to you. Of course you are free to tell me in a fit of generosity or vanity: "I decided to cancel your debt. You don't owe me 20 000 dollars anymore". But I am not free to answer. "Well, it doesn't matter. I didn't plan to return them to you. In the meanwhile, I had cancelled my debt."

So the creditor is free to release the debtor from his obligation, but the debtor isn't free to release himself from the obligation. Now, suppose that it is the *same* person who is creditor and debtor. He is free to release himself from the debt and not free to release himself from the debt. Isn't it contradictory?

One could deny that the model of the contract or the promise is relevant when we deal with duties to oneself. One may think that duties to the self belong to the category of duties you can't be released from, like duties not to torture or duties not to enslave²². But could *all* duties to the self be seen that way? I doubt it. An argument is obviously missing here.

In any case, although Kant claimed that "our duties to ourselves are of primary importance and should have pride of place" and added that "the prior condition of our duties to others is our duties to ourselves", he was quite aware that duties to oneself involve, at first sight at least, a contradiction.

In the *Metaphysics of Morals*, Kant insists on the foundatio-

nal role of duties to oneself. He presents them as precondition of all obligation to others as well²³. But at the beginning of the section where he develops this point, he mentions a puzzle about the possibility of duties to the self²⁴: does the self not have to be active and passive at the same time, which is impossible? If the "one imposing obligation and the one put under obligation were identical, could not the former always release the latter -we ourselves- from an obligation?". Wouldn't it involve a contradiction?

For Kant the contradiction is only apparent, because actually it is not the ordinary or phenomenal self, that is, the one governed by the laws of nature, who is placing himself under the obligation, but what he calls the *noumenal self*, the one that is endowed with inner freedom. It is only *qua noumenal self* that one can freely place oneself under an obligation. But as fantastic as the powers of the noumenal self might be, it is hard to see how they may allow him to have a duty to himself, if it is a contradictory notion. It might be that it is in order to block this objection that Kant appeals to a totally different argument. "For suppose there were no duties to oneself; then there would be no duties whatsoever, not even external duties"²⁵.

At first sight, Kant tries here to make use of his notion of autonomy, that is the idea that we can freely give a law to ourselves, in order to show that duties to the self are conceivable²⁶. But, as it has been noticed, "it would be surprising if the notion of autonomy and the notion of duty to oneself turned out to be identical"²⁷.

In Kant's eyes, the idea that we can freely give a law to ourselves may ground moral duties to others as well as duties to the self. But from this it does not seem to follow that, for him, there is no difference between duties to others and duties to the self, or that the idea of autonomous lawgiving is identical with the idea of duty to the self.

In any case, it has been suggested that we should take Kant's reasoning here as *a reductio ad absurdum* and read it: "If they were no duties to the self, there would not be duties at all. But there are duties, therefore there are duties to the self"²⁸.

Marcus Singer calls this argument a blatant "non sequitur". I agree. It seems to me that we would still have external duties, that is, duties to others, even if we had no duties to ourselves. It might be that if we had no duties to ourselves, we could not fulfil our duties to others, but this is a totally different story. And even this story doesn't seem promising. After all, what we need in order to fulfil our

duties to others is not to be able to respect our duties to ourselves but to have the motivation or the will to fulfil our duties to others. A number of other arguments have been raised against the idea of duty to the self. Bernard Williams, for example, claims that there is nothing more in the notion of duty to the self than the idea of self-interest. For him, using the word “duty” is just a fraudulent and pernicious way of speaking of self-interest²⁹. It could be a perfect example of the fallacies of modern moral philosophy. But of course, by mocking duties to the self, Williams is not at all pleading for some kind of self-other asymmetry. As a supporter of Ancient ethics, he will not deny that self-care has an ethical importance.

I myself take the argument against duties to the self as a first step in a defence of common sense moral asymmetry, as it is expressed by the harm principle. The second step could be a criticism or self-regarding moral virtues like temperance or endurance. But I leave it for another occasion.

CONCLUSION

Instead of presenting as a conclusion what I have already said, I will try to push my questions a little further.

Could we conceive of an impartialist theory which would make room for self-other asymmetry?³⁰

Actually, impartialist moral outlooks could make room for self-other asymmetry in a very simple way. The impartialist may say that if we reason from the impartial point of view, we will be brought to the conclusion that harm to self is morally indifferent.

But why would we be brought to this conclusion? The claim would need further justification and it is not sure that it could be given.

Another way to reconcile impartiality and self-other asymmetry seems to be more promising.

It consists in specifying first what can be called the “scope of morality”. In this area, I would separate “maximalists” and “minimalists”³¹. I call “maximalists” those who give the largest scope to morality. They include in morality what we owe to ourselves, what we owe to others and what we owe to abstract entities like the needs of society or symbolic entities like the flag of the nation. By contrast, for “minimalists”, the scope of morality is very narrow. It covers only what we owe to each other as individuals.

Once the scope of morality is fixed, our moral concepts apply in this limited area only.

For a maximalist, moral impartiality will apply to everyone, myself included and to many other things as well. A maximalist won’t be able to be committed to common-sense self-other asymmetry and an impartialist at the same time. If he is an impartialist, he will have to deny common-sense self-other asymmetry.

For a minimalist, moral impartiality will apply only to our relations to other people. A minimalist will be able to be, at the same time, an impartialist in his relations to others and to be committed to common-sense self-other asymmetry.

I think this is a good point for moral minimalism.

BIBLIOGRAPHY

- Denis, L. "Kant's Ethics and Duties to Oneself", *Pacific Philosophical Quarterly*, 78, 1997, p. 321-348.
- Haidt, J., Koller S.H. et Dias M.G., dans "Affect, Culture and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog?", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 5, n° 4, 1993, p. 613-628.
- Kading, D., "Are There Really no Duties to Oneself?", *Ethics*, 70, 2, 1960, p. 155-157.
- Kagan, S., *Normative Ethics*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1998.
- Kant I., *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, (1785), ed. and trans. H.J. Patton, New York, Harper Torchbooks, 1964.
- Kant, I., *The Metaphysics of Morals* (1798), in Mary J. Gregor, ed. and trans., Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Larmore, Charles, comments on Ruwen Ogien "A-t-on des devoirs moraux envers soi-même?", *Colloque SPQ, Congrès Acfas*, Montréal, mai 2006.
- Mill, J.S., *On Liberty* (1859), Penguin Classics, 1985.
- Neblett W., "Morality, Prudence, and Obligations to Oneself", *Ethics*, 80, 1, 1969, p. 70-73.
- Ogien R., *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris Gallimard, 2007.
- Ogien R. et Tappolet C., *Les concepts de l'éthique. Entre normes et valeurs*, to be published, Paris, La découverte, 2008.
- Singer, M., "On Duties To Oneself", *Ethics*, 69, 3, 1959, p. 202-205
- "Duties and Duties to Oneself", *Ethics*, 73, 1963, p. 133-142.
- Slote, M., "Some Advantages of Virtue Ethics" in *From Morality to Virtue*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 3- 21.
- Timmermann J., "Kantian Duties to the Self, Explained and Defended", *Philosophy*, 81, 2006, p. 505-530 ; p. 509
- Wick W., "More about Duties to Oneself", *Ethics*, 70, 2, 1960, p. 158-163.
- "Still More About Duties to Oneself", *Ethics*, 71, 3, 1961, p. 213-217.
- Williams B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, p.51 ; 181-182.

NOTES

- 1 Slote, "Some Advantages of Virtue Ethics", p. 3- 21.
- 2 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, p. 96.
- 3 Slote, "Some Advantages of Virtue Ethics".
- 4 Mill, *On Liberty*, p. 68-69
- 5 Slote, "Some Advantages of Virtue Ethics", p. 46
- 6 Ibid.
- 7 Kagan, *Normative Ethics*, p. 147.
- 8 See Haidt, Koller and Dias., in "Affect, Culture and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog?", p. 613-628.
- 9 Slote, "Some Advantages of Virtue Ethics", p. 4-8.
- 10 Ibid., p. 19.
- 11 Ibid., p. xvi.
- 12 As Slote himself admits, Ibid., p. 47.
- 13 Ibid., p. 19.
- 14 Kagan, *Normative Ethics*, p. 147.
- 15 Ibid., p. 147-148.
- 16 Christine Tappolet has suggested to me that we could see moral asymmetry as a substantial feature of commonsense morality and as derivative from the moral importance of consent. I am not sure I could agree, precisely because I think that Slote is right when he claims that negligent self-harm has a different moral status than negligent harm to others. Of course, one could try to deny that negligent self-harm has a different moral status. Still, it seems to me that we could all agree, at least, that we are morally more demanding when it comes to harm to others: negligent harm to others will not be as easily excused as negligent harm to self.
- 17 Denis, "Kant's Ethics and Duties to Oneself", p. 321-348.
- 18 Singer, "On Duties To Oneself", p. 202-205 and "Duties and Duties to Oneself", p. 133-142 ; Kading, "Are There Really no Duties to Oneself?", p. 155-157; Wick, "More about Duties to Oneself", p. 158-163 and "Still More About Duties to Oneself", p. 213-217; Neblett, "Morality, Prudence, and Obligations to Oneself", p. 70-73.
- 19 Kant, *The Metaphysics of Morals* p. 543-544.
- 20 Singer, "On Duties To Oneself", p. 202.
- 21 Ibid.
- 22 Another very good point made by Christine Tappolet can be related to this. She thinks that we might conceive of duties to the self neither as promises one can freely release oneself from nor as unconditional or absolute duties

one can never be released from, but as duties grounded on the value of, say, avoiding suffering. But then we would have a sort of duty not to suffer. Could a duty not to suffer be properly called a “duty” or an “obligation”? Kantians would probably not agree (see note 5).

- 23 Kant, *The Metaphysics of Morals*.
- 24 Timmermann, “Kantian Duties to the Self, Explained and Defended”, p. 509
- 25 Kant, *The Metaphysics of Morals*, p. 543-544.
- 26 Larmore, comments on my “A-t-on des devoirs moraux envers soi-même?”.
- 27 Timmermann, “Kantian Duties to the Self, Explained and Defended”, p.511.
- 28 Ibid., p. 509.
- 29 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p.51; 181-182.
- 30 Ogien and Tappolet, *Les concepts de l'éthique. Entre normes et valeurs*.
- 31 Ogien, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*.

ARTICLES



ARTICLES