

Université de Montréal

La voie de l'éthique de la vertu

par
Jean Grandmont

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maître
en philosophie

avril, 2004

© Jean Grandmont



B

29

U54

2004

v. 023

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
La voie de l'éthique de la vertu

présenté par :

Jean Grandmont

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

.....*Leanne Norman*.....
président-rapporteur

.....*Christine Tappolet*.....
directrice de recherche

.....*Ryca Chung*.....
membre du jury

Résumé

Ce travail cherche à savoir si une éthique basée sur la vertu est en mesure de répondre aux attentes épistémiques de l'éthique normative. Il cherche également à voir si cette approche parvient à se distinguer d'une manière originale des approches conséquentialiste et déontologique. Le fait de centrer sa perspective sur l'agent, sur ses traits de caractère (ses traits vertueux) plutôt que sur des principes ou des règles lui suffit-elle pour se faire valoir comme troisième voie ? Plusieurs versions de l'éthique de la vertu tentent de satisfaire cette exigence. J'expose les caractéristiques des principales versions avant d'analyser, d'une manière plus spécifique, la version aristotélicienne de Rosalind Hursthouse. Pratiquement toutes les versions ont comme dénominateur commun les traits de caractère. Toutefois, les situationnistes, entre autres, critiquent cette référence et soutiennent que c'est davantage la situation dans laquelle un agent se trouve qu'un trait de caractère qui déterminera le choix de son action.

Mots clés : éthique normative; conséquentialisme; déontologisme; Rosalind Hursthouse; action juste; traits de caractère; psychologie morale; situationnisme.

Abstract

The main goal of this research is to find out if an ethics based on virtue is able to satisfy the epistemological requirements of normative ethics. It also attends to discover if this approach is original enough to stand on its own when confronted to consequentialism and deontologism. Can targeting the agent exclusively on character traits (virtuous traits), instead of on a principle or rule basis, be credible enough to become a third option? Many virtue ethicists attempt to satisfy this requirement. I make a point to present the features of the most important accounts before analysing Rosalind Hursthouse's aristotelian version. Almost all of them share a common concern for character traits. However, the situationists are critical about this particular view point and insist that it's mostly the agent's situation rather than character traits that determines the choice of an action.

Key words : normative ethics; consequentialism; deontologism; Rosalind Hursthouse; right action; character traits; moral psychology; situationism.

À Thierry, François-Xavier et Maxence.

TABLE DES MATIÈRES

Identification du jury.....	ii
Résumé et mots clés en français.....	iii
Résumé et mots clés en anglais.....	iv
Dédicace.....	v
Table des matières.....	vi
Introduction : Les défis de l'éthique de la vertu.....	1
La résurgence d'une éthique axée sur la vertu.....	3
Les défis de l'éthique de la vertu.....	6
Chapitre I : L'éthique de la vertu : ses versions et ses attributs.....	9
Section I : Versions de l'éthique de la vertu.....	10
A. Théorie versus anti-théorie.....	11
B. Conséquentialisme versus non-conséquentialisme.....	17
C. Néo-aristotélisme ou pas.....	23
Section II : Attributs de l'éthique de la vertu.....	27
A. La personne plutôt que l'acte, le caractère plutôt que la règle.....	28
B. Concepts arétaïques versus concepts déontiques.....	35
Chapitre II : Rosalind Hursthouse : une version prototypique.....	41
Section I : Une version néo-aristotélienne de l'éthique de la vertu.....	42
Section II : L'action juste selon Hursthouse.....	50
Section III : L'ouverture vers une forme de naturalisme.....	58
A. La problématique liée à l'utilisation du naturalisme.....	59
B. Évaluer les plantes et les animaux.....	64
C. Le naturalisme dans le cadre d'une éthique de la vertu.....	67
Chapitre III : Le caractère : notion critique de l'éthique de la vertu.....	75
Section I : L'évolution de l'idée de trait de caractère.....	77
Section II : Les traits de caractère : une erreur d'attribution.....	80
Section III : Répliques pour l'existence et la fiabilité des traits.....	86
Section IV : Des traits pour une éthique de la vertu.....	97
Conclusion : Écueils et bonheurs d'une éthique basée sur la vertu.....	100
Bibliographie.....	105

I. INTRODUCTION

LES DÉFIS DE L'ÉTHIQUE DE LA VERTU.

Plusieurs de nos actions et de nos idées sont soumises à des jugements d'un ordre moral. Parfois la façon dont se conduit telle personne nous paraît inacceptable, ou peut-être croyons-nous que l'idée énoncée par tel autre individu doit être réprouvée. Ou encore, nous avons la certitude que dans telle circonstance de pareilles conséquences doivent être évitées à tout prix. La plupart d'entre nous partageons cette certitude qu'il y a des jugements moraux qui sont justifiés et vrais alors que d'autres sont franchement mauvais, erronés. Mais une fois ces jugements énoncés encore faut-il être en mesure de les justifier, parce que c'est par leur justification épistémique qu'ils se feront reconnaître, ou pas, une certaine plausibilité. La recherche d'un critère qui permette de justifier ces jugements constitue la tâche de l'éthique normative. « La question n'est donc pas de savoir s'il y a de bonnes réponses en philosophie morale, mais jusqu'à quel point nous est-il donné de les (re)connaître » (Kagan, 1996 : 1).

Toute théorie d'éthique normative a donc pour objet la recherche de fondements, de techniques, d'analyses ou d'arguments permettant de déterminer si une action, ou un état de chose, est bon ou mauvais d'un point de vue moral. La question générale de savoir comment nous devrions vivre est propre à cette branche de la philosophie. Mais encore les questions un peu plus particulières cherchant « des principes généraux, des règles, des guides de conduite ou des vertus que nous devrions enseigner ou posséder et qui nous permettraient de distinguer ce qui est correct de ce qui est injuste et ce qui est bien de ce qui est mal » (LaFolette, 2000 : 1). Toute tentative de théorisation éthique converge vers cet ultime objectif. Cependant les manières d'y arriver ne sont pas toutes les mêmes, loin s'en faut.

Les théories déontologistes, prenant appui sur des idéaux de loi universelle et de respect des autres, et conséquentialistes, mettant l'emphase sur les bons résultats pour évaluer les actions humaines, ont occupé, et occupent toujours, une importante partie des discussions d'éthique normative. On reprochera toutefois, d'une manière très générale, aux théories déontologistes de ne pouvoir être suffisamment concrètes, ni suffisamment discriminantes dans l'utilisation du principe d'universalisation. Les notions de devoir et d'impératifs moraux y apparaissent parfois comme trop contraignantes. Une critique récurrente prétend que le caractère absolu des règles impose une rigidité qui évacue la souplesse nécessaire à l'analyse de certains cas particuliers. Une certaine réserve se fait également sentir face à ces grands principes qui peuvent parfois paraître trop abstraits pour guider l'action d'une manière concrète. De plus, il peut quelquefois sembler inadéquat de reconnaître une valeur intrinsèque aux actes. L'idée d'éliminer tout acte moralement interdit sans tenir compte le moindrement d'éventuelles conséquences positives (voire *très* positives) paraît bien loin de notre manière habituelle de concevoir l'éthique.

De l'autre côté, les théories conséquentialistes prêtent aussi le flanc à de nombreuses réserves. La critique de John Rawls est à l'effet qu'une telle théorie qui viserait à la maximisation du bien sans imposer de restrictions aux moyens à mettre en œuvre est foncièrement contre-intuitive. Tout à l'inverse des théories déontologistes, il n'y a pas ici d'actions qui soient tout à fait immorales *a priori*. Il semble toutefois difficile d'adhérer à l'idée qu'il soit toujours permis, vis-à-vis soi-même comme envers les autres, de réaliser le meilleur résultat possible quelque soit la nature de l'acte à commettre. Une autre des principales critiques adressées aux théories conséquentialistes fait valoir son caractère lourd et exigeant. L'obligation de devoir faire passer nos actions par le filtre du calcul des intérêts du plus grand bien supprime trop de l'intérêt personnel et exige une laborieuse gymnastique intellectuelle.

Même si ce type de schématisation est par trop simplificateur et évacue l'essentiel des débats, il est aisé de concevoir que la prédominance historique de ces théories ne s'est forcément pas réalisée sans faire naître des divergences et des alternatives. La plus récente approche en lice à faire contrepoids, et qui semble en voie de s'ancrer à titre de troisième grande réponse aux questions soulevées par les débats d'éthique normative, est celle qui fait l'objet de ce travail : l'éthique de la vertu.

La résurgence d'une éthique axée sur la vertu.

C'est dans cette perspective de réponse au « comment devons-nous vivre » que l'éthique de la vertu vient s'inscrire aux côtés des théories conséquentialistes et déontologistes. Alors que ces théories rivales s'inspirent principalement de Kant, Bentham ou J. S. Mill, l'éthique de la vertu plonge jusque dans l'Antiquité grecque, et dans une large part chez Aristote, pour y ramener le concept de vertu comme pivot central à sa théorie éthique. Elle veut ainsi offrir un point de vue qui soit à la fois différent, complémentaire et plus achevé dans la mesure où il tiendra compte de certains aspects fondamentaux de la nature humaine. Ces aspects, qui sont plutôt négligés par les théories concurrentes modernes, formaient quelques-unes des principales préoccupations éthiques chez les Grecs. En plus des vertus, vues ici comme un bien intrinsèque et non seulement comme un bien instrumental, et de leurs corollaires les traits de caractère, sont fréquemment retenues par les éthiques de la vertu contemporaines les notions « d'éducation morale, de sagesse pratique, d'eudémonisme ainsi que le rôle des émotions dans la vie morale et la question du genre de personne que je devrais être » (Hursthouse, 1999 : 3).

C'est en vertu de ce changement de perspective que, depuis la fin du XXe siècle, l'éthique de la vertu occupe une place importante en philosophie morale. En fait, il ne serait pas faux de dire que l'éthique de la vertu naît d'une insatisfaction. Le texte de G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, publié pour la première fois en 1958, est un grief à l'endroit de la philosophie morale moderne qui lui

semble incapable de répondre aux attentes de l'éthique normative. La proposition d'Anscombe est à l'effet qu'il serait sans contredit préférable de laisser tomber les concepts mis en place jusqu'alors dans les différentes entreprises de théorisation éthique. Ces concepts se retrouvent soutenus dans le vocabulaire moral élémentaire de ce qui fait l'obligatoire et l'interdit : « devoir/ ne pas devoir », « falloir/ ne pas falloir », etc. Il s'agit là, selon Anscombe, de reliquats d'anciens modes de pensée religieux en matière de conduite humaine. Suivant la formule de Dostoïevski : « Si Dieu n'existe pas tout est permis », ce raisonnement veut que seule l'existence d'un Dieu avec le pouvoir de sanctionner ou récompenser dans l'au-delà la conduite humaine ici-bas puisse expliquer pourquoi de tels devoirs devraient être accomplis.

Le caractère déontique qui découle du vocabulaire de la philosophie morale moderne dériverait donc d'une conception légaliste de l'éthique selon laquelle les modes de l'action sont prescrits par un législateur divin. Selon Anscombe, à partir du moment où la pensée éthique a pu se concevoir autrement que via une pensée religieuse, ce vocabulaire aurait dû perdre sa raison d'être et être relégué aux oubliettes. Il n'en va toutefois pas ainsi, et il est aisé de remarquer que ce vocabulaire a gardé encore aujourd'hui « sa force de commandement, cette dernière paraissant alors injustifiée et, au mieux, explicable en des termes subjectivistes ou émotivistes en tant que description ou expression de certains engagements ou de certaines attitudes d'approbation ou de réprobation » (J. Haldane, 2001 : 947).

L'idée principale à laquelle s'oppose Anscombe est donc celle qui veut que les jugements moraux soient des impératifs catégoriques ou des jugements qui aient un certain pouvoir de justification indépendant des désirs ou des intérêts de l'agent. Dans la mesure où la philosophie morale moderne ne tient pas compte des aspects psychologiques fondamentaux de l'être humain, tels les traits de caractère et la vie intérieure (*inner life*), elle n'est d'aucune utilité. Cette manière de

pratiquer l'éthique devrait être mise de côté, à tout le moins « jusqu'à ce qu'on ait une philosophie de la psychologie adéquate »(Anscombe, 1958 : 30).

En contrepartie, Anscombe propose de retourner vers des concepts moraux issus de la philosophie morale d'Aristote tels la bonté, le caractère et la vertu. Selon elle, la possibilité de se tourner vers des concepts arétaïques (issus des vertus – *aretæ*) plutôt que déontiques (issus du devoir) offre un vocabulaire dont la souplesse et la variété sont plus à la mesure de la réalité éthique humaine. « Nous ne devrions plus nous demander si agir de telle façon est mal, passant directement de la description d'une action à cette notion; nous devrions plutôt nous demander, par exemple, si c'est injuste; et la réponse pourrait parfois être manifeste immédiatement »(Anscombe, 1958 : 34).

Cette proposition d'un retour aux concepts issus de la philosophie morale d'Aristote aura été suivie par nombre de philosophes soucieux de tenter d'ouvrir une voie à une éthique basée sur la notion de vertu. Cette proposition constitue de ce fait à la fois le point de départ et le dénominateur commun de cette nouvelle approche en éthique normative. Mais à partir de ce point précis, la multitude de façons de comprendre cette proposition, d'en analyser les possibilités, d'y étudier l'apport d'Aristote et d'approfondir cette nouvelle voie aura pour conséquence une certaine profusion de versions différentes de cette même approche. Cette diversité au sein d'une théorie d'éthique normative n'est pas propre à l'éthique de la vertu, mais compte tenu de sa relative nouveauté, cette réalité fait naître d'importants imbroglios et la confusion qui découle de certaines critiques a pour effet de réduire ses différentes originalités et spécificités à des propositions parfois absconses, parfois simplistes.

Le défi de l'éthique de la vertu.

Dans ce cadre d'une troisième voie possible aux grandes théories d'éthique normative, l'éthique de la vertu doit donc faire face à de nombreux défis. Parmi ceux-ci, il y a bien entendu ces critiques soutenues des autres options déjà existantes. Car l'éthique de la vertu ne doit pas seulement affirmer une différence, mais aussi la marquer de manière significative par rapport aux théories concurrentes. Comme elle ne se veut ni ne se voit comme une simple théorie d'appoint, elle doit impérativement répondre à la question : « Est-ce que l'éthique de la vertu a véritablement quelque chose à offrir que n'offre pas déjà le conséquentialisme ou le déontologisme? » Ou, de manière plus spécifique, « qu'y a-t-il de substantiellement original dans cette théorie qui puisse justifier sa place parmi les différentes approches théoriques de l'éthique et que n'auraient pas certaines versions plus subtiles du déontologisme ou du conséquentialisme? »

Il est toutefois important de tenir compte d'une réalité qui semble particulière à l'éthique de la vertu : la multiplicité de ses versions. Dans la manière de répondre à ses divers détracteurs, l'éthique de la vertu a pris différentes directions. Plusieurs formulations ont vu le jour et toutes n'ont pas les mêmes conclusions à offrir sur ce qu'est une action juste, ou même quant à savoir si l'on doit considérer la justesse d'une action. La critique revient fréquemment sur cette absence d'unité en laissant sous-entendre qu'il s'agit là en fait d'une absence de cohérence. Toutefois, malgré la diversité d'options, il reste toujours possible de retrouver quelques dénominateurs communs à ce qui peut être considéré comme différentes versions d'une même approche. Dans le premier chapitre je tâcherai d'abord de montrer les différentes versions qui se confrontent (ou, d'une manière moins belliqueuse, se côtoient) actuellement en son sein même. Il y a là quelques grandes orientations à partir desquelles il est aisé de faire un portrait d'ensemble. Dans un second temps, mon objectif sera d'exposer l'originalité prétendue de cette approche. Puisque cette approche se veut différente, je tenterai de montrer quels sont les critères nécessaires et suffisants pour qu'on puisse parler d'une éthique de

la vertu. Là encore, d'une étude à l'autre, il y a toujours quelques critères qui refont irrémédiablement surface; ils constitueront l'assise de la démonstration.

Dans le second chapitre, l'espace sera accordé à exposer de manière plus substantielle une version spécifique : celle de Rosalind Hursthouse. Parce qu'elle est l'une des philosophes contemporains à prendre position en faveur d'une éthique de la vertu et qu'elle contribue de manière significative aux débats actuels, la version soutenue par Hursthouse sera au centre de l'analyse proposée par la suite sur quelques questions et critiques particulières que soulève cette approche.

Parce que cette approche n'est pas rivée à des règles ou des principes rigides qui ne permettent pas de tenir compte de la délicatesse des diverses situations et principalement des traits des personnes, Hursthouse croit que l'éthique de la vertu est en meilleure position que tout autre théorie normative pour résoudre les difficultés que posent certains dilemmes moraux. Sur la question de l'avortement, par exemple, la thèse qu'elle défend soutient que le caractère de l'agent est ce qui doit prioritairement être pris en compte dans la décision d'avorter ou non. Il n'y a pas d'avortement qui puisse être considéré comme bon ou mauvais sans que le caractère et les motivations de l'agent soient d'abord pris en compte.

Dans la mesure où l'éthique de la vertu arrive à satisfaire ces conditions de cohérence et d'originalité, elle doit ensuite démontrer que son approche est plausible et justifier sa présence comme troisième perspective pour solutionner des problèmes que soulève de manière spécifique l'éthique normative. Dans cette optique, un problème particulier à l'éthique de la vertu sera analysé avec davantage de profondeur : la question des traits de caractère.

Le troisième chapitre se consacrera donc à voir s'il paraît plausible de prendre appui sur les traits de caractère dans la détermination de ce qui est bien ou mal parmi nos actions. Dans la mesure où cette caractéristique humaine sert de

fondement à la théorie, la première exigence à laquelle doivent satisfaire les tenants de l'éthique de la vertu est celle de la preuve de l'existence même de ces traits de caractère. En effet, peut-on parler de la présence de traits solidement ancrés chez les individus, ou s'agit-il plus simplement de dispositions soumises aux aléas du quotidiens? Il s'agit d'abord de savoir s'il est plausible de croire que de tels traits existent, puis de tenter d'évaluer dans quelle mesure ils peuvent effectivement servir aux évaluations morales de l'éthique de la vertu.

Toutefois, cette prise de position en faveur du caractère de l'agent et de ses motivations plutôt que la conséquence de ses actes ou de ses principes d'action soulève là également nombre de réserves. Parmi les principales critiques adressées à l'éthique de la vertu, la question de savoir si cette théorie basée sur la vertu est en mesure de guider de manière pratique l'action en est une qui revient souvent. Son apport peut en effet sembler aléatoire dans la mesure où la manière de solutionner un dilemme moral consiste à se demander ce que ferait, dans pareille circonstance, un agent vertueux. Mais comment savoir ce que ferait un agent vertueux? Ce retour continu à l'agent vertueux amène la critique à y voir une certaine forme de réductionnisme. Et la motivation sous-entendu à l'agent vertueux, l'eudémonisme (*eudaimonia* qu'on peut rapidement traduire pour l'instant par la « vie bonne » ou la « vie heureuse »), n'est-elle pas trop imprécise? Une éthique de la vertu peut-elle aussi référer à des règles ou à des principes?

Je partagerai mes idées sur la plausibilité de cette théorie d'éthique normative qu'est l'éthique de la vertu en conclusion de cette recherche. Compte tenu des difficultés qu'une pareille voie rencontre et des critiques sévères auxquelles elle est confrontée, il s'agira de mesurer, à l'aune des problématiques soulevées, si son apport est significatif et offre quelque originalité lorsque mis en perspective avec ce que proposent les autres grandes approches. L'objectif terminal étant de tenter de savoir si l'éthique de la vertu n'est destinée qu'à être une louable tentative qui se fera inévitablement récupéré par les idées dominantes déjà en place ou si elle mérite qu'on y travaille.

CHAPITRE I

L'ÉTHIQUE DE LA VERTU : SES VERSIONS ET SES ATTRIBUTS.

Dans ce premier chapitre, je tenterai de broser un portrait général de l'éthique de la vertu. Comme je l'ai dit précédemment, dans son renouveau, cette approche semble se faire multiple et difficilement identifiable. À la limite, quelques uns se demandent s'il y a vraiment une unité dans l'éthique de la vertu. Toutes ces versions qui se placent sous la bannière de l'éthique de la vertu en sont-elles réellement? Si oui, comment est-il possible de les distinguer? Dans la première section j'analyserai, à partir des textes de Justin Oakley et de Michael Slote, deux manières de départager les différentes versions de l'éthique de la vertu. D'abord par la distinction chez les tenants de l'éthique de la vertu entre ceux qui croient qu'il faut rejeter l'apport de la théorie en philosophie morale (les anti-théoristes) et ceux qui prétendent que le passage à la théorie est non seulement nécessaire mais bénéfique. En puisant principalement dans Oakley, je montrerai ce qu'il y a d'intéressant à distinguer les différentes versions de l'éthique de la vertu sur la base de leur rapport au conséquentialisme. Fréquemment associé à l'éthique de la vertu, Aristote constitue le troisième point de discernement. Alors que certains croient qu'il est possible de construire une éthique basée sur les vertus sans référer au Stagirite, d'autres estiment cette référence comme fondamentale à l'élaboration d'une éthique de la vertu. De façon sommaire, d'autres points de discrimination entre les différentes versions seront également abordés lorsque pertinents à une meilleure compréhension du tableau général.

Ces distinctions faites, j'entreprendrai dans la seconde section de montrer en quoi l'éthique de la vertu se distingue des autres approches en éthique normative. Il s'agit là de mettre en évidence les critères nécessaires et suffisants pour qu'on puisse parler d'une éthique de la vertu. Nombreux sont ceux qui critiquent une éthique basée sur les vertus en soutenant qu'il n'y a là rien de vraiment neuf, et qu'il s'agit plutôt d'adaptation des théories courantes. Ce

reproche me paraît assez peu fondé. Quelques points bien distinctifs permettent en effet d'accorder à l'éthique de la vertu un statut semblable à celui des autres grandes approches en éthique. En bien des aspects, il n'est pas possible de retrouver certaines particularités se rapportant aux vertus dans une théorie autre que celle présentée par les avocats de l'éthique de la vertu.

Section I : Versions de l'éthique de la vertu.

Que le point de départ soit Aristote ou Anscombe, les voies empruntées pour fonder une éthique de la vertu sont nombreuses. Dans la présente section de ce premier chapitre, les principales avenues explorées par les tenants de l'éthique de la vertu seront présentées de manière non exhaustive, mais néanmoins détaillée. Pour chacune des versions, les thèses les plus fortes et leurs indissociables critiques seront à l'étude.

S'il ne fallait s'en tenir qu'à la seule présence des vertus dans une théorie d'éthique normative pour la désigner comme étant une éthique de la vertu, nombreuse sont celles qui se retrouveraient sous ce dénominateur. Afin d'éviter un amalgame malheureux, il est souhaitable de ne retenir d'abord pour ce titre que celles dont les vertus constituent le cœur et non pas une partie de l'entreprise. Conséquemment, les théories de la vertu de Kant ou de Rawls, par exemple, ne se qualifient pas. Ce partage fait, il reste encore de nombreuses versions opérant sous la bannière d'une éthique de la vertu. Afin d'y reconnaître les différentes allégeances, Michael Slote (2000 : 326) propose de partir de l'idée que certains tendent à la théorisation alors que d'autres s'y opposent. Ces anti-théoristes iraient chercher dans l'éthique d'Aristote leurs fondements. À l'opposé, les tenants de l'éthique de la vertu qui croient que la théorie est un aspect important sont plutôt portés à penser qu'il est primordial pour cette approche de se doter d'une certaine structure ainsi que de permettre l'application de principes généraux et d'explications. C'est aussi, selon ceux-ci, la seule manière de pouvoir se confronter et se faire valoir face aux théories concurrentes.

Justin Oakley, quant à lui, préconise un point de discrimination entre les versions non-conséquentialistes, qui forment la majorité des défenseurs de cette approche, et celles, moins nombreuses, qui ont une tendance conséquentialiste. Dans un premier temps, avec l'espoir de dégager avec netteté les caractéristiques des différentes versions de l'éthique de la vertu, je vais m'appuyer principalement sur les distinctions établies par ces deux auteurs. J'analyserai ensuite les distinctions qu'amène la référence à Aristote. Faut-il effectivement voir dans l'éthique aristotélicienne l'incontournable et principale source d'une éthique dont l'originalité retrouvée est d'être basée sur la personne plutôt que sur l'action et sur le rejet de la rigidité dans laquelle les théories modernes semblent se cristalliser? Certains croient qu'il est possible et préférable de faire sans. Et il s'en trouve encore pour dire que cette référence à Aristote est non seulement forcée, mais carrément trompeuse.

A. Théorie versus anti-théorie.

Peut-être la première grande distinction à faire entre les différentes versions de l'éthique de la vertu devrait-elle être celle qui concerne la théorie. La thèse que soutient Anscombe, nous l'avons dit, est à l'effet qu'il faut se débarrasser des concepts de devoir et d'obligation pour n'employer que les concepts de vertus. Toutefois, si Anscombe propose de laisser tomber, parce que jugés insuffisants, les concepts de devoir et d'obligation jusqu'ici mis en place par les différentes théories éthiques, elle soutient néanmoins l'effort de théorisation : « It is left to modern moral philosophy to construct systems according to which the man who says "We need such-and-such, and will only get it this way *may* be a virtuous character" : that is to say, it is left open to debate whether such a procedure as the judicial punishment of the innocent may not in some circumstances be the right one to adopt» (Anscombe, 1958 : 44).

Elle inspire donc des positions contradictoires. Certains anti-théoristes, dans la veine de la première proposition d'Anscombe, jugent que toute tentative de

théorisation est vouée à l'échec. Ceux-ci sont définis par Daniel Statman de la manière suivante : « By moral theory, anti-theorists mean a systematic organisation of our principles and obligations, an organisation that provides a universally valid answer to every moral question » (Statman, 1997 : 16). D'autres, paradoxalement pas moins inspirés par Anscombe, sont d'avis qu'il y a un effort à faire en ce sens. La version de l'éthique de la vertu soutenue par Rosalind Hursthouse en est une pour laquelle les concepts de devoir et d'obligation peuvent être réduits à des concepts de vertus, les premiers dérivants ici des seconds.

À la source de l'argumentation des premiers se retrouvent quelques principes de base de l'éthique aristotélicienne. On y retrouve en premier lieu cette idée que la qualité de l'évaluation d'une action est tributaire de la sensibilité et de la force de perception d'un agent. Comme Michael Slote l'affirme : « Aristotle notably held that a proper understanding of what is admirable and right in human action... is a matter of sensitivity and fine discernment incorporated into good habits of moral thought, desire, and action » (Slote, 1997 : 176). Il faut entendre par là le fait que c'est la qualité de l'agent, son caractère vertueux et sa capacité à bien saisir ce qu'il y a d'essentiel, du point de vue éthique, dans différentes circonstances qui sont déterminants dans l'appréciation d'une action. Monique Canto-Sperber va dans ce sens lorsqu'elle soutient : « Pour savoir se comporter comme il se doit en chaque occasion, ce qui demande à chaque fois une fine appréciation de la situation présente et qui ne saurait résulter de l'application de quelques maximes de conduite, il faut savoir *choisir*, la vertu se définissant comme une *habitude de décider préférentiellement* » (Canto-Sperber, 2001 : 91). En d'autres mots, la personne vertueuse est celle qui, sans référer à des règles, est suffisamment sensible et intelligente pour percevoir le bien quelque soit le contexte et la complexité de celui-ci.

La personne vertueuse voit donc ce qu'il y a à faire, elle ne répond pas à des règles préexistantes. Cette récupération de l'éthique aristotélicienne prend aujourd'hui une forme d'éliminativisme, qui est une « volonté de se débarrasser en

partie des règles et des principes moraux au profit de délibérations particulières, en lesquelles le jugement pratique est mis en délibération» (Canto-Sperber, 2001, 417). Ce type de personne fera l'action juste parce qu'elle aura perçu qu'elle devait agir à ce moment de telle ou telle manière, et non parce qu'elle a la connaissance d'une règle qui lui impose telle action. De la même manière, elle ne sentira pas l'obligation d'agir selon telle ou telle règle si, dans une circonstance donnée, elle juge qu'il faut agir autrement.

En second lieu, se retrouve dans la conception aristotélicienne ce constat que les règles sont inaptes à saisir l'ensemble souvent complexe des diverses situations morales. Chaque situation semble en effet avoir son lot de particularités qui force, à chaque fois, le jugement à s'adapter, à prendre en considération des données qui ne peuvent qu'échapper à la généralisation. Les principes premiers sur lesquels veulent prendre appui les théories utilitaristes, conséquentialiste, kantienne ou contractualiste sont encore trop étroits pour ne pas mener à une réduction de la vie morale. Cette théorisation de la vie morale semble donc avoir donné naissance à une forme de scepticisme face à la possibilité de développer des théories morales satisfaisantes. N'apparaît-il pas en effet illusoire de chercher à hiérarchiser les valeurs, universaliser les principes moraux ou encore en établir qui ne souffrent aucune exception? Ainsi, Slote souligne que : « Notable anti-theorists such as Annette Baier (1985) and Bernard Williams (1985) ... have said that the theorist's preference for impartiality¹ and simplicity has led moral theories to posit an underlying unity to all moral thought and conceive all moral disputes as resolvable by decision procedures that see all moral complexities as reducible to and measurable in term of some single commensurating moral consideration or factor » (Slote, 1997 : 179). Bernard Williams lui-même ne s'exprime pas différemment lorsqu'il affirme : « Les théories conséquentialistes et les philosophies des droits ont pour mission de systématiser nos principes ou règles

¹ L'impartialité est cette perspective « neutre » qui permettrait de prendre une décision sans tenir compte des ses intérêts personnels ou de ses sentiments. Elle est vue par certains anti-théoristes, dont Williams (1994 : 232), comme un vœux pieux. « Certains philosophes estiment que les

d'action de façon, suppose-t-on, à nous aider à voir ce qu'il faut faire ou préconiser de faire dans tel ou tel cas. Mais une théorie des vertus ne peut même pas prétendre à cela : elle dit elle-même que ce que ce dont nous avons besoin pour accomplir et préconiser ce qui est juste, ce sont les vertus, et non une théorie parlant des vertus. » (B. Williams, 2001 : 1673).

Forts de ces affirmations, les anti-théoristes rejettent donc les grandes théories normatives dans la mesure où elles commettent l'erreur de « traiter les principes ou les règles des actions comme étant au cœur de la moralité et des justifications qu'offre la philosophie morale » (Slote, 2001 : 327). Parmi ceux-ci, il s'en trouve pour non seulement mettre l'*être* plutôt que l'*acte* au centre de leur théorie, mais également affirmer n'avoir rien à dire sur l'évaluation morale des actions. Cette prise de position radicale a le malencontreux désavantage d'ouvrir grand la porte à cette perpétuelle critique voulant que l'éthique de la vertu ne soit pas en mesure de guider l'action. Si tel était vraiment le cas, une telle théorie manquerait effectivement à une des attentes principales de l'éthique normative, à savoir répondre à la question de ce que je dois faire.

La critique de l'éthique de la vertu de Robert B. Louden porte précisément (et malheureusement de manière, me semble-t-il, un peu trop limitative) sur cette opposition être-acte. Son objection tient au fait qu'en mettant l'accent sur l'être dans son ensemble plutôt que sur l'acte, l'éthique de la vertu « court le risque de fermer les yeux sur des mensonges occasionnels ou des actes d'égoïsme sous prétexte que ce ne sont là que de simples aberrations temporaires » (Louden, 1984 : 209). Il y a donc là, selon lui, un risque de dérapage moral. Dans la même veine, il n'est certainement pas contre-intuitif d'affirmer que certaines actions sont intolérables et qu'une vie entière, fut-elle pour le reste entièrement consacrée à la vertu, ne pourrait parvenir à donner à ces actions spécifiques une nature acceptable. Conséquemment, il est plausible de croire que, même si c'était

exigences de l'impartialité et celles du souci pour soi-même et ses proches sont incompatibles » (R. Ogien 2001 : 751)

ce que je *suis* et non ce que je *fais* qui comptait, il faudrait encore pouvoir dire ce qu'il est souhaitable de *faire* pour devenir tel type de personne admirable.

Je crois toutefois qu'il reste possible de reconnaître le caractère vertueux d'une personne admirable, même si, au cours de son existence, elle aura commis des fautes. Si l'action définie en terme de caractère et jugée mauvaise, telle que peut la définir Lounden par exemple, ne risque peut-être pas de changer de nature, il faut noter que, d'une manière naturelle, nous sommes généralement portés à pardonner plus facilement, à être plus tolérants dans des cas semblables parce que la personne elle-même entre pour une large part et représente une donnée essentielle dans notre jugement de l'action. Ce type de réflexion représente d'ailleurs une des caractéristiques d'une éthique basée sur la vertu². Cette considération n'appartient pas en propre à l'éthique de la vertu, mais cette approche demeure la seule où la place centrale y est occupée par la personne. Selon J. H. Dent, l'éthique de la vertu « dépasse l'idée selon laquelle la *morale* et les *exigences morales* représentent toujours des conditions imposées de l'extérieur à la personne, et sont destinées à canaliser et à étouffer ses sentiments et penchants spontanés » (Dent, 2001 : 1671).

D'autres défenseurs d'une éthique basée sur les vertus partagent l'avis de Lounden. Malgré (ou parce que) qu'ils reconnaissent les faiblesses et les insatisfactions inhérentes aux entreprises de théorisation éthique, ceux-ci croient qu'il y a un effort à faire en ce sens. L'éthique de la vertu doit aussi, clament-ils, être en mesure de présenter une structure avec certaines règles et explications. Toutefois, Statman n'a probablement pas tort lorsqu'il affirme : « I suspect that the debate is not about moral theories as such, but about certain kinds of moral theories, or certain themes in moral theories. Any attempt to go beyond intuitions and say something about their justification, the way they should be universalised or how to apply them surely leads to some kind of a theory... » (Statman, 1997 : 16).

² Je reviendrai sur ce point dans la section concernant les caractéristiques de l'éthique de la vertu.

N'en demeure pas moins que certains prennent le contre-pied des anti-théoristes. Même s'il perçoit bien ce qu'il y a d'attrayant dans ce rejet de la théorie, Micheal Slote est de ceux qui demeurent convaincus que les paradoxes et les incohérences qui émergent de la pensée morale ne peuvent aspirer à être solutionnés que par la théorisation. Selon lui, le fait de ne pas s'appuyer sur la théorie revient à s'en remettre à notre intuition morale. De cette manière, il lui est permis de critiquer cet intuitionnisme en soulignant le manque de constance qu'il peut y avoir entre notre jugement moral et nos intuitions morales. Dans le même esprit, Slote soutient que le rejet de la théorie morale ouvre la voie à une éthique du sens commun. Bien entendu, cette ressource n'est pas non plus exempte de difficultés. L'absence de symétrie entre les obligations que chacun reconnaît avoir vis-à-vis les autres (ne pas faire souffrir et faire du bien, par exemple) et celles que nous croyons avoir vis-à-vis nous-mêmes ou envers nos proches en constitue un exemple. Toutes les intuitions et tout ce qui est issu du sens commun ne représente donc pas forcément une source fiable. S'il apparaît évident que ces réflexions doivent parfois être rejetées, encore faut-il savoir lesquelles. D'après Slote : « To decide that issue, we need to look for a way of understanding ethics that allows us to avoid incoherence or paradox, and that task requires us to be philosophically and morally inventive » (Slote, 1997 : 182).

Ce passage à la théorie force donc les éthiciens de la vertu à se confronter aux autres théories et à argumenter en fonction de leur choix. Lounden critique, comme d'autres, cette manière *offensive* de faire : « La plupart des travaux faits en éthique de la vertu... ont comme but principal surtout la critique des traditions auxquelles ils s'opposent plutôt que d'affirmer ce que leur alternative a à offrir de manière positive et précise » (Lounden, 1984 : 202). Outre le fait que ce reproche semble peu fondé si on pense, par exemple, aux travaux de Foot, MacIntyre et Hursthouse. Il faut noter que Lounden lui-même s'applique tout au long de l'article à critiquer l'éthique de la vertu en rapport avec ses principaux adversaires.

Le positionnement et la reconnaissance d'une théorie ne se font-ils pas le plus souvent en opposition ou par contraste avec d'autres théories?

B. Conséquentialisme versus non-conséquentialisme.

Justin Oakley propose une autre importante distinction entre les différentes versions de l'éthique de la vertu : d'un côté celles, majoritaires, qui sont non conséquentialistes et de l'autre celles qui ont une tendance conséquentialistes. Cette distinction a l'avantage de montrer clairement les tentatives de modifications que font certains aspirants à une éthique de la vertu pour faire valoir l'importance de promouvoir. Nous verrons cela plus en détail un peu plus loin, mais on peut retenir pour l'instant l'explication qu'en donne Philip Pettit : « What sort of probabilistic constraint should maximizing satisfy in order to count as promoting value? The most straightforward suggestion is the decision-theoretic one that to promote a value is to maximize its expected realization » (Pettit, 1997 : 128). Lorsqu'il est question d'honorer, il s'agit alors d'agir de manière à respecter, à être fidèle à la vertu ou à la valeur en cause sans économie, mais sans contraintes supplémentaires. Aussi faut-il retenir deux idées différentes pouvant émerger du conséquentialisme. La première veut que les vertus soient promues parce que les vertus sont de bonnes choses; la seconde prétend que c'est lorsque sont promus des biens ou des valeurs qu'il est possible de dire qu'il y a là une vertu. Dans la mesure où cette dernière ne semble laissée aux vertus qu'une fonction instrumentale, elle s'intègre difficilement à une éthique basée sur les vertus.

Les versions non conséquentialistes de l'éthique de la vertu mettent l'accent sur « l'intégrité de l'agent; les actions dont les motifs démontrent son dévouement pour certaines relations proches et la reconnaissance par celui-ci des biens impersonnels » (Oakley, 1996 : 145). Dans ces versions, les vertus n'y sont pas réductibles à la seule grande valeur de la bienveillance. Elles sont multiples et ont une valeur intrinsèque en ce sens que chacune vaut pour elle-même et non en fonction d'une valeur supérieure vers laquelle toutes tendraient. L'amitié et

l'entraide sont des valeurs qui sont importantes, qu'elles satisfassent les critères de la bienveillance ou pas. De plus, et c'est une autre caractéristique de ces versions non-conséquentialistes, les vertus y ont, selon l'agent, une valeur relative. C'est donc dire que, à l'opposé d'une théorie conséquentialiste, l'agent pour qui la loyauté prend une importance significative n'a pas à promouvoir cette vertu. Il n'a pas, dans ses actions, à se soucier de faire en sorte qu'il y ait plus de loyauté dans le monde. Cette position, s'il devait s'en soucier, pourrait éventuellement exiger un acte non-loyal de sa part. Il est en effet possible d'imaginer une situation où cet agent ne ferait pas une action qui serait un geste de loyauté pour la raison qu'il ne croit pas significatif pour lui de le faire. L'important étant que la loyauté s'inscrive dans sa manière de vivre et qu'il l'exerce avec circonspection autant dans son entourage immédiat que dans sa société. Il ne s'agit pas ici de rejeter l'idée de la considération du plus grand bien général si chère aux utilitaristes, mais la loyauté s'appliquera en fonction de certains contextes et non pas d'entrée de jeu.

Cette idée peut toutefois laisser l'impression qu'il peut en dériver des actes injustes. Ceux qui prendraient l'allure d'un individualisme ou d'un chauvinisme déplacés, par exemple. D'autres versions de l'éthique de la vertu, dites conséquentialistes, refusent donc d'accorder tant d'importance au fait de simplement honorer une vertu. Elles croient qu'il serait absurde de produire moins d'intégrité, par exemple, dans une situation où il serait possible de faire en sorte qu'il en advienne davantage. Ici peut être repris à leur compte une variation³ de l'exemple classique de Bernard Williams (Smart, Williams, 1973 : 97) : George et la possibilité d'un emploi dans un laboratoire d'armes chimiques. Si ce dernier accepte l'offre, il viole son intégrité car il s'oppose fermement à l'idée de guerre chimique et biologique. Mais si George ne le fait pas, deux autres individus, aux besoins plus pressants mais avec les mêmes convictions personnelles, se partageront le poste. Conséquence du refus de George : il y a maintenant moins

³ Cette variation, où deux chimistes, plutôt qu'un seul, vont remplacer George s'il ne prend pas le poste, est introduite par J. Oakley, *Varieties of Virtue Ethics*, 1996, p. 147.

d'intégrité dans le monde puisque ce n'est plus un, mais bien deux individus qui ont dû violer la vertu d'intégrité.

C'est partant de ce type d'argument que certaines versions conséquentialistes de l'éthique de la vertu suggèrent de promouvoir plutôt que de simplement s'en tenir à honorer les vertus. Maintenant, il est permis de se demander si, pour reprendre la vertu d'intégrité en exemple ici, il est possible de *produire* de l'intégrité. Dans la mesure où c'est précisément une valeur qui prend sens au sein même de l'agent et pour lui-même, cela fait-il sens de chercher à en produire? Lorsqu'il est supposé que, compte tenu de leurs besoins, les deux remplaçants violeront leur intégrité cela ne veut pas dire que George doit porter l'odieux à leur place, mais que c'est là l'importance qu'ils accordent à cette vertu. Que George accepte ou non le poste ne fait pas d'eux, qu'ils aient le poste ou pas, des gens plus intègres. Cette circonstance donne simplement la mesure de la valeur que chacun, George y compris, accorde à cette vertu. Puisque l'intégrité des deux remplaçants est tributaire de celle de George, ne serait-il pas plus juste de dire que la leur est plutôt vacillante, sinon, dans ce contexte, carrément inexistante. En conséquence de quoi il me semble peu raisonnable de dire que George devrait violer pour des raisons de calcul de valeur et de promotion, dut-il le faire à grands regrets, une intégrité véritable afin de laisser l'impression à d'autres qu'ils sauvegardent la leur.

Il serait aussi possible de dire que c'est la gravité de la situation qui fera en sorte que les deux remplaçants choisiront d'être intègres, ou pas. Et le fait d'accepter le poste pourrait très bien ne pas être odieux du tout s'il est tenu compte de la profondeur réelle de leur conviction quant à la fabrication d'armes chimiques. Le bien-être de leur famille, des préoccupations quant à leur santé peuvent primer sur l'intégrité dont ils croient devoir faire preuve face à une conviction dont les raisons apparaissent à cette lumière peu attrayantes. N'est-ce pas alors qu'ils ont consciencieusement choisi d'honorer d'autres vertus? Ainsi est-il possible de croire que la valeur de l'un ou l'autre des chimistes, dans cet

exemple, valait peut-être bien l'intégrité de George. Ce genre de contre-exemple offre une bonne représentation de ce que peut entendre Foot lorsqu'elle affirme que les vertus sont relatives à l'agent.

Les versions conséquentialistes de l'éthique de la vertu peuvent toutefois prendre des directions diverses. Aussi s'en trouve-t-il pour proposer que soit appliqué à l'évaluation des motivations et des traits de caractère, aussi bien qu'à celle des actions, une forme d'utilitarisme (Crisp, 1992 : 139). Selon cette vue, le bon caractère sera celui qui maximisera l'utilité. Cet utilitarisme du caractère, qui ne considère pas les vertus comme objectivement valables, s'éloigne par contre significativement d'une véritable éthique de la vertu. Il faut bien distinguer ici la promotion des vertus et la vertu comme promotion des valeurs. Suivant l'utilitarisme présenté ce sont les traits de caractère qui maximisent ou qui promeuvent telle valeur qui seront considérés comme celles qu'il est bon de posséder. La valeur des vertus y est strictement instrumentale.

Une des principales caractéristiques⁴ de l'éthique de la vertu, selon Oakley, est « de considérer toutes les vertus comme objectivement bonnes en ce sens qu'elles sont bonnes indépendamment de tout lien qu'elles pourraient avoir avec les désirs » (Oakley, 1996 : 148). Pour l'utilitariste du caractère, la valeur des vertus reste tributaire de la promotion des valeurs tandis qu'il importe peu au tenant de l'éthique de la vertu que la personne courageuse ait le désir ou non de l'être. De plus, cette approche, dite utilitariste de caractère, considère tous les biens comme neutres par rapport à l'agent. « Une chose est évaluée de façon neutre par rapport à l'agent lorsque la base de cette évaluation peut-être formulée sans référence à l'évaluateur » (Pettit, 2001 : 329). C'est dire que la vertu de chaque personne compte pour un, et aucun pour plus qu'un. Il en va dès lors des vertus comme il en va des personnes dans l'utilitarisme conventionnel : chaque personne compte pour un. À cela il faut évidemment rajouter, tel que vu

⁴ Nous verrons plus en détails ces caractéristiques dans la section de ce chapitre consacrée aux originalités de l'éthique de la vertu.

précédemment, que dans une telle version, les vertus doivent y être promues et non simplement honorées. Il me semble dès lors raisonnable de s'interroger sur la pertinence d'établir un lien avec une éthique basée sur la vertu.

Une autre approche, dite perfectionniste, veut bien que les vertus aient une valeur objective. « Au sens philosophique, le perfectionnisme est une théorie morale dotée d'une structure conséquentialiste et associée à une théorie objective du bien humain » (Hurka, 2001 : 1179). L'objectif que le perfectionniste poursuit par son action est de développer certaines « perfections », certaines « excellences », certains aspects de « l'épanouissement » et il est donc plausible de le rapprocher d'une éthique basée sur les vertus. Toutefois, il n'en demeure pas moins accroché au principe de maximisation et au fait que les biens sont neutres par rapport à l'agent⁵. Selon Thomas Hurka, défenseur de cette position, « certains biens doivent être par chacun de nous maximisés vis-à-vis soi et vis-à-vis les autres » (Hurka, 1992, 1993 dans Oakley, 1996 : 134). Le fait de vivre vertueusement devrait, par exemple, être promu. La vie vertueuse d'un seul n'est pas plus significative que celle des autres. À ce titre, pour faire un rapprochement avec l'exemple de George, il serait préférable d'avoir deux personnes vivant les vertus plutôt qu'une seule. Mais, sans reprendre tout le contre-exemple, n'est-il pas plus sensé de croire que c'est d'abord et avant tout en honorant son intégrité que George pourra la promouvoir en faisant naître, par exemple, un sentiment similaire chez les autres? Si tel est le cas, n'en va-t-il pas de même pour une vie vertueuse? L'effet que laisse la personne vertueuse à ceux qui la voient, qui l'entourent est bien réel et occupe avec raison une place prépondérante dans les considérations de l'éthique de la vertu. Il m'apparaît assez plausible de croire que c'est par leurs actions (vertueuses) que les personnes vertueuses se font reconnaître une valeur particulière. Même si l'un n'empêche pas nécessairement l'autre, n'est-il pas préférable de voir une personne vertueuse mettre en valeur ses vertus par l'action plutôt que par la promotion? Il me semble que le contraire serait

⁵ « Virtue is good and vice evil regardless of a person's attitude to them. » (T. Hurka, *Virtue, Vice and Value*, Oxford, 2001, p. VII).

contre-intuitif. Ceci étant dit, n'est-il pas également possible pour le perfectionniste d'affirmer que la promotion et la maximisation de l'intégrité demeurent respectées lorsque l'agent, par son action, donne l'exemple? Si tel devait être le cas il faudrait qu'à chaque fois, consciemment, ce soit là le but recherché. Je ne crois pas qu'une pareille attente vis-à-vis l'agent corresponde aux prescriptions de l'éthique de la vertu.

Une alternative à cette approche perfectionniste est soutenue par Slote qui est en cela inspiré par le conséquentialisme non-maximisant. Elle propose de laisser tomber l'idée que le juste requière la maximisation des vertus ainsi que l'affirmation voulant que tous les biens sont neutres à l'agent. Selon Oakley : « This kind of view would hold that one ought to promote virtue to a level which is good enough, rather than necessarily to the highest degree, and that one is permitted to give special priority to promoting one's own virtue, over the virtue-claim of others » (Oakley, 1996 : 149). Il n'est pas nécessaire de toujours exiger le meilleur de l'agent, il est suffisant qu'il agisse bien d'une manière qui soit raisonnable, qui soit de sens commun. Si une personne est courageuse, il ne lui est pas nécessaire de chercher par tous les moyens à faire preuve de courage, il s'agit dès lors pour elle de faire preuve de courage dans la mesure de ce qu'elle est. Il serait ainsi possible de promouvoir les vertus sans tomber dans les excès de la maximisation et dans les difficultés inhérentes à l'affirmation que les vertus ont une valeur neutre par rapport à l'agent. Tel que le précise Slote : « If common-sense virtue ethics considers it deplorable if one doesn't do enough for others or for oneself, it has no tendency to regard it as deplorable if one doesn't at every moment actively concern oneself with people's happiness and/or possession of (the) virtue(s)... » (Slote, 1992 : 113). Un défenseur de cette version accepterait donc le fait que George refuse l'emploi et accorde la priorité à l'action que lui dicte son intégrité.

C. Néo-aristotélisme ou pas.

Le bonheur ou *eudaimonia* est, selon Aristote, « ce qui, pris à part tout le reste, rend la vie désirable et n'ayant besoin de rien d'autre » (Aristote, 1997 : I, 5). Pour Aristote le caractère vertueux est déterminé par nos besoins, ou par ce que nous sommes en tant qu'être humain. S'appropriant cette perspective, certains tenants de l'éthique de la vertu adoptent l'eudémonisme. Cette théorie fait de l'eudémonisme non seulement l'objet dernier du désir, mais aussi le bien ultime. «La thèse centrale de l'eudémonisme éthique est que tout ce que nous faisons, y compris notre agir vertueux, nous le faisons pour être heureux. Selon l'*eudaimonia*, nous choisissons la moralité pour le bonheur, que ce soit comme moyen ou comme constituant » (Canto-Sperber, 2001 : 424). La thèse que soutiennent certains néo-aristotéliens suppose que la vertu est nécessaire au bonheur; autrement dit, les vertus sont des traits de caractère nécessaires pour vivre une vie humaine épanouie. Les vertus, jointes à celle de la sagesse pratique, sont intrinsèquement de bonnes et nécessaires composantes pour aspirer à une bonne vie humaine. Ce n'est qu'en vivant vertueusement que l'humain s'épanouit, car il n'y a que de cette manière que les capacités de la raison à guider la vie s'exercent avec excellence. Le bien n'est pas une passive et externe conséquence de l'action vertueuse. Il ne serait donc pas exact de dire, à l'instar des utilitaristes, qu'agir vertueusement résulte typiquement de ce que nous vivons une bonne vie. Le bien est plutôt actif, et agir vertueusement est une partie constituante de ce en quoi consiste une bonne vie.

D'autres éthiciens de la vertu développent cette approche générale en fondant les vertus non pas tant sur l'idée d'un bien-être humain, mais plutôt sur ce qui est bon *pour* l'être humain. C'est l'argument que soutient Foot lorsqu'elle affirme qu'une caractéristique des vertus est qu'elles profitent à leur possesseur (Foot, 1978). Si on admet qu'il n'y a pas de raison de faire une action si cette action n'est pas liée à quelque chose que nous désirons, en faisant la démonstration qu'il y a un lien entre vertu et bonheur, elle rend plausible l'idée qu'il y a une

raison d'être vertueux. Toutefois, s'il conserve son caractère strictement individuel, ce raisonnement apparaît comme étant peu compatible avec les vertus de la justice et de bienveillance. C'est la raison pour laquelle Foot élargit sa position de sorte que les vertus dérivent de ce qui est profitable aux humains tant individuellement que collectivement. « Virtues are in general beneficial characteristics, and indeed ones that a human being needs to have, for his own sake and that of his fellows. » (Foot, 1978 : 3). De plus, il est intéressant de noter que, pour Foot, les vertus viennent prendre place dans la nature humaine parce que celle-ci n'est pas parfaite et ses défauts, vus et connus comme tels, demandent à être corrigés. « The virtues... are *corrective*, each one standing at a point at which there is some temptation to be resisted or deficiency of motivation to be made good » (Foot, 1978 : 8).

Une autre perspective à l'approche aristotélicienne des vertus est également offerte par les perfectionnistes qui rejettent à la fois l'idée d'*eudaimonia* et l'idée qu'une telle vie doit être généralement profitable à la personne qui la vit. Le perfectionnisme dérive les vertus de ces caractéristiques qui développent le plus nos propriétés essentielles d'être humain. Cette approche accorde une importance capitale au devoir de poursuivre des biens objectifs pour soi-même (savoir et accomplissement personnel, par exemple), mais croit que ce devoir existe également envers les autres et que sa réalisation passe par la promotion de ces biens objectifs. Il accorde de la valeur aux états et aux activités humaines autres que le bonheur. Les perfectionnistes « soutiennent par exemple que le savoir, la réussite, l'amitié ou le plaisir esthétique sont objectivement bons, indépendamment du plaisir ou de la satisfaction qu'ils procurent » (Hurka, 2001 :1181). Toutefois, entre les deux approches une similarité demeure : vivre sans les vertus serait comme vivre contre-nature.

La seconde alternative, non aristotélicienne cette fois, que propose l'éthique de la vertu quant à ce qui doit fonder le bon caractère dérive les vertus de ce qui est généralement entendu par le sens commun comme des traits de caractère

admirables. Principalement défendue par Michael Slote, cette approche suggère d'abord que soit examinée la réaction des gens, nos opinions communes à la vue de ceux qui mènent une vie admirable afin de déterminer quels traits de caractère sont admirables. Selon cette approche, certains traits de caractères sont des vertus, même s'ils ne sont pas nécessaires à l'épanouissement de l'humain, par le simple fait qu'ils peuvent ou doivent être considérés comme admirables. À ce titre, Einstein est un humain vertueux (qu'importe la portée de ses recherches et découvertes ainsi que la vie qu'il a menée) au même titre que Mère Térésa. Les deux sont en effet reconnus comme des êtres admirables, sans distinction pour le caractère moral ou pas de ce qui fait leur renommée. L'avantage de cette version est qu'elle n'a pas à attendre que soit définie la vie bonne pour préciser ce qui est vertueux. En se basant sur la *communauté* (dans lequel on présuppose que prévaut un même sens des valeurs), les qualités de caractère valorisées sont connues et reconnues et obtiennent de ce fait le titre de vertus.

Slote propose également qu'une action soit juste si la motivation de l'agent est bonne. Suivant une logique assez simple et d'une manière générale, la bonne motivation de l'agent produit de bons résultats alors que la mauvaise produit les actes vicieux. « Agent-based virtue ethics understands rightness in terms of good motivations and wrongness in terms of the having of bad (or insufficiently good) motives » (Slote, 1997 : 211).

Dans sa critique de cette approche, Hurka reprend à son compte l'exemple de Sidgwick : un avocat amène un accusé coupable à être incriminé, par contre sa motivation n'est pas le bien public, mais bien la malice. La position qu'avance Slote semble l'obliger à dire que l'action de cet avocat n'est pas correcte. Selon Hurka, « not only is this claim counterintuitive, but in making it the view can violate the widely accepted principle that « ought » implies « can »... Though people can control their actions, they cannot directly control their motives or produce virtuous desires in themselves from one moment to the next » (Hurka, 2001 : 225).

Il faut voir. D'abord, je ne crois pas qu'il soit si évident qu'une mauvaise motivation (si nous acceptons l'idée que la malice de l'avocat est ici moralement mauvaise), lorsqu'elle procure des résultats heureux (l'incarcération d'un malfaiteur), aboutisse inévitablement à une absolution. Je crois bien qu'il est plausible de supposer que, dans la mesure où la malice constitue une motivation répétitive, ou même occasionnelle, cette personne risquerait fort d'éveiller le doute ou la crainte dans ses rapports avec ses proches ou dans sa communauté. Cet homme dut-il jouir de succès répétés, il me semble que, à long comme à court terme, cette mauvaise motivation soit une tache sur l'individu. Il serait possiblement considéré comme un bon avocat, mais probablement pas comme le genre de personne avec qui on voudrait partager un appartement.

Maintenant, il reste à voir s'il est exact d'affirmer que « les gens ne contrôlent pas leurs motivations ». Si Hurka veut entendre par là le fait que chacun n'a pas de pouvoir, ou très peu dans l'instantané, sur les différentes motivations qui se présentent à son esprit, il n'a certainement pas tort. Toutefois, si ce qu'il veut laisser entendre est plutôt que lorsqu'une motivation fait surface il est impossible de la contrôler, d'avoir une quelconque maîtrise sur ce pressant désir, alors à mon avis il fait une erreur. Je ne crois pas que chacune des motivations qui apparaissent en chaque personne trouve satisfaction, ou aboutisse à sa réalisation. Loin s'en faut. Imaginons cet agent immobilier qui se retrouve dans l'obligation de travailler par une belle journée d'été. Cette situation le décourage et sa première motivation est d'en finir au plus tôt et de bâcler le travail s'il le faut. Est-il donc désormais soumis à cette motivation? Le voici devant d'éventuels clients; imaginons-les jeunes, peu fortunés et visiblement nerveux et insécures à l'idée d'acheter une première maison. Ils comptent sur lui pour recevoir les informations nécessaires et les guider adéquatement dans leur démarche. Notre agent reste-il donc soumis à sa motivation première? Ou ne peut-il pas plutôt trouver spontanément d'autres motivations, plus fortes, plus imposantes que la première?

Affirmer le contraire me paraîtrait contre-intuitif. Nous contrôlons tous, dans une certaine mesure, nos motivations.

Section II : Attributs de l'éthique de la vertu.

Au-delà de la grande diversité de versions d'éthique de la vertu, il n'en reste pas moins certains dénominateurs que de nombreux philosophes mettent en évidence comme caractéristiques propres à cette approche. Si certaines versions, comme nous l'avons vu précédemment, vont s'appuyer davantage sur une de ces caractéristiques plutôt que sur une autre, parmi celles-ci certaines s'imposent par leur récurrence. Il n'en existe toutefois aucune qui ne soit de quelque manière reprise ou travaillée dans différentes approches conséquentialistes ou déontologiques. Toutefois, je l'ai déjà dit, la particularité de l'éthique de la vertu tiendra à la place centrale qu'elle accordera à ces caractéristiques. Comme le précise avec à propos J. J. H. Dent, « nous ne devons pas nous attendre à ce que les points de vue conséquentialiste et déontologique soient subsumés sous une théorie éthique de la vertu » (Dent, 2001 : 1573). Cependant, pour que la thèse de la primauté du concept de vertu tienne, il faut pouvoir définir le concept indépendamment de l'idée de la promotion des valeurs ou de celle des devoirs ou des droits.

Dans la présente section, prenant pour source principale les caractéristiques soulevées par Justin Oakley (1996) et par Michael Slote (1997, 2000) ainsi que les critiques rejetées par Hursthouse (1991), je tâcherai de présenter ce qui m'apparaît être les deux principales caractéristiques de l'éthique de la vertu, nommément la place occupée par les traits de caractère dans les considérations éthiques et l'utilisation de termes arétaïques. Celles-ci m'apparaissent être les seules à faire l'unanimité, et être nommé chez pratiquement tous les commentateurs. Les critères nécessaires et suffisants pour qu'on puisse parler d'éthique de la vertu seraient donc le trait de caractère et les termes référant à la vertu. Il me semble que c'est

par là qu'apparaît à l'éthique de la vertu la possibilité de se distinguer à titre de troisième grande approche en éthique normative.

À la question des traits de caractère sont liées les questions de la prédominance de la personne plutôt que l'acte ainsi qu'à l'opposition des traits vertueux aux principes, règles et lois dont il faut tenir compte dans nos délibérations éthiques. La question de la validité des traits de caractère sera discutée plus en profondeur dans le dernier chapitre de ce travail. La distinction, qui remonte à Anscombe, entre les termes arétaïques, qui seraient ceux utilisés par l'éthique de la vertu, et les termes déontiques, qui seraient le propre des autres approches sera également étudiée.

Robert B. Louden est de ceux qui croient que l'éthique de la vertu devrait, en quelque sorte, faire son chemin sans se placer continuellement en parallèle des autres approches. Il lui semble qu'il y a là un manque d'autonomie, d'indépendance. Contrairement à ce qu'affirme Louden, je crois que l'éthique de la vertu n'a d'autres choix que de se positionner face aux théories conséquentialiste et déontologique⁶. Il ne peut lui être accordé de valeur que dans la mesure où il lui est possible de faire là la démonstration d'une certaine originalité en regard de ce qui est déjà proposé.

A. La personne plutôt que l'acte, le caractère plutôt que la règle .

En se centrant sur la personne plutôt que sur l'action, l'éthique de la vertu fait émerger une question éthique dont le sens plus général a l'avantage de rejoindre une conception plus intuitive de ce que représente la recherche d'un sens en éthique : « Quel type de personne est-ce que je veux devenir? ». En fait, cette question sert parfois de premier point de discrimination. Même si elle doit être considérée, à juste titre, comme un sous-ensemble ou une formulation première de

⁶ Même si certains, dont Hursthouse, croient que le positionnement de cette approche ne doit pas se faire contre ou en opposition aux autres théories, mais dans le but d'éliminer éventuellement ces différentes catégorisations et arriver à la meilleure compréhension possible de l'éthique normative.

la question de l'acte ou de la personne, cette caractéristique conserve son attrait dans la mesure où elle permet d'élargir l'idée qu'on peut se faire de l'éthique de la vertu.

Parmi ceux qui accordent de l'importance à cette caractéristique se trouve J. J. Dent. Ce dernier insiste sur le fait que l'éthique de la vertu se distingue par la question posée sur l'être et non sur l'action, sur quel type d'individu je dois être, et non sur quelle action je devrais faire. Le fait de considérer la personne dans son ensemble, juger de sa qualité morale d'une manière qui « embrasse toute sa vie » peut apporter une certaine profondeur au tableau général. Même si elle peut sembler à première vue moins prompte à guider l'action, il faut noter le fait que cette question tient compte non seulement de la valeur des actions d'une personne prise isolément, mais embrasse toute sa vie. « Il faut montrer que nous avons parfois de bonnes raisons d'accorder une importance spéciale, une signification particulière, aux traits de caractère qu'une personne possède et manifeste dans sa conduite, indépendamment de son respect pour les règles morales et du fait qu'elle favorise le bien-être général » (Dent, 2001 : 1573). Lorsqu'il entend expliquer la principale différence entre l'éthique de la vertu et les autres approches, Slote ne s'y prend pas différemment : « In virtue ethics, the focus is on the virtuous individual and on those inner traits, disposition, and motives that qualify her as being virtuous » (Slote, 1997 : 177).

Une des principales affirmations de l'éthique de la vertu consiste donc à supposer que ce n'est pas l'acte qui compte dans nos délibérations éthiques, mais plutôt le caractère de l'agent qui le fait. Il est impératif de souligner que pour les défenseurs de l'éthique de la vertu, cette caractéristique est première. D'autres approches tiennent compte du caractère de l'agent, mais cette considération vient en second lieu. Les traits de caractère d'une personne, ses dispositions, constitueront la pierre angulaire de l'approche en terme de vertus. C'est cette première caractéristique qui déterminera, pour l'éthique de la vertu, ce qu'est une action juste. La thèse peut donc se présenter de la manière suivante :

Une action est juste ssi c'est ce que ferait un agent au caractère vertueux dans pareille circonstance.

D'entrée de jeu, l'action juste n'est mise en rapport ni avec une règle, ni avec une quelconque conséquence possible, mais bien avec le caractère d'un agent vertueux. La référence au caractère de l'agent dans l'évaluation de la qualité de l'action est fondamentale pour l'éthique de la vertu⁷. « A right action is one that is in accordance with what a virtuous person would do in the circumstances, and what makes the action right is that it is what a person with a virtuous character would do here» (Oakley, 1996 : 130). Dans le contexte d'une discussion sur l'euthanasie, Philippa Foot affirme que la difficulté à déterminer l'action juste dans pareille circonstance serait résolue avec plus de facilité par un personne possédant la vertu de la bienveillance que par celle qui chercherait à y appliquer une règle. Foot soutient qu'il est juste de sauver la vie d'un autre, si la vie est un bien pour cette personne, parce que c'est ce que ferait quelqu'un avec la vertu de bienveillance (Foot, 1977 : 88). Cette personne agirait ainsi parce que la bienveillance est une vertu dirigée vers les autres, et d'avoir cette vertu est d'être disposé à aider les autres dans des situations où nous pouvons être appelées à agir dans ce sens. De la même manière, Hursthouse⁸ soutient qu'il est juste dans certaines circonstances de révéler une vérité à un autre même si celle-ci doit lui être douloureuse, pour la raison que c'est ce ferait une personne avec la vertu de l'honnêteté.

Au premier coup d'œil, il semble que la simple référence au caractère ne suffise pas à singulariser l'éthique de la vertu. Marcia W. Baron prétend que l'impératif catégorique kantien, qui procure le standard du juste pour les actions,

⁷ Bien entendu, comme nous l'avons vu précédemment, il n'est pas possible ici de tenir compte de ceux qui se réclament d'une éthique de la vertu qui soit anti-théoriste. Dans la mesure où ceux-ci ne croient pas qu'une telle approche doive tenir compte des exigences propres à l'éthique normative, je les ai mis de côté ne conservant que les versions qui cherchent à se tailler une place dans le cadre d'une éthique normative.

⁸ Je verrai ce point de manière spécifique dans le chapitre sur Hursthouse.

est mieux compris s'il est vu comme étant une disposition normative présente dans le caractère d'un agent bon. Cette disposition lui permettant d'écarter certaines manières de faire non permises. « For now the key point is that what the Categorical Imperative test is not what we do, but the principle on which we act, and thus the reasons we take to be sufficient reasons to act... The focus on Kant's ethics is not on outer actions but on agent » (Baron, 1997 : 36). La position que soutient Baron est qu'il est un peu simplet d'attendre d'une théorie qu'elle cible soit l'action soit le caractère. Ainsi posé, il apparaît tomber sous le sens qu'une théorie doit tenir compte des deux. Baron soutient même qu'on retrouve dans l'éthique de Kant les préoccupations habituellement associées à l'éthique de la vertu, c'est-à-dire le « comment devons-nous vivre ? » : « It is concerned with conduct not with individual actions considered in isolation from the agent's character » (Baron, 1997 : 37). Bien entendu, elle tient à souligner qu'il y a des différences « vitales » dans le rôle que joue le caractère entre l'éthique de la vertu et le kantisme qu'elle défend⁹. Mais il en reste cette idée qu'il n'y a pas que l'éthique de la vertu pour s'approprier l'implication du caractère dans la conduite morale et qu'il demeure possible d'avancer qu'une théorie éthique puisse donner priorité à l'action plutôt qu'au caractère. Cet argument présenté, il me semble qu'il n'en reste pas moins que seule l'éthique de la vertu tient à ce qu'une primauté soit accordée au trait de caractère et que d'y accorder une place importante ne revient pas à y accorder la primauté.

Du côté du conséquentialisme, un rapprochement similaire n'est pas non plus écarté. Pour Peter Railton, comme pour R. M. Hare¹⁰, le pré-requis conséquentialiste de maximiser la valeur d'un agent neutre peut être compris comme une disposition dans le caractère de l'agent bon. Philippa Foot a suggéré que l'on pouvait voir l'utilitarisme comme une forme d'éthique de la vertu dans la

⁹ Dans un premier temps, Baron note : « Being affected is far more central to good character on the virtue ethicist's picture than on Kant's » Un peu plus loin, elle affirme : « on Kant's view conflict between what one wants to do and what one sees one morally ought to do is no sign of lack of virtue, whereas on the virtue ethicist's view, it is » (Baron, 1997 : 49).

¹⁰ Tous deux cités dans Oakley, *Varieties of virtue ethics*, 1996, p. 131.

mesure où la bienveillance (considérée comme une vertu) est *la* disposition permettant de juger de l'action bonne selon sa conformité (Foot, 1983 : 224-42). La question se pose donc à savoir si l'éthique de la vertu est dans son bon droit en s'appropriant la préséance dans l'utilisation du caractère.

L'éthique de la vertu met l'accent sur le caractère en ce sens qu'elle croit que de référer au caractère est *essentiel* pour tenir compte de la valeur bonne ou mauvaise d'une action. Cela la distingue donc des théories conséquentialistes de l'acte de Hare et de Railton en ce que ceux-ci peuvent référer à l'action juste sans référer au caractère de l'agent. L'emphase est mise sur les conséquences, même s'ils ajoutent que le meilleur caractère est celui qui procurera les meilleures conséquences. Il est possible que ce meilleur caractère ne permette pas à l'agent d'agir toujours en fonction des meilleures conséquences. Il reste possible de supposer qu'on puisse tout de même demander à l'agent d'agir en fonction de ce caractère. Toutefois ce caractère aura alors été déterminé comme étant le bon caractère en fonction des conséquences qu'il produit. Il me semble donc qu'il n'a pas la souplesse que l'on prête habituellement au trait de caractère lorsqu'on y réfère dans le cadre d'une éthique basée sur la vertu. Si mon frère me demande si sa conjointe lui est fidèle, donne en exemple Hursthouse, et qu'il se trouve qu'elle ne l'est pas, en lui disant la vérité je sais qu'il en adviendra une somme considérable de conséquences négatives (Hursthouse, 1991 : 229). Je dois tout de même lui répondre, croit-elle, lui répondre avec la sincérité propre à un agent honnête. C'est cette considération qui doit être *première* dans ma délibération. Si cette détermination signifie qu'il faut être vertueux quelles que soient les conséquences, il y a là un parallèle intéressant à faire avec le déontologisme.

La différence entre l'éthique de la vertu et des formes de kantisme ou d'utilitarisme basées sur le caractère de l'agent devient apparent dans la pratique lorsqu'elles travaillent à la résolution de certains conflits de valeur. Supposons, comme le suggère Oakley, que les exigences du devoir ou de l'utilité entrent en conflit avec le fait que je doive consoler un ami. Je reste à ses côtés plus

longtemps que ne le requière mon devoir moral. Un éthicien de la vertu verrait le fait de consoler cet ami comme correct, même si cela implique que je doive annuler un rendez-vous important auquel j'avais promis d'assister. C'est correct pour ce dernier parce que c'est le genre de chose que quelqu'un avec une conception appropriée de l'amitié ferait, plutôt que parce que cela amènera les meilleures conséquences possibles ou parce que c'est son devoir de la faire.

Mais cela n'explique pas comment la référence à un agent vertueux opère comme standard pour déterminer la valeur d'une action. Par exemple, est-ce que la thèse énoncée ci-haut entend procurer « un critère purement *externe* de l'action juste qu'une personne pourrait satisfaire sans regard pour les motifs, les dispositions ou le caractère par lequel elle agit lorsqu'elle fait ce que le critère lui indique de faire » (Oakley, 1996 : 135) ? Il semble en effet possible de déduire que d'agir justement ne requière pas qu'un agent prenne comme modèle un agent vertueux ou un aspect particulier de son caractère, mais implique simplement avoir une bonne idée du genre d'actes qu'une telle personne ferait en telles circonstances. Dans ce cas, l'agent vertueux jouerait un rôle semblable à l'Observateur Idéal, lequel peut guider la conduite sans qu'il soit nécessaire d'en avoir les qualités (et sans même qu'il existe un pareil observateur). Ou bien le critère de l'action juste implique-t-il certaines exigences « internes », de sorte qu'il ne soit possible d'agir de manière juste seulement si nous avons et agissons en fonction de motifs, dispositions ou traits de caractère qu'aurait un agent vertueux en de telles circonstances?

Selon Oakley, faire ce que la personne vertueuse ferait doit être compris comme « exigeant non seulement la réalisation de certaines actions, mais aussi agir en fonction de certaines dispositions et (dans bien des cas) motifs » (Oakley, 1996 : 140). Certains éthiciens de la vertu, notamment Hursthouse et Foot, soutiennent que d'agir en fonction des motifs et des dispositions appropriés est *nécessaire* à une action juste, mais il ne soutiennent pas que d'agir en fonction de

tels motifs ou disposition est *suffisant* pour qu'une action soit juste. Ces dispositions peuvent mener à une action incorrecte.

De façon générale, avoir une disposition vertueuse particulière exige d'*internaliser*¹¹ un certain standard normatif d'excellence, de telle façon que quelqu'un puisse ajuster ses motivations et sa conduite afin qu'elles se conforment (ou du moins n'entrent pas en conflit) avec ce standard. Ainsi pour avoir la vertu de l'amitié, quelqu'un doit avoir une conception normative appropriée de ce que l'amitié est, et de quelles sortes de motifs et de conduite sont appropriés à une telle relation. Ainsi peut-on dire, en rapport avec l'exemple de l'amitié, qu'une personne n'agit pas pour l'amour de l'amitié en soi, non plus pour l'amour de cette amitié en particulier, mais plutôt pour l'amour de cette personne, qui est un ami. Il faut donc que cette personne ait une idée de ce en quoi consiste le bien-être de cet ami et quelle manière d'agir le promouvrait. L'agent vertueux aura donc certaines dispositions normatives, lesquelles n'ont pas à être consciemment formulées ou appliquées, mais qui doivent gouverner et modeler ses motivations et actions.

Une des critiques fréquemment adressées à l'éthique de la vertu, c'est qu'en dérivant l'action juste du caractère vertueux, les actions d'une personne vertueuse sont automatiquement justifiées (self-justifying). Les critiques peuvent avoir ici deux objections en tête. La première prétend qu'il y a circularité puisque l'action juste est donnée par ce que ferait la personne vertueuse, mais la personne vertueuse doit être déterminée en regardant la justesse de ses actions. Cette première objection est récusée en expliquant comment des traits de caractère vertueux sont dérivés indépendamment d'une quelconque notion première d'action juste. Hursthouse rajoute : « The theory is not trivially circular, it specifies the agent in term of virtues, and then specifies these, not merely as dispositions to

¹¹ « Ici, l'action est identifiée comme un acte qu'une personne dotée d'une certaine vertu accomplirait même si, en l'occurrence, la personne qui se pose la question (pourquoi devrais-je faire cela?) ne possède pas cette vertu, ou n'est pas mue par cette vertu » (Dent, 2001 : 1572).

right action, but as the character traits (which are dispositions to feel and react as well as act in certain ways) required for eudaimonia » (Hursthouse, 1991 : 220).

La seconde objection veut que l'éthique de la vertu laisse entendre que d'agir en fonction du bon caractère soit suffisant pour que l'action soit juste. Robert Veatch¹² explicite cette critique en rappelant l'effet peu souhaitable des « bungling do-gooders », c'est-à-dire ceux dont le désir de faire le bien devient un irritant pour les autres dans le domaine de la santé et de la justice, par exemple. Toutefois, de concevoir les vertus comme des idéaux régulateurs supporte l'éthique de la vertu dans une réponse à cette objection. Cela permet la possibilité qu'une action faite sans de bons motifs ou intentions échoue à atteindre les standards d'excellence appropriés. Par exemple, il est possible que, pour aider un ami qui cherche désespérément un emploi, j'attire son attention sur une de ses faiblesses. Je me rends toutefois compte, plus tard, que ce n'était pas une bonne idée dans les circonstances. Je n'ai pas réussi à comprendre la profondeur du désespoir de mon ami, et mon conseil était à ce qu'on est en droit de s'attendre d'un ami en de telles circonstances. Il y a une foule de raisons (fausse croyances, attention insuffisante, le soin, l'énergie, ou simplement la malchance) faisant qu'un agent vertueux manque à agir de la façon que ses idéaux régulateurs lui auraient dicté. Il reste donc possible que des personnes très vertueuses fassent des choses terribles.

B. Concepts arétaïques versus concepts déontiques.

Les termes employés pour désigner la qualité d'une action font-ils une différence sur le jugement lui-même? C'est ce que soutiennent certains tenants de l'éthique de la vertu, dont Slote et initialement, comme nous l'avons vu, Anscombe. Une éthique fondée sur les règles emploiera les termes « juste » et « injuste » pour qualifier l'action (termes déontiques); on réfère à l'action en terme d'obligation ou de devoir. Une éthique de la vertu cherchera à rendre justice à la

¹² R. M. Veatch, 1988 : 445 dans Oakley, 1996 : 138.

complexité de la réalité éthique en utilisant des termes comme « admirable », « généreux », « ignoble » etc. (concepts arétaïques). Cette caractéristique est de celles fréquemment relevées pour distinguer le caractère irréconciliable de l'éthique de la vertu avec les approches rivales. « Virtue ethics makes primary use of aretaic terms in its ethical characterizations, and it either treats deontic epithets as derivative from the aretaic or dispenses with them altogether » (Slote, 1997 : 177).

À l'origine, se trouve la perception d'Anscombe suivant laquelle le discours éthique est prisonnier d'une conception légaliste de l'éthique hérité du christianisme. « To have a *law* conception of ethics is to hold that what is needed for conformity with the virtues failure in which is the mark of being bad *qua* man (and not merely, say, *qua* craftsman or logician) – that what is needed for *this*, is required by divine law » (Anscombe, 1958 : 31). La référence séculaire à un être suprême laisse donc aux termes reliés à l'« obligation » et au « devoir » une marque pratiquement indélébile même si cette référence n'a plus, dans notre monde contemporain, la résonance morale qu'elle avait dans le passé.

Chez Aristote toutefois, elle ne trouve nulle trace de ce qu'elle appelle un « blanket term », c'est-à-dire un mot dont le sens est très général, comme « illicite » ou « incorrect » (*wrong*). Le vocabulaire aristotélicien serait plutôt fait de terme correspondant aux vertus ou à l'absence de vertus. Et cette caractéristique constituerait un avantage. « It would be a great improvement if, instead of morally wrong one always named a genus such as untruthful, unchaste, unjust. We should no longer ask whether doing something was wrong, passing directly from some description of an action to this notion; we should ask whether, e.g., it was unjust; and the answer would sometimes be clear at once » (Ibid, 34). L'avantage qu'en tire Anscombe semble tenir au fait que les jugements éthiques se développeraient alors dans un vocabulaire plus spécifique, plus précis dans le sens où ils seraient alors plus près de la réalité. Ce qu'il faut éviter, c'est l'utilisation d'expressions trop englobantes.

Le mal vient donc des termes déontiques qui donnent aux entreprises de théorisation éthique un mauvais point de départ. Ils sont dès lors conçus comme nuisibles à un point de vue éthique réaliste et juste et comme réduisant de manière drastique la perspective. Fort de cette croyance, les défenseurs de l'éthique de la vertu voit là une importante caractéristique les démarquant des approches rivales. « Virtue ethics treats *aretaic* notions as fundamental to the enterprise of ethics » (Slote, 2000 : 325). Même si tous n'accordent pas à cette caractéristique la même importance (Hursthouse la juge « sérieusement trompeuse » (1999 : 25)) elle demeure la seconde et dernière condition nécessaire et suffisante pour qualifier une éthique basée sur les vertus. Reste à savoir si ce n'est là qu'une simple différence terminologique ou si cela annonce un changement conceptuel significatif.

Du point de vue de la terminologie, existe-t-il une réelle différence entre le fait de désigner une action comme étant injuste (*wrong*) plutôt que mauvaise (*bad*)? Le poids porté par le jugement diffère-t-il d'une expression à l'autre? Il me semble évident qu'à ce point-ci rien de significatif ne peut être noté. Toutefois, cette similarité paraît donner l'occasion d'affirmer une égalité correspondante, en ce sens que « mauvaise » vaut bien « incorrecte ». Cette apparente correspondance permet à Slote, un des défenseurs de cette caractéristique d'affirmer : « If we have *aretaic* terms firmly in place, corresponding or analogous deontic terms are automatically applicable and can be derived accordingly » (Slote 1997 : 199). Ce que tente de prouver Slote, c'est qu'à partir du moment où j'utilise un terme arétaique, « déplorable » par exemple, je m'attends à ce qu'on ait bien compris que cela ne se fait pas, que cela n'est pas correct.

Il en dérive donc un jugement déontique qu'il est possible d'appliquer aussi bien pour des considération esthétiques que morales. Lorsqu'on affirme qu'il est « déplorable » que tel pianiste ait joué un tel concerto de cette manière, il est entendu qu'il ne fallait pas faire cela. Le résultat d'un jugement éthique ne sera pas

différent. Lorsqu'une personne émet un jugement arétaique, la référence au « devoir » (*ought*) et à ce qui est « mal/mauvais » (*wrong*) ne semble donc rien perdre en force de persuasion. « Once we have established aretaic judgments in ethics, deontic ones can readily be derived and justified » (Slote 1997 : 200). À quoi bon ce retournement si c'est pour en dériver à nouveau un terme déontique? L'intérêt paraît ici être dans le retour à un vocabulaire plus riche et moins restrictif, étroit, que celui qu'offre le déontologisme.

L'avantage, que semble procurer l'usage d'un plus large éventail de mots pour dire ce qui est « bon » et ce qui est « mauvais », ne devrait par contre pas aboutir à l'élimination des termes plus généraux. Cela n'est pas nécessaire et ces mots restent fort utiles. Les défenseurs de l'éthique de la vertu sont en effet peu enclins à suivre cette suggestion et éliminer de leur vocabulaire les termes (généraux) de vertu et de vice. « Unless they (virtue ethicists) hold that the virtues are unified – e.g. that nothing could be both charitable and unjust, or both courageous and cruel – it will often be important to look at the *overall ethical character* of the action or proposed course of conduct » (Baron 1997 : 53).

Maintenant voudrait-on, par cet usage, mettre un terme à la référence déontologique d'« obligation ». « Replacing deontic terms with aretaic terms allows the theorist to expunge (if she so wishes) the element of constraint that is at the heart of duty, imperatives, and the term “ought” » (Baron 1997 : 54). Il est peu probable que les défenseurs de l'éthique de la vertu arrivent à des références normatives qui n'encourraient pas de contrainte ou d'obligation. Qu'un agent vertueux agisse vertueusement parce qu'il sait que ce qu'il fait est vertueux et qu'il est important d'agir ainsi, ou parce qu'il sait que c'est ainsi qu'agirait un agent vertueux et c'est là son intention, c'est toujours une réponse à une obligation. Dût-elle être remplie de gaieté de cœur.

En dernière analyse, il apparaît que cette caractéristique de l'éthique de la vertu est fondée sur des arguments plus fragiles que ne le sont ceux qui concernent

les traits de caractère. Il semble raisonnable de se demander, à l'instar de Baron, si cette distinction dans la terminologie apporte vraiment une nouvelle dimension à la discussion éthique. La défense qu'en fait Slote me semble à cet effet un peu fuyante. Une fois l'action désignée comme étant cruelle ou mesquine ce qui en restera comme question pour une éthique normative, c'est de savoir en foi de quoi précisément un tel jugement peut être énoncé. Il reste de plus à savoir comment pourraient s'intégrer ces différentes considérations sur l'applications de termes arétaïques. Une action juste, mais qui serait mesquine doit-elle être faite? Toutes choses considérées, peut-elle toujours être vue comme juste? Dans l'idéal proposé par l'éthique de la vertu, l'agent prend conscience qu'il devrait agir avec les bonnes motivations, comme le ferait un agent vertueux. L'approche semble toutefois prise avec comme unique proposition le fait de dire que ce n'est pas un acte vertueux (sans affirmer qu'il soit vicieux pour autant), mais qu'il est tout de même préférable de la faire.

Les traits de caractère me paraissent posséder une réelle originalité en ce qu'ils forcent la perspective d'un jugement moral à tenir compte, à mettre au centre de sa recherche d'un fondement fiable, la personne plutôt que l'acte. Juger d'une action en fonction de la personne, de ses traits de caractère, c'est devoir reconsidérer l'assurance que semblent donner le recours aux principes et aux règles. Si ce n'est pas là une solution finale à la problématique, au moins cet aspect a-t-il, à mon avis, l'avantage de proposer une perspective qui stimule le débat et la réflexion.

Une de celles qui s'appliquent à accorder aux traits de caractère une place centrale est Rosalind Hursthouse. Selon la version qu'elle soutient, ce sont les vertus que possède l'agent qui vont lui permettre d'atteindre l'*eudaimonia*. Dans la mesure où Hursthouse cherche à satisfaire les attentes théoriques de l'éthique normative, et où elle défend une version néo-aristotélicienne et non-conséquentialiste, sa version de l'éthique de la vertu m'apparaît fort représentative

du courant actuel. C'est la raison pour laquelle j'approfondis dans la partie suivante quelques unes de ses principales conceptions.

CHAPITRE II

ROSALIND HURSTHOUSE : UNE VERSION PROTOTYPIQUE.

Je m'attarderai, dans le présent chapitre, à la version de l'éthique de la vertu que défend Rosalind Hursthouse. J'entends montrer comment les notions de vertu, d'eudémonisme, de trait de caractère et d'action juste ainsi que de naturalisme viennent s'inscrire dans la tentative de théorisation de Hursthouse. L'originalité de l'entreprise de Hursthouse est bien entendu la réactualisation de la notion de vertu telle qu'entreprise notamment par Anscombe et Foot¹. Mais il faut aussi voir la manière dont elle amène les notions sous-jacentes à prendre place dans l'édification de la théorie. Alors que la vertu y représente la qualité recherchée chez l'agent, l'*eudaimonia* y est vu comme la motivation à agir et le but ultime de l'existence humaine. Cherchant à se situer au même niveau que les approches conséquentialiste et déontologique, Hursthouse entreprend également de démontrer qu'il est possible pour l'éthique de la vertu de se munir d'une théorie de l'action juste.

Si j'annonce la version de Hursthouse comme étant prototypique, c'est qu'il y a d'abord chez elle cette volonté non seulement de faire la démonstration que l'éthique de la vertu a sa place en éthique normative où elle peut, à tout le moins, forcer les approches concurrentes à reconnaître qu'ils se butent tous aux mêmes écueils et arrivent aux mêmes questions avec sensiblement les mêmes insatisfactions, mais aussi par sa volonté de se lier étroitement à la philosophie d'Aristote et de conserver l'indépendance et l'originalité propre à son approche soucieuse qu'elle est de ne rien devoir ni à l'une ni à l'autre des grandes approches reconnues en éthique normative.

¹ Aussi faut-il être conscient que cette notion n'a peut-être pas disparue de manière aussi totale que semble vouloir le laisser entendre les tenants de l'approche. Hume faisait référence aux bontés naturelles et on admet en général que celui-ci défend une sorte d'éthique de la vertu.

Voir en quoi elle est se veut aristotélicienne (un aristotélisme « modifié, modernisé » selon ses propres termes) et comment cela teintera sa version de l'éthique de la vertu est mon premier objectif. Ensuite, dans la mesure où, dans une approche normative, la place que prend l'action juste apparaît comme étant de première importance, Hursthouse a cherché à combler cette attente. Je montrerai de quelle manière elle le fait et pourquoi elle croit être arrivée sur cette question au même point que ses concurrents.

Enfin, en passant par une définition de l'agent vertueux, je souhaite exposer l'aboutissement de la vision de Hursthouse. Son éthique de la vertu a ceci de particulier qu'elle aboutit dans une forme de naturalisme. Elle croit que c'est par là que l'éthique de vertu peut espérer trouver des réponses à certaines de ses questions.

Section I : Une version néo-aristotélicienne de l'éthique de la vertu.

Hursthouse s'inspire de Anscombe et d'une manière plus avouée encore d'Aristote pour découvrir les principaux pivots de cette nouvelle approche d'éthique normative qu'est l'éthique de la vertu. Elle soutient que les actuelles notions utilisées par les différentes théories d'éthique normative, trop étroites, ne sont pas en mesure de saisir l'ensemble de la réalité éthique. Une approche axée sur les vertus est plus à même de tenir compte du riche vocabulaire éthique que chacun possède et qui nous est si familier pour décrire les personnes et leurs actions (« courageux », « gentil », « irresponsable », « loyal », « malhonnête », « cruel »...). « Cette approche utilise aussi... le concept de *ce qui en vaut la peine* (*worthwhile*) assumant qu'il possède à tout le moins de concrètes applications » (Hursthouse, 1987 :220). C'est cette façon de penser l'éthique que Hursthouse va puiser chez Aristote.

Chez les philosophes de l'Antiquité la recherche du bonheur et la moralité se trouvent intimement liés « d'où le nom d'eudémonisme (du terme grec

eudaimonia, bonheur, prospérité ou félicité) donné à leur philosophie » (Canto-Sperber, 2001 : 167). La thèse philosophique majeure de l'eudémonisme est celle selon laquelle l'homme vertueux est le seul à accéder au véritable bonheur humain. La version néo-aristotélicienne de l'éthique de la vertu que propose Hursthouse retient donc en premier lieu la notion étroitement liée à Aristote qu'est l'*eudaimonia*. Parfois traduite par « bonheur », par « épanouissement » ou par « bien-être », Hursthouse veut donner à la notion d'*eudaimonia* un sens bien précis. Ainsi croit-elle que, dans la mesure où l'épanouissement n'est pas propre aux êtres humains, ce terme ne peut être retenu pour signifier *eudaimonia*. L'idée de bonheur, elle, semble contenir quelque chose de trop subjectif (*je suis le seul qui peut juger si ma vie est une vie heureuse, si je suis heureux ou pas*). Par comparaison, il est aisé d'être dans l'erreur lorsqu'il s'agit de savoir si sa vie réalise l'*eudaimonia* ou pas « non seulement parce qu'il est facile de se tromper soi-même, mais parce qu'il est aussi facile d'avoir une mauvaise conception de ce qu'est l'*eudaimonia*, de croire, par exemple, que cela consiste principalement en une vie de plaisir » (Hursthouse, 1999 : 10). Hursthouse propose donc de penser le terme *eudaimonia* comme étant « un vrai (ou réel) bonheur » ou encore « ce genre de bonheur qu'il est bon d'avoir » (*ibid*) de manière à éviter les pièges que semble représenter une impression de bonheur telle que pourrait la concevoir une personne en proie à de fausses croyances ou à des illusions. À titre d'exemple, on peut penser à une personne qui souffre d'un retard mental ou encore à une personne qui passe sa vie à des activités futiles. Hursthouse fait de l'eudémonisme la motivation à agir centrale de l'agent vertueux.

Le second concept emprunté à Aristote est celui de vertu. La manière courante de référer aux vertus consiste le plus souvent à associer l'une d'elles à différentes manières d'agir, peut-être même en accord avec une règle. Ainsi, la personne honnête sera reconnue comme étant vertueuse en ce qu'elle sera celle à qui, par exemple, il est possible de faire confiance, qui ne vole, ni ne triche et qui est capable de reconnaître ses erreurs. Hursthouse se dissocie toutefois de cette conception et se réfère plutôt à la version aristotélicienne des vertus qui tient celles-ci comme étant « d'abord un trait de caractère, l'état du caractère de

quelqu'un ». De ce fait, avoir une vertu ne se résume pas simplement à poser certains gestes ou être disposé à agir d'une certaine manière. Il importe d'avoir, entre toutes les raisons d'agir, les bonnes motivations. S'il importe que les actions soient le reflet des dispositions intérieures, il en va de même pour les émotions. La personne vertueuse est non seulement correctement motivée, et agit en conséquence, mais elle éprouve aussi les bons sentiments, ceux qu'il est approprié de ressentir selon les circonstances. À titre d'exemple, il est attendu d'une personne honnête qu'elle soit choquée à la vue d'un acte d'une réelle malhonnêteté, ou encore qu'elle soit contente de voir l'honnêteté triompher.

Selon Hursthouse, les vertus ont ceci de particulier qu'une fois qu'elles sont acquises, elles sont solidement enracinées « précisément parce qu'elles impliquent beaucoup plus que les simples propensions à agir d'une certaine manière » (Hursthouse, 1999 : 12). Maintenant, il importe d'ajouter que dans leur version aristotélicienne, les vertus sont non seulement des traits de caractère, mais l'excellence du caractère. « Chacune des vertus implique de saisir les choses correctement, parce que chacune implique la *phronesis*, la sagesse pratique qui est l'habileté à raisonner correctement sur des problèmes pratiques » (*ibid*). La personne honnête n'a donc pas à dire *tout* ce qu'elle pense, par exemple, à propos de quelqu'un, mais simplement de dire ce qu'il faut, ce qu'il est nécessaire pour ne pas trahir sa pensée et ne pas créer de tort indûment.

« The concept of a virtue is the concept of something that makes its possessor good; a virtuous person is a morally good, excellent, or admirable person who acts and reacts well, rightly, as she should – she gets things right » (Hursthouse, 1999 : 13). Cette personne vertueuse ne pourrait donc être vertueuse « à un point tel que cela en est un défaut » (Wolf, 1982 : 420). Je crois qu'il faut bien comprendre ici que l'idée que cherche à soutenir Hursthouse est que si une personne possède la vertu de la bienveillance, il n'y a pas de conflit possible avec une autre vertu. Même s'il est possible de croire que la prédominance d'une vertu différente aboutirait à une action différente et à des résultats différents on ne peut douter de la qualité de l'action de la personne bienveillante. À titre d'exemple, la

personne bienveillante qui s'occupe d'un proche gravement malade, au détriment de sa famille immédiate, ne peut être blâmé dans la mesure où ses choix sont ceux d'une personne vertueuse. S'il était possible de juger que cette personne en fait trop, ou le fait mal, c'est alors qu'elle n'est pas *vraiment* vertueuse. Comparé, de manière non exhaustive, avec un agent conséquentialiste placé dans une situation similaire, il faut croire qu'il serait en conflit si plus d'une valeur doit être prise en délibéré. De plus, la conséquence déterminant la valeur de l'action, ces actions différentes motivées par des valeurs opposées conduiraient à des conséquences dont les différences n'autorisent pas un jugement identique. Bien entendu, il est aisé pour un conséquentialiste de poser qu'il n'y a pas forcément qu'une seule bonne conséquence possible à une situation. C'est exacte, mais cela n'élimine pas la possibilité de conflit chez l'agent.

Il faut noter que les conflits sont en général produits par des situations de dilemmes : on est dans l'obligation de sacrifier quelque chose. L'éthique de la vertu n'est pas exempte de proposer une réponse à cet aspect. Elle y est d'autant plus obligé qu'il y a là un lien important menant à l'objection classique qui soutient que cette approche n'arrive pas à guider l'action tel que le requière l'éthique normative. Le problème tient au fait qu'il semble plausible de croire que dans la mesure où chaque vertu a ses exigences cela peut nous diriger dans des directions conflictuelles. Pour répondre à cette question, Hursthouse distingue d'abord les dilemmes solubles des dilemmes insolubles. Pour les premiers, où « x est pire que y », parce qu'il y a une primauté du caractère de l'agent sur ses actes, l'éthique de la vertu, du moins dans la version qu'elle propose, est en mesure de tenir compte des regrets, des remords, du repentir. Elle détient une avance sur les approches centrés exclusivement sur la question de l'acte. « Since one cannot decide to feel regret, and feeling regret is not an act in the required sense, they thereby cut themselves off from thinking of bringing in that sort of remainder » (Hursthouse, 1999 : 48).

Les seconds dilemmes, considérés insolubles, comportent des conséquences nettement plus importantes puisque la solution préconisée consiste à

choisir un mal plutôt que l'autre. Hursthouse les définit de la manière suivante : « An irresolvable moral dilemma is usually specified as a situation where doing x and doing y are equally wrong, but one has to do x or y , or one in which two moral requirements conflict but neither overrides the other » (Hursthouse, 1999 : 44). Par sa nature même, ce type de dilemme autorise deux agents vertueux à faire des actions qui soit opposées. Puisqu'il n'y a pas de fondement moral favorisant une action plutôt que l'autre, il ne devrait apparaître à quiconque l'idée qu'il a trouvé la meilleure solution. Il est possible que deux actions soient moralement permises, mais qu'il soit impossible de trouver les fondements pour choisir l'une plutôt que l'autre. Imaginons le cas où une personne doit autoriser un médecin à débrancher son enfant d'un appareil qui le maintient en vie artificiellement, mais dans un état végétatif profond et sans espoir de guérison. Selon Hursthouse, l'unique manière de déterminer la qualité de l'action (débrancher ou maintenir en vie) est de considérer les motivations qui le précède. « They both thought about it carefully, conscientiously... So surely we should say that they acted well – courageously, honestly, responsibly – and not describe them merely as having done what was permissible » (Hursthouse, 1999 : 71).

Il reste à savoir ce que propose l'approche si chacune des actions possibles sont mauvaises; si faire une chose ou l'autre vous condamne. Il semble ici que l'unique conclusion mène à affirmer que l'agent vertueux, au terme de sa décision, sera mauvais. Cela apparaît comme une importante contradiction. Elle repose toutefois sur une fausse conception. « The truism here is "The virtuous agent never does what is wrong", presupposing a prior identification of wrong action » (Hursthouse, 1999 : 73). La personne vertueuse possède ces traits qui permettent de croire qu'elle n'agit pas mal. Mais qu'est-ce que l'éthique de la vertu peut proposer à l'agent qui fait face au dilemme de Jim et les Indiens²? Dans sa version, Hursthouse reconnaît qu'il s'agit là d'une situation où la référence à des facteurs résiduels ne sont pas suffisants pour ne pas entacher la vie d'une

² Il s'agit de cette situation dans laquelle un individu doit choisir s'il tue une personne, et ainsi permet d'en sauver dix-neuf, ou bien s'il ne le fait pas et de cette manière laisse vingt personnes se faire exécuter (B. Williams, 1973).

personne, dut-elle être vertueuse. Toutefois, elle n'arrive à rien de concret à proposer pour aider l'agent à faire un choix. Il me semble que Hursthouse se permet ici une très brève parenthèse dans laquelle l'agent vertueux est prisonnier des circonstances tragiques qui sont le lot de l'existence humaine.

Partout ailleurs Hursthouse insiste sur le fait que d'une opposition de vertus ne naît pas une contradiction, un conflit : puisque les deux actions sont posées par des agents vertueux, elles sont toutes deux valables. Autrement dit, cette vertu, si cela en est vraiment une, ne peut amener la personne à mal agir. Si la bienveillance d'une personne l'amène à commettre des actions dont il n'advient rien de bon, alors cette « bienveillance » n'était pas une vertu; il n'avait pas à sa source les bonnes motivations, les justes émotions. Une vertu ne peut être, en toute logique, conçue comme une faute; ainsi peut-être faudrait-il juger la personne non pas comme bienveillante, mais plutôt comme égoïste; peut-être est-il possible de croire qu'elle a fait preuve d'une certaine bienveillance, mais avait-elle toute la sagesse nécessaire pour mener son acte à bien? Car c'est bien par la référence à la sagesse pratique, la *phronèsis*, que Hursthouse est en mesure d'assurer que l'agent vertueux fait toujours le bon choix. « The wisdom, according to the neo-Aristotelianism, is fully possessed only by the fully virtuous human being » (Hursthouse, 1987 : 258). Notons toutefois que malgré l'apparente la cohérence de cette position, il demeure difficile de se défaire de l'impression qu'il y a là une certaine facilité qui ne sert pas nécessairement les attentes d'une éthique normative. Ou encore, qu'il y a là un obstacle difficilement surmontable : comment déterminer d'une manière satisfaisante les balises de l'agent vertueux? Hursthouse tente de satisfaire cette exigence, je présenterai plus loin sa réponse.

De cette affirmation émerge la question de l'unité des vertus. Cette doctrine, défendue par Aristote, veut qu'une personne qui possède une vertu les possède toutes. La pièce maîtresse étant la raison pratique, la *phronèsis* ou la prudence : « Ainsi donc, la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait un l'homme prudent » (Éthique à Nicomaque, II, 6). Et

d'une manière peut-être plus précise encore : « En même temps que la prudence, qui est une seule vertu, toutes les autres seront données » (*ibid*, VI, 13). Toutes les vertus semblent ainsi liées et reliées. Il apparaît qu'une personne peut faire preuve de bienveillance que dans la mesure où elle possèdera un sens de la générosité. Mais la réalité nous confronte à une toute autre image : une personne ayant une ou certaines vertus ne correspond pratiquement jamais à cet idéal d'homme vertueux. Cette considération ne décourage tout de même pas Hursthouse. Elle croit que nous partageons tous l'idée que les vertus forment une « sorte » d'unité. Son principal argument veut que lorsque nous apprenons qu'une personne a fait un acte d'une grande bravoure, ou d'une générosité remarquable, nous sommes toujours étonnés, déboussolés, d'apprendre par la suite que cette personne est la même qui est responsable de tel ou tel acte répréhensible. « If we thought of the virtues as discreet, isolable traits there would be no reason to be surprised or puzzled » (Hursthouse, 1999 : 155).

Le troisième emprunt fait par Hursthouse à Aristote est contenu dans deux distinctions étroitement reliées. La première est celle qu'il y a entre ce que nous faisons lorsque nous agissons, et ce que font les jeunes enfants et les animaux lorsqu'ils agissent. La seconde distinction met en relief notre manière raisonnable de désirer et de vouloir à celle des jeunes enfants et des animaux. Lorsque des questions d'ordre éthique sont posées, il est toujours sous-entendu qu'elles s'adressent à ceux qui ont l'âge de la raison. Ceci est dû à la distinction, présumée d'entrée de jeu, entre la raison de l'enfant et celle de l'adulte. Mais la différence entre ces deux mondes, quoi qu'évidente, ne se laisse pas comprendre aussi facilement. S'il est possible de savoir que cette transition vers la maturité, issue de nombreux facteurs, se fait suivant un continuum, il reste difficile de comprendre ce qui distingue l'agir par raison de l'agir par désir. « The utterly basic fact that we were once as they are, and that whatever we are now is continuous with how we were then, is completely ignored » (Hursthouse, 1999 : 14).

Cette question ouverte, et à laquelle Aristote accordait de l'importance, mène à la quatrième caractéristique du néo-aristotélisme de Hursthouse, à savoir la psychologie philosophique. Une place importante est réservée dans les débats contemporains à la question de savoir si une action intentionnelle doit être poussée en partie par un désir ou s'il est possible qu'elle ne le soit que par une croyance. Au cœur de ce débat, la présupposition d'une distinction nette entre désir et raison. Cette question importe à Hursthouse dans la mesure où les idées reçues à ce sujet lui apparaissent comme un écueil à la compréhension de l'éthique de la vertu.

Pour Aristote, l'âme a une partie rationnelle et une partie irrationnelle, la partie désirante. Toutefois, cette partie désirante se trouve pouvoir être rationnelle dans la mesure où il lui est possible de se soumettre à la raison. « On finit donc par distinguer deux parties rationnelles, l'une exerçant proprement le *logos*, et devant donc commander, tandis que l'autre, la partie désirante, y participe en quelque façon puisqu'elle l'écoute et se laisse par lui persuader » (Canto-Sperber, 2001 : 89). Cette intuition d'Aristote est plus près de la conception que se fait Hursthouse du rôle de la raison et de l'apport des émotions dans les délibérations morales. Ainsi, les émotions ne sont pas immédiatement perçues comme irrationnelles et, suivant une certaine conception de la rationalité, irrecevables, bien au contraire.

Il y a là, pour la version de l'éthique de la vertu que présente Hursthouse, un double intérêt. D'abord celui de rendre possible dans le cadre de son approche l'affiliation entre les émotions et la raison; la possibilité de ne pas avoir à envisager les émotions comme de simples pulsions, un peu comme on le fait lorsqu'on réfère à des comportements d'animaux ou à de jeunes enfants qui n'ont pas encore « l'âge de la raison ». Les vertus ne se limitent pas à être ce que peut produire la raison, mais en déborde largement en prétendant se définir d'abord par les traits de caractère des individus. Ces traits eux mêmes, dont j'aborderai la notion avec plus de détail dans le dernier chapitre, sont tributaires à la fois de la raison et des émotions. « The feeling of certain emotions on certain occasions has intrinsic moral value, rather than merely instrumental value or some other sort of intrinsic value » (Hursthouse, 1999 : 109). Le second intérêt de l'affiliation avec

l'aristotélisme, tient dans le lien qui y est entretenu entre les émotions et l'éducation. Pour Aristote, « il est évident qu'aucune des vertus morales n'est engendré en nous naturellement » (Éthique à Nicomaque, II, 1). Ce qui caractérise la vertu, c'est ce que nous possédons d'une autre façon que par nature et qui ne survient que quand la raison produit ses effets. « Nous voulons que de telles qualités (de celles dont nous sommes possesseur par nature : juste, brave, tempérant, etc.) nous appartiennent d'une autre façon que chez les enfants et les bêtes... où ces dispositions, faute d'être accompagnées de raison, nous apparaissent comme nocives » (Éthique à Nicomaque, VI, 13). Les émotions auront donc, pour Hursthouse, cette valeur morale que semble leur attribuer Aristote. « The virtues are concerned with actions and feelings, and the moral education needed to develop them involves the education of emotion » (Hursthouse, 1999 : 112).

Section II : L'action juste selon Hursthouse.

Nous avons vu dans le chapitre précédent qu'il y a plusieurs caractéristiques qui prétendent cerner l'éthique de la vertu : elle est centrée sur l'agent plutôt que sur l'acte; elle est concernée par l'être plutôt que le faire; elle adresse comme principale question « Quel type d'individu devrais-je être? » plutôt que « Quel type d'action devrais-je faire? »; ses concepts centraux sont arétaïques plutôt que déontiques et, finalement, elle rejette généralement l'idée que l'éthique puisse être codifiée par des règles et des principes pouvant servir à guider de manière spécifique les actions. Quoique selon Hursthouse en chacune il y ait du vrai, et que dans les faits certaines caractéristiques varient selon les différentes versions, elles lui apparaissent toutes comme insatisfaisantes. « They tend to foster a common misconception, namely, that virtue ethics does not, and cannot, provide action guidance, the way utilitarianism and deontology do. » (Hursthouse, 1999 : 17) En effet, aucune de ces caractéristiques ne semble ouvrir une porte sur ce que peut nous dire l'éthique de la vertu à propos de ce qu'est une action juste. Or,

n'est-ce pas précisément là une des tâches des théories éthiques? Les approches rivales semblent dès lors nettement avantageées pour répondre à cette exigence.

Hursthouse entend bien montrer que l'éthique de la vertu est aussi en mesure de guider de manière spécifique les actions et, conséquemment, démontrer qu'elle est en mesure de satisfaire aux exigences de toute éthique normative et a donc bel et bien sa place parmi les principales approches dans la réponse qu'elle peut offrir à la question de savoir ce que nous devons faire. Afin d'en faire la preuve, Hursthouse présente de manière parallèle et similaire l'argumentation de base de l'utilitarisme et du déontologisme servant à déterminer ce qu'est une action juste.

De cette manière si la prémisse première d'un utilitariste de l'acte est :

P1 Une action est juste ssi elle promeut les meilleures conséquences (Hursthouse, 1991 : 218)

et celle d'un déontologiste est :

P1 Une action est juste ssi elle est en accord avec la bonne règle morale ou le bon principe (Hursthouse, 1991 : 218)

l'un comme l'autre devront ajouter une seconde prémisse pour satisfaire le désir de guider les actions car elles ne disent rien de ce qu'est une « bonne conséquence » ou la « bonne règle » à suivre. Le déontologiste doit donc rajouter la prémisse suivante :

P2 Une bonne règle morale est...

et il peut alors s'en suivre soit une liste de règles, soit une référence à Dieu, à un impératif catégorique, à un principe d'universalisation, etc. L'utilitariste, quant à

lui, doit dire dans une seconde prémisse ce qu'il entend par « les meilleures conséquences », par exemple :

P2 Les meilleures conséquences sont celles par lesquelles le bonheur est maximisé.

La prémisse première proposée par Hursthouse pour démontrer que l'éthique de la vertu est aussi en mesure de guider l'action est :

P1 Une action est juste ssi c'est ce qu'un agent vertueux dans les circonstances.
(Hursthouse, 1991 : 219)

Les trois premières prémisses de chacune des théories, celle de l'éthique de la vertu comme celles des autres, paraissent aussi insuffisantes pour guider quelque action que ce soit. Pour chacune le lien entre le concept d'action juste et le concept distinctif à chacune de ces approches doit être déterminé davantage. Une seconde prémisse s'avère donc nécessaire pour les trois approches. À ce stade-ci, il est toutefois possible pour le déontologiste comme l'utilitariste de soutenir qu'un agent vertueux est celui qui agit selon les règles, ou encore qui maximise le plaisir. Pour éviter ce piège, Hursthouse a déjà précisé que cette action juste doit être celle de l'agent qui est vertueux en vertu de son caractère, et afin qu'il ne soit pas simplement entendu comme celui qui serait vertueux parce qu'il agit en accord avec certaines règles et que l'éthique de la vertu ne devienne une forme de déontologisme ou d'utilitarisme, elle croit donc nécessaire d'ajouter une spécification à l'agent vertueux de la première prémisse, c'est-à-dire :

P1a Un agent vertueux est celui qui agit vertueusement, c'est-à-dire quelqu'un qui a et exerce les vertus. (Hursthouse, 1991 : 219)

Mais n'y a-t-il pas circularité dans le fait de répondre à la question *Comment puis-je agir correctement?* en affirmant *Comme un agent vertueux?* L'agent

vertueux agit correctement et je dois agir comme l'agent vertueux, mais cela ne dit toujours pas comment il faut agir. C'est la raison pour laquelle il faut une seconde prémisse :

P2 *Une vertu est un trait de caractère qui...*

et peut ici s'en suivre une énumération de vertus : est généreux, est bienveillant, etc. « Or we might give the standard neo-Aristotelian completion, which claims that a virtue is a character trait a human being needs for *eudaimonia*, to flourish or live well» (Hursthouse, 1999 : 29). La référence au trait de caractère écarte la possibilité de concevoir l'éthique de la vertu comme une forme de déontologisme. « By saying that the virtues are character traits, assuming it to be obvious that someone's being of a certain character is not merely a matter of her being disposed to do certain sorts of acts in accordance with a rule » (Hursthouse, 1996 : 23). La disposition vertueuse, telle que proposée ici, semble vouloir exiger davantage (ou autre chose) que l'obéissance ou la reconnaissance de la règle à suivre.

Il est toujours possible de croire qu'il est plus facile d'avoir une idée de ce qu'est la meilleure conséquence possible, ou quel est le bon principe, mais plus difficile de saisir ce qu'on entend par *agent vertueux*. Hursthouse rappelle toutefois qu'il n'y a guère plus d'information dans la première prémisse des autres théories. La bonne règle, le bon principe ou la meilleure conséquence ne contiennent encore que ce que chacun veut bien y entendre. À ce point, il n'y a pas plus de critères de normativité dans les propositions utilitariste et déontologique que dans celle de l'éthique de la vertu. Toutes trois sont tributaires des informations contenues dans leur seconde prémisse. La structure des trois approches est donc similaire, et si l'éthique de la vertu demeure une approche centrée sur l'agent, et non sur l'acte, « elle n'apparaît plus comme centrée sur l'agent *plutôt que* sur l'acte » (Hursthouse, 1999 : 29) et offre donc une réponse à la question « *Comment puis-je décider ce que je dois faire?* » Si c'est là une façon de montrer que l'action juste est un problème qui a sa place dans une éthique de la

vertu, il m'apparaît clair que des insatisfactions demeurent. Elles seront analysées dans le troisième chapitre.

Un retour à la prémisse première, une fois une énumération établie, ramène toutefois l'idée qu'il soit toujours plus facile d'avoir une idée de ce qu'est le bon principe et plus difficile de saisir ce qu'on entend par agent vertueux. Des prescriptions de type : « ne mens pas », « ne vole pas », « aide les autres », « tiens tes promesses » semblent plus facile à saisir et à suivre que celle qui veut que j'agisse tel que le ferait un agent vertueux (« sois généreux », « sois honnête », « sois charitable »). Le fait d'être appelé à agir comme le ferait un agent vertueux ne m'oblige-t-il pas d'être moi-même un agent vertueux? Si je ne suis pas vertueux, comment puis-je savoir ce que ferait une telle personne?

L'utilitarisme de l'acte semble de prime abord mieux servie par sa seconde prémisse que ne peuvent l'être le déontologisme et l'éthique de la vertu. Ces deux dernières se retrouvent donc avec un problème similaire, à savoir quelle forme il faut donner à cette seconde prémisse. Si c'est une liste de règles ou de vertus, il est dès lors possible de savoir à quoi s'en tenir. Mais il me semble évident que pareille liste, même exhaustive, serait insuffisante. Incidemment, il me paraît fort peu possible de voir un espèce de répertoire des vertus ou des règles saisir la totalité de ce que peut produire la nature humaine... De surcroît, ne peut-on pas affirmer que même si une telle liste devait exister, dans la pratique il deviendrait fort probablement impossible d'y référer d'une manière satisfaisante vu la complexité et la multiplicité des situations de la vie morale. Les déontologistes proposent de soumettre les choix de l'agent à un examen. « When a deontologist produces one of her abstract test for the correctness of a moral rule, we may be sure that she will defend and justify the rules she believes are correct in terms of it – but what these will be, we do not know. Will she defend rules prohibiting suicide or abortion or rules permitting them? » (Hursthouse, 1999 : 32).

La seconde prémisse de l'éthique de la vertu est donc confrontée au même problème que le déontologisme : qu'est-ce qui permettra de dire ce qu'est la bonne règle, le bon trait de caractère? L'une comme l'autre prête le flanc à la menace relativiste ou sceptique. Ce qui détermine ce qu'est la bonne règle, comme ce qui détermine ce qu'est le bon trait de caractère, apparaît soumis à la subjectivité de l'agent. « If we complete our second premises by saying *is on the following list* we are inviting the question *Is that the right list? How do you know?* » (Hursthouse, 1999 : 164). L'utilitarisme semble pouvoir s'en sortir plus facilement compte tenu du fait que plusieurs des actions au sujet desquelles nous délibérons ne tombent sous le coup d'une règle ou d'un principe qu'au moment où nous prédisons leurs conséquences. La difficulté de prévoir les conséquences n'est pas un problème pour l'utilitarisme, c'est, d'un point de vue beaucoup plus général, un problème de la vie quotidienne. Mais s'il est question d'une définition un peu plus concrète du bonheur, la question se corse car différentes conceptions du bonheur ou du plus grand bien peuvent bien évidemment se confronter et s'opposer. Le risque de tomber dans le relativisme devient alors une menace plus sérieuse pour l'utilitarisme.

Maintenant, si l'éthique de la vertu et le déontologisme remplissaient les conditions de leur seconde prémisse par une liste de règles ou de traits de caractère, ne serait-il pas juste de croire qu'il me sera plus facile de suivre l'une que l'autre? La règle *Il ne faut pas mentir* apparaît plus précise que *Il faut agir comme une personne vertueuse – celle qui est honnête, juste, charitable, etc.* Comme nous l'avons dit, si la personne qui cherche à être guidée dans ses actions n'est pas vertueuse, comment est-elle supposée savoir la façon dont agit un agent vertueux? Les autres théories paraissent ici plus satisfaisantes. Hursthouse précise par contre qu'il y a un sous-entendu qui n'est pas tout à fait exact et qui ne tient pas compte d'un aspect important de notre vie morale à savoir « le fait que nous n'agissions pas toujours de manière autonome, mais nous cherchons souvent l'appui de gens que nous croyons moralement supérieurs à nous » (Hursthouse, 1999 : 35). De plus, dans la mesure où il est présupposé qu'une liste de vertus est

donnée en appui à la seconde prémisse, il est faux de prétendre qu'une personne n'aurait généralement pas une bonne idée de ce que ferait un tel agent dans les circonstances qui sont les siennes. La plupart des gens ont une idée bien précise de ce qu'est et fait une personne honnête, charitable, ou fidèle. Ce qui ne veut pas dire que cette idée soit homogène, ni qu'elle soit justifiée

La critique répétée voulant que l'éthique de la vertu ne guide pas l'action laisse également sous-entendre qu'il en va ainsi parce qu'elle est incapable de fournir des règles précises. La réalité est tout autre, car « non seulement chaque vertu génère-t-elle une prescription – *fais ce qui est honnête, charitable, généreux* – mais également à chaque vice correspond une prohibition – *ne fait pas ce qui est malhonnête, mesquin, etc.* » (Hursthouse, 1999 : 36). Ces règles sont-elles trop évaluatives? Hursthouse soulève avec à propos la question de savoir s'il est possible d'en aller autrement sans tomber dans un utilitarisme primaire et prétendument empirique qui propose de définir le bonheur en terme de satisfaction du désir ou de la préférence actuels, sans regard pour le contenu. Le déontologisme est-il moins évaluatif dans ses références à certaines règles comme *Ne pas faire de mal aux autres; aider les autres, etc.* ? À cet égard, je ne crois pas qu'il soit possible de marquer la distinction entre l'éthique de la vertu et le déontologisme. « The theoretical distinction between the two is that the familiar rules, and their application in particular cases, are given entirely different backings » (p. 39). D'un côté on ne fait pas l'action parce qu'elle est malhonnête, de l'autre parce qu'elle enfreint la règle.

Il reste que certains déontologistes pourraient encore affirmer, prenant les enfants à témoin, que leurs règles trouvent une application plus concrète. Il serait plus facile de faire comprendre une règle comme *Il ne faut pas mentir* qu'un avertissement de type *Soit honnête*. Ces concepts ne sont-ils pas trop complexes pour des enfants? Pour Hursthouse, qui rappelle que l'éducation morale est aussi une tâche de l'éthique normative, cette présupposition est fautive. L'enfant comprendra très bien des recommandations du genre *Ne fait pas ça, tu fais mal au*

chat, il ne faut pas être cruel; Sois gentil avec ton petit frère; Ne sois pas si vilain, etc. De plus, il n'y a aucune raison, explique Hursthouse, pour qu'un défenseur de l'éthique de la vertu nie ces règles maternelles. « Les éthiciens de la vertu veulent mettre l'accent sur le fait que, si les enfants doivent apprendre à être honnêtes, ils doivent aussi apprendre à aimer et à valoriser la vérité, et le simple fait de leur dicter de ne pas mentir n'arrivera pas à ces fins » (Hursthouse, 1999 : 39).

Nous avons vu qu'une des idées généralement associées à l'éthique de la vertu est qu'elle ne parvient pas à satisfaire ce critère fondamental de toute éthique normative, à savoir le fait de guider l'action. La question qui se pose alors est de savoir si l'éthique de la vertu rejette, ou pas, l'idée que l'éthique puisse être codifiée par des règles et des principes pouvant servir à guider de manière spécifique les actions. Pour Hursthouse, tout dépend de ce qui est entendu par « codification ». Parmi les tâches attendues d'une théorie d'éthique normative, il y a celles d'en arriver à une procédure de décision permettant de déterminer quelle est l'action juste dans n'importe quel cas particulier et, secondement, que cela soit expliqué de manière à ce qu'une personne qui n'est pas vertueuse soit en mesure de la comprendre et de l'appliquer correctement. Selon l'expression de Hursthouse, ce sont là les caractéristiques de la « thèse forte de la codification ». Ce qui suggère d'ores et déjà qu'il soit permis d'entrevoir une thèse moins forte, moins rigide. L'assouplissement pressenti se présentant comme un avantage d'une version de l'éthique de la vertu. Est-ce là une manière de baisser les critères de sélection afin de pouvoir satisfaire une définition moins exigeante d'éthique normative?

Pour Hursthouse, les exigences de l'éthique normative voulant qu'on puisse dégager certaines règles universelles ou principes semblent de moins en moins réalisables. Les cas complexes montrent que des divisions s'opèrent en laissant de bons arguments des deux côtés, mais, comme elle le souligne, l'impossibilité de trancher de façon certaine « le fossé entre les principes abstraits et les particularités des cas concrets devenant de plus en plus évident »

(Hursthouse, 1999 : 40). C'est à la lumière de cette difficulté que certaines propositions de l'éthique de la vertu ont été reconnues comme plausibles. Il faut prendre en considération la lettre de la loi, mais aussi son esprit. Une certaine dose de sagesse pratique est donc nécessaire pour interpréter les règles et pour déterminer laquelle est la plus appropriée dans une circonstance donnée. Il faut plus que des règles au médecin qui doit prendre une lourde décision : de la vertu et de la sagesse pratique sont peut-être requises pour interpréter de manière adéquate quelle règle est la plus appropriée. Si la compréhension de l'éthique doit se détourner de ces conceptions référant à des codes stricts, alors s'effectue un rapprochement vers une éthique de la vertu. L'éthique de la vertu qu'elle défend n'exclut donc pas l'idée de la codification. « Every virtue generates a positive instruction and every vice a prohibition » (Hursthouse, 1991, 220). L'appel aux principes et aux règles n'est donc pas nécessaire puisque l'éthique de la vertu les comporte déjà et les dépasse par la richesse de ses références à des vertus ou à des vices.

Section III : L'ouverture vers une forme de naturalisme.

Toute éthique de la vertu se réclamant d'Aristote est habituellement perçue comme une forme de naturalisme et, dans sa tentative de faire le lien entre la « rationalité de la moralité » et l'éthique de la vertu, Hursthouse sera fidèle à cette tradition. Le naturalisme est cette théorie morale décrite de façon générale comme étant celle selon laquelle l'éthique peut être, d'une certaine façon, basée sur des considérations de la nature humaine (sur qu'est-ce que cela implique d'être bon en tant qu'être humain). C'est une version téléologique du naturalisme que la philosophe cherche à défendre, et non une version réductionniste (scientiste) du naturalisme qui viserait à réduire l'éthique au biologique. Ce que cherche à savoir Hursthouse, c'est s'il y a un critère objectif pour un certain trait de caractère qui soit une vertu. La prémisse standard du néo-aristotélicien que « une vertu est un trait de caractère qu'un être humain a besoin pour l'eudémonisme, pour s'épanouir, pour bien vivre » (Hursthouse, 1999 : 167) devrait être vue comme

englobant deux affirmations reliées l'une à l'autre à savoir que les vertus profitent à leur possesseur, et que les vertus rendent leur possesseur bons en tant qu'être humain (les humains ont besoin des vertus pour vivre une vie humaine bonne de manière caractéristique). L'objectif est de démontrer que la thèse selon laquelle les vertus rendent leur possesseur bon en tant qu'être humain peut être un bon point de départ comme critère pour pouvoir considérer qu'un trait de caractère particulier puisse être une vertu.

La solution se trouverait dans une forme de naturalisme. Il s'agirait de comprendre les vertus comme ces traits dont les humains ont besoin pour vivre bien comme être humains, pour vivre une bonne vie, de la manière caractéristique à l'être humain. Les évaluations éthiques des êtres humains comme étant bons ou mauvais sont prises comme étant analogues aux évaluations d'autres êtres vivants vus comme de bons ou de mauvais spécimens de leur espèce. « The analogy is instructive, because it reveals that several features of ethical evaluation thought to be peculiar to it, and inimical to its objectivity, are present in the quasi-scientific evaluation even of plants» (Hursthouse, 1999 : 21). De la même manière qu'un botaniste utilise des critères relatifs à l'espèce pour distinguer la bonne plante de la mauvaise, il est possible pour le philosophe de trouver pour l'espèce humaine des critères semblables qui lui permettent des distinctions similaires. C'est en accord avec ce type de naturalisme que Hursthouse croit qu'il est possible de fonder objectivement l'idée que certains traits de caractère sont des vertus et qu'on puisse ainsi les distinguer de ceux qui ne le sont pas.

A. La problématique liée à l'utilisation du naturalisme.

Il y a selon Hursthouse une façon d'interpréter la prémisse affirmant que les vertus sont ces traits de caractère qui font qu'un être humain est un bon être humain qui permette de se soustraire aux difficultés de la recherche d'objectivité en éthique. Hursthouse croit que « c'est une erreur que de supposer qu'on puisse donner à l'éthique n'importe quelle sorte de fondement d'un point de vue neutre »

(Hursthouse, 1999 : 165). Elle présuppose que la pensée éthique doit prendre place à partir d'une perspective éthique déjà acquise. Toutefois, elle n'entend pas non plus prendre position en faveur de ceux qui croient que tous les désaccords éthiques fondamentaux sont des désaccords à propos des valeurs. « Ethical disagreements can be seen to lie in disagreements about facts, albeit, frequently, rather odd facts » (Hursthouse, 1999 : 20).

Comme Hursthouse le souligne, un doute fondamental quant à la plausibilité de l'approche naturaliste est émis par Gary Watson. Son argumentation prend la forme d'un dilemme : soit une théorie de la nature humaine sera moralement indéterminée, soit elle ne sera pas objectivement bien fondée. Dit autrement, soit nous parlons d'un point de vue neutre, utilisant une conception scientifique de la nature humaine, « ce qui ne risque pas de mener, bien loin » (Hursthouse, 1999 : 193), soit nous parlons à partir d'un point de vue éthique venant de l'intérieur. Si la théorie est objective, elle donne au mieux des jugements qui pourraient faire partie d'une théorie de la *santé* : jugements issus d'évaluations semblables à celles faites lorsqu'il est affirmé, par exemple, que tel tigre est un bon ou un mauvais spécimen de son espèce. « Our conception of morality resists the analogy with health, the reduction of evil to defect » (Watson, 1990 : 462-3). Une certaine conception du libre arbitre résisterait, selon Watson, à toute forme de naturalisme. À titre d'exemple, toujours selon Watson, si on dit qu'un bon être humain doit avoir un caractère social, cette idée exclurait le psychopathe, mais inclurait le Hell's Angel. Toutefois si on veut exclure ce dernier de notre conception de la sociabilité, la crainte est alors qu'on ne se retrouve plus avec une conception sur laquelle nos jugements peuvent se baser, mais sur une conception qui se contente plutôt de les exprimer.

Le dilemme présenté par Watson présuppose qu'il est vain d'attendre d'une éthique naturaliste la validation de croyances à propos des traits de caractères qui sont des vertus en ce qu'ils sont conformes à la nature humaine. Pour sortir de ce dilemme, Hursthouse s'accroche à l'image, utilisée par les cohérentistes, de

Neurath. La tâche du philosophe étant ici comparée à celle d'un capitaine qui doit reconstruire son navire en haute mer. C'est donc croire qu'il soit possible de changer, de modifier sa perspective éthique graduellement, sans avoir à partir d'un point neutre. Selon la conception cohérentiste, « la justification serait simplement une affaire de cohérence des éléments impliqués » (Tappolet, 2000 : 74). Tel que nous l'avons déjà dit, le naturalisme aristotélicien, à la source duquel Hursthouse va puiser, ne cherche pas à trouver une justification objective à partir d'un point de vue qui soit neutre, ou scientifique. Il ne cherche à convaincre quiconque se situerait dans une perspective largement différente de celle sur laquelle il s'appuie pour aboutir à ses conclusions. « Once we have the Neurathian image firmly in mind, we can see the possibility of *radical* ethical reflection, the critical scrutiny of one's ethical belief which could be genuinely revisionary and not merely a reiteration of an acquired ethical outlook, despite proceeding from within it » (Hursthouse, 1999 : 165-6). Elle persiste donc à croire qu'il est possible de donner des preuves rationnelles aux croyances que les traits de caractère sont des vertus, et ne font pas que simplement les ré-exprimer.

La possibilité que cette perspective soit fautive et qu'un point de vue fondationnaliste soit plus juste demeure une alternative plausible. Sans entrer dans le débat en cours pour déterminer comment les croyances pourraient être justifiées, il est bon de rappeler que la réponse issue des conceptions fondationnalistes veut que « nos croyances forment un édifice dont les bases seraient constituées par certaines croyances fondamentales du point de vue de la justification » (Tappolet, 2000 : 101). On retrouve ici l'idée de la *tabula rasa* et le retour du point de vue neutre et scientifique pouvant servir de fondement et à partir duquel il soit possible de discriminer mes fausses croyances morales de mes bonnes. Ceci dit, l'approche cohérentiste en permet tout autant. « There is a space within which the rational validation of beliefs about which character traits are the virtues could proceed, unhampered by either the excessive demands of ethical foundationalism or the bogey of being nothing better than rationalizations of one's personal or cultural inculcated values » (Hursthouse, 1999 : 166). La recherche d'une perspective

éthique rationnelle qui soit valide même s'il elle se fait d'une manière interne à l'éthique paraît pouvoir être validée dans la mesure où elle est le fruit d'un examen attentif et minutieux qui permet un changement réel plutôt que de simplement ré-exprimer ce qui a déjà été dit, comme le supposait Watson.

Le second point auquel est sensible Hursthouse est que les conclusions naturalistes ne cherchent pas à produire des raisons de motivation. Cela pose donc le problème de la justification. Elles ne veulent fournir de raisons ni à ceux dont la perspective est étrangère aux naturalistes, ni à ces derniers qui partagent le point de vue. L'idée est plutôt de tenter de voir si les croyances que les traits de caractère sont des vertus peuvent survivre à une réflexion minutieuse et donner certaines justifications rationnelles. D'établir l'existence d'un espace à partir duquel une telle validation puisse se faire ne dit rien sur la façon dont il peut être rempli. Si John McDowell ne semble pas croire que cet espace puisse être occupé par des considérations sur la manière dont les vertus profitent à leur possesseur, il semble toutefois penser que cet espace peut être rempli par l'éthique naturaliste (McDowell, 1995 : 149-175). Dans la mesure où cela reste à démontrer, Hursthouse doit en dire davantage sur ce qu'est l'éthique naturaliste. « Les éthiciens de la vertu *doivent*, croit-elle, considérer certaines idées particulières sur la façon dont le projet naturaliste fonctionne avant de s'engager dans le naturalisme inclus dans la thèse voulant que les vertus rendent leurs possesseurs bons en tant qu'être humain » (Hursthouse, 1999 : 194).

Quelle sorte de naturalisme faut-il donc espérer qui puisse nous permettre d'appuyer nos croyances morales? Partant d'une conception défendue par Phillipa Foot (1978 : 145) qui remonte à Peter Geach (1956), Hursthouse s'attache à l'idée que l'on doit distinguer entre les adjectifs attributifs et les adjectifs prédicatifs. Jaune est un adjectif prédicatif lorsque je dis « ceci est un oiseau jaune », car j'affirme que ceci est un oiseau et que ceci est jaune. D'un autre côté, lorsque je dis « ceci est une grande souris », je n'affirme pas que « ceci est une souris et ceci est grand ». Il y a plus gros qu'une souris. L'adjectif est ici attributif. L'intérêt

pour Hursthouse est ici de soutenir l'idée que « bon » comme « grand » est attributif, en conséquence de quoi, malgré qu'il soit possible d'évaluer et de choisir les choses en fonction d'à peu près n'importe quel critère, « il faut sélectionner le nom ou le groupe nominal qui est habituellement dit bon *en toute connaissance de cause*, parce que cela décrit le critère de bonté qui est lui approprié » (Hursthouse, 1999 : 195). Pour reprendre son exemple, il est possible de dire qu'un cactus est bon sur la base qu'il est malade et mourant, et le choisir pour cette raison; mais il n'est pas possible de le décrire comme un bon *cactus*, un cactus étant une chose vivante. Suivant en cela Anscombe, Foot ne croit pas qu'on doive changer la perspective grammaticale du terme « bon » à partir du moment où il est utilisé en éthique (Foot, 1978 : 134). Ce qui va pour « bon cactus » ou « bon couteau » va aussi pour « bon être humain ». De là sa critique contre l'idée voulant que « bon » soit purement descriptif dans les contextes non-éthiques, mais évaluatif dans ceux qui relèvent de l'éthique.

Foot pousse ses recherches du côté d'un naturalisme aristotélicien essayant de baser l'éthique en considérant la nature humaine. Son idée est que, tout comme il y a quelque chose d'incorrect avec un loup resquilleur qui se nourrit mais ne prend pas part à la chasse ainsi qu'avec un membre de l'espèce des abeilles dansantes qui trouve une source de nectar mais n'en avise pas la ruche, il y a quelque chose d'incorrect avec l'être humain qui n'a ni charité, ni justice. Selon Foot : « A moral evaluation does not stand over against the statement of a matter of fact, but rather has to do with facts about particular subject matter, as do evaluations of such things as sight and hearing in animals, and other aspects of their behaviour » (Foot, 1995 : 14). Les évaluations de la volonté humaine ne devraient-elles pas être déterminées par des faits se rapportant à la nature des êtres humains et à la manière dont vit l'espèce? La résistance, toujours selon Foot, est reliée à la notion de choix. Cette relation tient au fait qu'une action morale est une action rationnelle et dans le fait que les êtres humains sont des créatures avec le pouvoir de reconnaître des raisons d'agir et d'agir en conséquence.

Pour Hursthouse, il est clair que Foot essaie de trouver le moyen de faire des évaluations éthiques similaires aux évaluations des abeilles, des loups ou des tigres comme étant de bons et sains spécimens de leur espèce. C'est de cette idée qu'elle est partie pour évaluer les plantes, d'abord, et les animaux, ensuite, avec l'espoir de pouvoir étendre la structure à l'être humain.

B. *Évaluer les plantes et les animaux.*

Les choses vivantes peuvent être choisies et évaluées selon de nombreux critères : nourriture potentielle, objet de décoration, etc., et chaque nom ou phrase nominale amènent avec eux leurs propres critères de bonté. Dans le contexte du naturalisme, nous l'avons vu, l'importance est mise sur l'évaluation des êtres individuels vivants en tant que spécimen de leur espèce naturelle, de la même manière que le font les jardiniers ou les botanistes en regard des plantes et les éthologistes en regard des animaux.

En évaluant les parties d'un individu en rapport à sa survie individuelle nous voyons, par exemple, qu'un arbre doit avoir un certain type de racine, le type même qui permet à cette espèce de survivre. En rapport à la survie de l'espèce, nous constatons que l'arbre devrait produire des graines à un certain moment de l'année; lesquelles doivent être de bonnes graines qui s'ouvriront et seront fertiles. Le bon x est donc celui qui est correctement constitué en fonction de ses parties et de ses opérations. Suivant les caractéristiques de l'espèce x , la manière dont ses parties et ses opérations serviront sa survie individuelle et la continuation de l'espèce déterminera s'il est correctement constitué ou pas.

Mais qu'en est-il lorsque, dans la hiérarchie de la nature, nous montons jusqu'aux animaux? Hursthouse suggère alors d'évaluer l'animal individuel comme membre de son espèce et de sa sous-espèce et continue à évaluer les mêmes deux aspects en relations aux deux mêmes fins. Mais deux autres aspects et deux autres fins s'y rajoutent. Premièrement, il y a un point indéterminé à partir

duquel il faut référer non plus simplement à des réactions (comme celle du tournesol), mais plutôt parler de *faire* ou d'*agir*. Les animaux ayant un certain niveau de sophistication sont donc évalués comme de bons ou de mauvais (défectueux) spécimens de leur espèce selon s'il agissent bien (en fonction des critères de l'espèce), ainsi que s'ils ont de bonnes parties et de bonnes opérations. Le troisième aspect sur la base duquel nous évaluons nombre d'animaux est donc ce que Hursthouse appelle l'*agir*. De plus, chez les animaux qui font des choses, « la continuité de l'espèce » implique beaucoup plus qu'uniquement la dispersion de graines. Donc l'évaluation de l'animal individuel, en regard de la continuité de l'espèce, est basée sur l'idée qu'il doive agir de façon beaucoup plus efficace que ce qu'en exige cette fin.

Au-delà de la survie individuelle et de la continuité de l'espèce, il semble possible d'envisager une troisième fin. Quelque part en remontant la hiérarchie de la nature nous commençons à attribuer de la douleur, et quelque part du plaisir. Les animaux qui peuvent ressentir la douleur et qui sont capables de plaisir sont évalués non plus seulement sur les deux premières fins, mais également sur une troisième, celle de ne pas souffrir et avoir le plaisir ou la joie caractéristiques à l'espèce. La souffrance subie par les animaux, loin d'être un mal, est un important mécanisme de survie. Chez l'espèce animal ressentant de la douleur dans un membre endommagé, être libéré de la sensation de cette douleur est un défaut. L'absence caractéristique de douleur *est* ce qui est trouvé dans la vie caractéristique des membres d'une telle espèce.

Selon Hursthouse, il est un quatrième aspect à propos duquel nous pouvons évaluer les animaux comme bons ou mauvais (déficients). Étroitement lié à l'attribution de douleur et de plaisir est l'attribution d'une certaine psychologie des émotions et des désirs. Les animaux capables d'une telle psychologie sont évalués comme bons ou imparfaits non seulement en référence aux trois autres aspects mais également en regard de certains désirs et émotions. Ils sont imparfaits (quelque chose leur fait défaut) s'il ne veulent plus manger ou se reproduire. Une

espèce est, disons, apeurée par certaines autres espèces et pas par d'autres; un membre d'une telle espèce ne ressentant pas la peur de la bonne manière est dès lors défectueux (imparfait).

Nous avons maintenant, pour les animaux sophistiqués, quatre aspects à partir desquels il sera possible d'évaluer: (i) ses membres, (ii) ses opérations/réactions, (iii) ses actions et (iv) ses émotions/désirs ainsi que trois fins en regard desquels ils sont évalués : (1) la survie individuelle, (2) la continuité de l'espèce et (3) le plaisir caractéristique/ la libération caractéristique de la douleur. Si nous montons d'un autre échelon et considérons, d'une manière spécifique les animaux sociaux, nous voyons qu'une quatrième fin fait son apparition : celle (4) de bien fonctionner avec son groupe.

Quel est le bon fonctionnement du groupe social ? « The function of such a group is to enable its members to live well (in the way characteristic of their species) » (Hursthouse, 1999 : 201). C'est donc dire qu'il lui faut favoriser les caractéristiques individuelles de survie, contribuer à la continuité de l'espèce et avoir la liberté de ressentir de la joie et de ne pas souffrir. Cela implique également l'encouragement du développement des capacités caractéristiques des membres de l'espèce social. Chez les animaux sociaux, Hursthouse croit donc qu'il est plausible d'affirmer qu'un loup resquilleur qui refuserait de se joindre à la chasse n'arrive pas à bien agir et est donc déficient. Dans le même esprit, il est possible de croire qu'un animal social dont les réactions émotives sont inappropriées ou dérangent le fonctionnement du groupe est défectueux.

Ces évaluations paraissent alors jouir d'une parfaite *objectivité*. « The truth of such evaluations of living things does not depend in any way on my wants, interests, or values, nor indeed on *ours* » (Hursthouse 1999 : 202). En effet, puisque la zoologie, l'éthologie, la botanique sont des sciences, elles sont scientifiques. Hursthouse reconnaît toutefois que, malgré leur objectivité et leur statut scientifique, de telles évaluations sont vraies seulement « pour la plus grande

partie », et sont parsemées d'imprécisions et d'aspects indéterminés. Elles sont des évaluations à propos d'individus comme membres d'une certaine espèce ou sous-espèce, et les caractéristiques propres à l'espèce ont de drôles de limites et contiennent leur lot d'arbitraire. Troisièmement, les bons spécimens d'une espèce n'ont pas nécessairement tous les mêmes caractéristiques, mais doivent peut-être être évalués comme de bons sous-spécimens ou de bons co-spécimens. Les loups ne sont pas défectueux s'ils ne sont pas les leaders du groupe, mais celui qui est leader est défectueux s'il n'en est pas un bon, et ainsi de suite. Quatrièmement, il faut également souligner le fait qu'un spécimen soit jugé bon pour l'espèce ne garanti en rien qu'il vive bien. Une multitude de facteurs peuvent rendre son existence misérable. Et finalement, comme le souligne Hursthouse en dernière analyse : « The truth of the overall evaluation depends in part upon the needs and (as we ascend the ladder of nature) the interests and desires of the kind of specimen in question » (Hursthouse, 1999 : 205).

Si Geach et Foot ont raison (« bon » est toujours attributif), alors le critère de ce qui est bon pour l'être humain doit être relié à ce que les êtres humains sont et/ou font. « Ethical naturalism is the idea that ethics can be understood in the terms of natural science. One way of making this more specific is to say that moral properties (such as goodness and rightness) are identical with natural properties, that is, properties that figure into scientific descriptions or explanations of things » (J. Rachels, 2000 : 74). Ce que me semble chercher Hursthouse dans le naturalisme est moins restrictif que ce qu'en dit Rachels. Mais il est contenu dans la prémisse établissant que les êtres humains sont une espèce d'animaux sociaux rationnels et par conséquent une espèce de choses vivantes ayant une biologie particulière et un cycle de vie naturel.

C. Le naturalisme dans le cadre d'une éthique de la vertu.

S'il est raisonnable de penser que ce qui précède est vrai, il est alors possible de concevoir de quelle manière cela peut se répercuter sur nos évaluations

éthiques. « Our ethical evaluations of ourselves ought to exhibit at least a recognizably similar structure to what we find in the botanists' and ethologists' evaluation of other living things » (Hursthouse, 1999 : 206). Si c'est le cas, alors cette structure devrait rendre compte du caractère social de l'humain, mais aussi de sa rationalité. Les évaluations des plantes et des animaux étaient toutes reliées à la *santé* des spécimens de l'espèce. Le simple fait de reconnaître que nos évaluations éthiques ne tiennent pas compte des aspects physiques démontre une certaine différence. Il est nécessaire d'évaluer, lorsqu'il est question des humains, les émotions, les désirs et la raison. Les actions faites par inclination sont celles que font les animaux et les très jeunes enfants

Posséder une vertu n'est pas simplement être disposé à agir raisonnablement, mais également en conformité avec les émotions et les désirs. L'action vertueuse implique également des réactions qui ne sont pas que physiques. Ainsi présenté, le concept de vertu semble taillé sur mesure afin de cerner une évaluation favorable des seuls aspects pertinents tels que relevés par l'éthique naturaliste. Être un bon être humain est d'être bien constitué en regard des aspects listés; de posséder les vertus humaines est d'être correctement constitué.

Cela laisse ouverte la question de savoir si la tempérance, la générosité, la justice, etc. sont des vertus. Alors, questionne Hursthouse, l'éthique naturaliste proposée constitue-elle un bon point de départ? Est-il plausible de s'évaluer en regard des quatre aspects proposés pour les animaux sociaux? Si nos traits de caractère servent ces mêmes quatre fins, cela nous rend-il correctement constitué du point de vue éthique, ou cela créerait-il une caractérisation du bon être humain totalement méconnaissable? Hursthouse entend démontrer par quelques exemples que les critères naturalistes nous servent plutôt bien.

N'est-il pas plausible de dire que le courage joue un rôle similaire chez les humains que chez les loups, par exemple? Pour Hursthouse, il est clair que oui.

Les loups agissent semblablement aux humains lorsqu'on dit de ces derniers qu'ils ont courageux. La même chose pourrait être dite en ce qui concerne certains patterns de charité. La charité permettrait la continuité de l'espèce et le fonctionnement du groupe social. La charité, contrairement au courage, ne sert pas la survie individuelle directement, précise Hursthouse. Mais de façon indirecte, comme c'est le cas pour le dard des abeilles. Son dard ne lui sert pas à survivre puisque du moment où elle l'utilise, elle est condamnée à mourir. Mais sachant que les abeilles possèdent un dard, leurs prédateurs les évitent. D'autres vertus, n'ayant pas nécessairement une correspondance chez les animaux, servent une des quatre fins. La générosité, la loyauté et l'honnêteté permettent de vivre un plaisir caractéristique. Sans l'honnêteté, argue Hursthouse, il nous serait impossible de coopérer ou d'acquérir des connaissances et de les transmettre. Il en va de même pour la justice et la fidélité qui nous permettent de vivre comme groupe social et coopératif.

Selon Hursthouse, tout cela n'est pas bien loin de l'affirmation de Hume selon laquelle les vertus sont ces caractéristiques qui sont utiles et/ou agréables au possesseur et/ou aux autres. Ce n'est pas très éloigné non plus des évaluations des actions sur le principe qu'elles sont justes si elles promeuvent le plus grand bonheur et la libération des souffrances. Même si les discussions modernes vont dans le sens de l'action juste plutôt que des vertus, force est de reconnaître, clame Hursthouse, que les vertus sont ces traits de caractère produisant ce qui est identifié comme l'action juste.

Même si les deux premières fins proposées (survie individuelle et continuation de l'espèce) ne sont pas familières, il est tout de même possible de voir leur influence. Les perspectives exigeant un trop grand sacrifice de soi sont souvent critiquées sur la base de la première fin. De même les théories éthiques qui se développent sur la base d'un plus grand bonheur général ne le font jamais aux dépens de l'éducation et du développement des enfants. En conclusion, Hursthouse croit donc qu'il y a là suffisamment de similarité pour qu'on puisse

poursuivre la piste naturaliste sans croire qu'elle aboutisse à une caractérisation du bon être humain qui soit totalement méconnaissable.

Hursthouse insiste pour dire que s'il n'en découlait pas que la charité, la justice, l'honnêteté, etc. sont des traits de caractère pour définir un bon être humain, alors il eût été préférable de laisser tomber le naturalisme. C'est la raison pour laquelle l'existence de l'espace laissé par McDowell ne garantissait pas la plausibilité de la théorie. Hursthouse entend discuter les objections encore possibles.

La première remarque tient au fait que le naturalisme uniformiserait ce que doit être une vie humaine caractéristique. À ceci, Hursthouse répond que le naturalisme se veut d'abord comme une théorie fournissant un critère pour un certain trait de caractère qui soit une vertu, *et non* un critère pour l'action juste. Ce n'est pas qu'une théorie des lois naturelles. Établir qu'un trait de caractère particulier soit une vertu est une chose, chercher à savoir comment appliquer cette vertu correctement est quelque chose qui doit être vu cas par cas. Lorsque, partant de son point de vue éthique personnel, Hursthouse cherche à savoir sur des bases naturalistes si, par exemple, la tempérance est une vertu, c'est bien sa propre conception de la tempérance qui est examinée. Cela peut tout aussi bien la mener à laisser tomber l'idée que ce soit là une vertu. Mais il est aussi possible que cela change l'idée qu'elle s'en fait d'une telle manière que sa perception de ce qui peut être une bonne ou une mauvaise manière d'agir en soit modifié. L'apport du naturalisme, s'il permet de reconnaître que tel trait de caractère est bien une vertu, ne dicte pas comment il faut agir dans telle ou telle circonstance.

Hursthouse fait également remarquer que pas plus que les humains les animaux ne vivent la même vie. Les animaux ne vivent pas tous « la même vie x caractéristique ». Pour évaluer un spécimen comme bon ou mauvais, il est parfois nécessaire d'être plus spécifique (un loup comme étant un bon ou un mauvais leader). Pour les êtres humains la diversité des rôles et des vies est plus grande,

mais c'est là aussi une caractéristique de l'espèce. Ne pourrait-on pas objecter, cependant, que le projet naturaliste donne une conception du bon être humain telle que tous les bons êtres humains sont identiques, à tout le moins dans la mesure où il possèdent et exercent les vertus? À quelques exceptions près, oui, répond Hursthouse, tous les bons êtres humains vivent le même genre de vie, c'est-à-dire une vie en accord avec les vertus. Mais cela laisse encore beaucoup de place à la diversité, assure-t-elle. Il n'y a qu'à considérer le cas d'une personne qui aurait une vertu prédominante sur les autres.

Lorsqu'il est question d'évaluation éthique, il semble qu'on soit enclin à penser qu'il faut des réponses déterminées; il faut être en mesure de classer les humains en rapport à leur qualité éthique. Mais loin de permettre pareilles réponses, le naturalisme proposé par Hursthouse suggère que, pas plus que chez les autres espèces vivantes, ces réponses ne sont pas toujours disponibles.

L'idée que tout bon être humain a et exerce les vertus, que si tel trait de caractère est une vertu alors un bon être humain doit l'avoir au moins minimalement, cette idée est si bien ancrée qu'il est facile de ne pas voir qu'elle peut être critiquée. Il est vrai, soutient Hursthouse, que de ne rien avoir d'une des vertus sur la liste est nécessairement être sur la voie d'avoir le vice correspondant. Mais peut-être y en a-t-il pour lesquelles cela ne soit pas exacte. Y a-t-il une vertu de bon parent telle que celui qui ne la posséderait pas serait sur la voie d'avoir le vice d'être un mauvais parent. Ou cette vertu pourrait-elle empêcher à celui qui n'est pas parent d'être un bon être humain?

On pourrait toujours dire, selon Hursthouse, que pour être un bon parent il suffit de diriger à l'endroit des enfants les vertus de la liste standard qu'on possède et qu'on exerce. Ou on pourrait être bloqué par le fait que certaines personnes sont de bons parents, mais leur bonté s'arrête au cercle familial et inversement on peut concevoir des gens bien qui manquent vis-à-vis leurs propres enfants. Il serait

donc possible de dire que d'être une personne "bon parent" doit être distingué, comme trait de caractère, d'être une personne charitable, honnête, juste, etc.

Si une telle affirmation est maintenue, alors il faut voir ce trait de caractère comme étant une vertu (à la lumière des quatre fins naturalistes proposées), mais ce serait-là une vertu que quelqu'un pourrait bien ne pas avoir sans pour autant manquer d'être un bon être humain. Certaines vertus, suggère Hursthouse, dépendent peut-être d'un rôle précis : être bon leader, penseur, artiste pourrait mettre en lumière une vertu particulière sans que celui qui ne la possède pas ne puisse être un bon être humain.

Même s'il est clair que le naturalisme dont il est fait ici mention n'en vient pas à la conclusion qu'un bon être humain doit, *ipso facto*, être un bon parent, la présence de la continuité de l'espèce comme fin continue de préoccuper. Ainsi, ne pourrait-on pas dire que, selon ce naturalisme, les homosexuels sont des humains imparfaits, ou défectueux? À moins de l'addition de substantielles prémisses, non répond Hursthouse. Elle rappelle que ce dont il est ici question n'est pas une forme particulière de sexualité, mais bien de traits de caractère. Par tradition, dit-elle, nous avons des mots pour désigner ceux qui pratiquent la sexualité comme une fin en soi ainsi que pour ceux qui, sans être insensibles aux plaisirs sexuels, pratiquent leur sexualité de manière beaucoup plus réservée. Le premier est licencieux, le second est tempéré.

Il semble à Hursthouse que la tempérance, en regard de la sexualité, peut être une vertu lorsque évaluée à la lumière des quatre fins. Mais le caractère trop libidineux est rejeté. S'appuyant sur le « smile factor », elle croit que le tempéré a autant de plaisir que le licencieux, quoi que d'une manière différente. C'est la tempérance qui nous protège des violentes passions auxquelles donnent naissance la sexualité et qui permet le bon fonctionnement de la société. Hursthouse rajoute que la tempérance sert aussi, de nos jours, à éviter des maladies transmises sexuellement qui peuvent être fatales. Supposons donc, dit-elle en conclusion, que,

selon le naturalisme, la tempérance en regard de la sexualité est une vertu. Alors, tout être humain à qui il manquerait cette vertu serait mauvais en tant qu'être humain.

Hursthouse entretient de sérieux doutes face à toute idée cherchant à discréditer les homosexuels. Pareille idée viendrait davantage de l'ignorance ou de croyances religieuses que du naturalisme et ne devrait pas être relié à la continuité de l'espèce comme critère pour qu'un trait de caractère soit une vertu. Afin de souligner ce point, elle examine la pratique du célibat. Suivant les fins naturalistes de continuité de l'espèce et de bon fonctionnement avec le groupe social, devrait-on déduire qu'un moine contemplatif ne peut être un bon être humain? Étonnamment, dit Hursthouse, non, du moins, pas de manière évidente ou direct.

Le projet naturaliste, s'il peut être mené à terme, permettra de valider certaines croyances à propos desquelles les traits de caractère sont les vertus. Assumons qu'il valide une bonne part des vertus sur la liste standard, propose Hursthouse, et demandons-nous si, appliqué à la vie d'un moine, cela fait de lui un être humain qui vit en accord avec les vertus. Hursthouse nous dit que, suivant l'idée qu'elle se fait des vertus, c'est une question qui reste ouverte et est tributaire des détails. Certains moines peuvent fort bien ne pas être charitable, honnête ou courageux; dans certaines sociétés, dans certaines circonstances, cela peut être perçu comme un acte de folie, d'égoïsme ou d'irresponsabilité. Le moine serait alors mauvais en tant qu'être humain. Mais dans d'autres circonstances, il pourrait apparaître comme un bon être humain ayant une bonne vie. Tel que vu précédemment, une vie en accord avec les vertus peut prendre une grande variété de formes, incluant la vie de ceux dont l'exercice d'une seule vertu serait prédominante sur les autres et même qui se ferait au détriment de celles-ci.

Le détour par les fonctions naturelles permet certes à Hursthouse de produire un cercle de justification qui soit large et, dans une certaine mesure, fructueux. Elle donne suffisamment à voir dans sa démonstration pour éviter de

tomber dans un cercle de justification qui soit trop étroit pour justifier une quelconque croyance. Son approche semble toutefois se buter à de significatives difficultés lorsqu'elle aborde concrètement certaines questions morales au sujet de la sexualité. L'appel à la tempérance pour éviter « les violentes passions, les maladies transmises sexuellement et assurer ainsi un bon fonctionnement social » me paraît difficilement être justifié. Il n'est pas aisé de comprendre de quelle manière cette vertu vient « naturellement » assurer sa place. Je reste toutefois sur l'impression que Hursthouse contribue, par cette perspective, à donner un certain fondement à l'idée que les vertus, en ce qu'elles permettent l'eudaïmonia, sont ce qui convient à la nature humaine.

L'utilisation que fait Hursthouse des termes « vertus » et « traits de caractère » ne laisse planer aucun doute sur leur réalité. Ces qualités de l'humain, si nécessaire à son bonheur, ne sont soumises à aucune attention particulière, à aucun examen particulier. Pourtant, il apparaît que ces traits de caractère, une fois leur nature précise questionnée et analysée, sont beaucoup moins tangibles qu'ils ne semblaient au premier coup d'œil. De nombreuses études tentent de démontrer que ces dispositions sont moins solidement ancrées en chacun qu'on pourrait le croire. En fait, ces dispositions seraient tributaires de la situation dans laquelle se trouve une personne. Si une vertu ne garde sa vigueur que dans la mesure où elle n'est pas confrontée à des situations problématique, il est évident qu'elle perd alors beaucoup de son attrait. Toute la beauté de la chose se situant dans sa constance et son caractère indéfectible. S'il faut que l'âme s'accorde avec les vertus, Aristote tient toutefois à ajouter : « Et cela dans une vie accomplie jusqu'à son terme, car une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour : et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l'œuvre d'une seule journée, ni d'un bref espace de temps » (*Éthique à Nicomaque*, I, 6 18-20). La partie à venir a pour objectif d'analyser les principales questions sur le bien fondé de l'utilisation de la notion de trait de caractère pour l'éthique de la vertu.

CHAPITRE III

LE CARACTÈRE : NOTION CRITIQUE DE L'ÉTHIQUE DE LA VERTU.

La philosophie morale de l'éthique de la vertu se développe principalement autour de l'agent, et de manière plus spécifique, ce qui est visé chez l'agent c'est le trait de caractère. Les vertus sont généralement comprises comme étant ces traits de caractères admirables, excellents que possèdent les gens vertueux. Des bons traits de caractère naissent les bonnes dispositions et conséquemment les bonnes actions. À tout le moins pour ceux dont la version tient compte de cet aspect car, je le rappelle, les versions antithéoriques prétendent que l'éthique de la vertu n'a pas à rechercher une conception de l'action bonne. Cette idée du trait de caractère ne fait toutefois pas l'unanimité. Au-delà de ce qui peut être inféré de cette idée, de sa nature innée (dans la version platonicienne) ou acquise (dans la version aristotélicienne), son existence même soulève la controverse. C'est là une des critiques persistantes adressées à l'éthique de la vertu. Dans la mesure où elle vise l'existence même de la principale caractéristique de cette approche, à savoir les traits de caractère, elle possède, me semble-t-il, une importance bien particulière. Qu'en serait-il si on arrivait à démontrer que de tels traits n'existent pas, qu'il ne s'agit en fait que d'une simple erreur d'attribution?

Gilbert Harman (1999, 2000) est de ceux qui critiquent l'existence même des traits de caractère. Suivant une approche prétendument objectiviste, la nature, selon lui, trop incertaine et trop circonstancielle du trait de caractère en fait quelque chose de plutôt fortuit. John M. Doris (1998) va dans le même sens et met plutôt l'accent sur l'influence des situations dans le choix des actions. Au cœur de cette critique se retrouve le concept de *l'erreur d'attribution* : dans la tentative de prévoir l'action d'une personne l'emphase est maladroitement mise sur le trait de caractère plutôt que sur la situation. Owen Flanagan (1996) est également de ceux qui critiquent, sans toutefois la rejeter, la notion de trait de caractère à partir du concept de l'attribution. Il définit la théorie de l'attribution de la manière suivante : « La

théorie de l'attribution suggère que nous avons tendance à sous-estimer les causes du comportement liées aux situations et à surestimer les causes liées aux dispositions » (Flanagan, 1996 : 410). Cette problématique particulière pose donc la question suivante : une personne dispose-t-elle de traits de caractère particuliers (la générosité, le courage, l'honnêteté par exemple) qui la guident vers les actions bonnes ou bien est-ce la situation, en interaction avec les croyances de l'agent, qui détermine ce qui est fait?

Au cœur de ce débat, d'autres philosophes, les défenseurs d'une éthique de la vertu en tête de liste, défendent vigoureusement cette idée de traits de caractère en prenant appui sur une conception (parfois revisitée, c'est selon l'allégeance) tirée de la philosophie morale d'Aristote. Nafsika Athanassoulis est de ceux qui prétendent que l'être humain a bel et bien des traits de caractère. Elle prend à contre-pied la critique de Harman et soutient non seulement que ces traits existent, mais aussi qu'ils peuvent influencer la manière d'agir. Gopal Sreenivasan, dans une position un peu plus réservée, mais certainement pas moins étoffée, soutient que Harman et Doris, en voulant affirmer la non-existence des traits de caractère, n'atteignent pas leur but, loin s'en faut. Peter Goldie est aussi de ceux qui croient que les situationnistes font fausse route dans leur attaque contre l'attribution de traits de caractère. Les dispositions dues à la présence d'un trait chez une personne relèvent d'une mécanique complexe d'interactions qui en fait une réalité plus délicatement mesurable que ce qui peut être entendu *prima facie*.

Récemment, Joel J. Kupperman (2001) offrait également une réponse à la critique de Harman. Selon lui, c'est principalement parce que Harman se fait des traits de caractère une représentation bien trop simplificatrice qu'il peut s'attaquer à cette notion. Cette manière de penser les traits de caractère, selon Kupperman, fait de ceux-ci une cible facile. Kupperman considère plutôt les traits de caractère comme des mécanismes de contrôle qui permettent une certaine fiabilité et qui sont indispensables à une bonne vie. Dans ce chapitre, je tenterai donc de présenter l'état du débat actuel autour de cette question. Mais avant de présenter ces diverses

positions, il m'apparaît souhaitable de retracer d'une manière un peu plus spécifique le chemin poursuivi par cette idée de traits de caractère qui a resurgi avec les philosophies morales basées sur la vertu. Puisqu'il est peu probable de soulever la question sans se faire une idée au sujet de cette conception, je tenterai de mettre en relief les arguments qui répondent le mieux à l'intuition que je partage suivant laquelle les traits de caractère sont bel et bien une réalité humaine qui influence le comportement, l'attitude, le désir.

Section I : L'évolution de l'idée de trait de caractère.

La notion morale liée aux traits de caractère est, pour les philosophes de l'Antiquité grecque, de première importance. « Elle contribue à rendre cohérente la psychologie de l'action morale à penser l'unité des vertus au sein d'une personnalité humaine et à englober dans une forme unique les déterminants de l'action qui relève de la nature mais aussi de l'éducation et de l'expérience » (Canto-Sperber, 2001 : 202). En définissant le caractère de cette manière, on semble être en mesure d'éviter le dilemme possible entre la nature d'un individu et sa volonté d'agir moralement. Le caractère moral est entendu comme l'ensemble de traits relatifs à la *disposition* à agir. Ainsi ce sont ces traits qui permettront de qualifier telle disposition de courageuse, de juste ou de loyal. « Cet ensemble doit présenter un certain degré de stabilité et être capable de produire de façon stable et répétée un certain type d'actions, voire de décisions ou de délibérations » (Canto-Sperber, 2001 : 204). Il est intéressant de voir que la définition que donne Flanagan n'est pas très loin de celle offerte par Canto-Sperber : « Un trait est une disposition permanente à percevoir, à penser, à sentir, ou à se comporter de certaines manières caractéristiques dans certaines situations – situations qui sont en partie désignées ou définies comme des situations d'un certains type par la ou les dispositions permanentes en question » (Flanagan, 1996 : 364). Nous le verrons un peu plus loin, la notion de « disposition permanente » apparaît comme la pièce maîtresse de cette problématique.

Lorsque Socrate cherche à savoir quel est le principe, en l'âme, qui est responsable des actions justes (*République*, IV), c'est l'idée du caractère qui prend toute l'importance. Le caractère est lié au fait de retrouver, dans les trois parties de l'âme (rationnelle, affective et appétitive), non seulement une bonne disposition, mais également un certain niveau d'harmonie. Si la partie rationnelle domine, par exemple, l'équilibre créé donnera lieu à tel ou tel caractère compte tenu des motivations et des émotions en cours. Suivant la même logique, un déséquilibre entre les parties aura pour conséquence l'hypertrophie d'un trait de caractère.

L'idée des traits de caractère est reprise par Aristote. Elle y a toutefois une nature bien différente. La philosophie aristotélicienne reconnaît aussi « l'existence en l'âme d'une forme d'hétérogénéité, sinon des sources de motivation, du moins des éléments qui concourent à produire une action morale » (Canto-Sperber, 2001 : 205), et l'action juste est liée aux traits pertinents à la situation et aux sentiments et émotions suscitées. « Ressentir ces émotions (plaisir, peine) au moment opportun, dans le cas et à l'égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et de la façon qu'il faut, c'est à la fois moyen et excellence, caractère qui appartient précisément à la vertu. Pareillement encore en ce qui concerne les actions » (*Éthique à Nicomaque*, II, 5, 1106b 19-25). Il y prévaut également une question d'harmonie entre les éléments qui produisent l'action morale. Mais l'originalité d'Aristote aura été de dissocier trois états au caractère : les deux états extrêmes sont des vices (l'un par excès, l'autre par défaut), et l'état optimal (l'excellence ou la vertu) est le juste milieu. Pour faire le lien avec ce qui va suivre, il est à noter que si la *phronesis* (une vertu intellectuelle) joue un rôle important sur le caractère, cette dernière a également, pour Aristote, un ascendant sur le raisonnement moral. « Le choix qui procède du caractère n'est jamais qu'une simple réaction comportementale, il résulte toujours d'une croyance ou d'une connaissance, non de règles générales, mais de la capacité à saisir les traits moralement pertinents des situations » (Canto-Sperber, 2001 : 205).

Il reste à connaître la part de l'individu dans ses choix reliés au caractère et jusqu'à quel point il est en mesure de modifier ce dernier. Comment savoir quelle part il y a de déterminisme ou/et de la responsabilité dans la composition du caractère ? Kant, qui ne peut se soumettre à l'idée d'un déterminisme qui nierait d'office la loi morale en soi et la responsabilité de chacun par laquelle naît la liberté, souligne l'incongruité de notre pensée en rapport au caractère. « À ce point de vue, maintenant, l'être raisonnable a raison de dire, de toute action illégitime, qu'il aurait pu ne pas la commettre, quoique, comme phénomène, cette action soit suffisamment déterminée dans le passé, et qu'elle soit sous ce rapport absolument nécessaire; car elle appartient, avec tout le passé qui la détermine, à un seul et unique phénomène de son caractère – qu'il se donne à lui-même – et d'après lequel il s'attribue à lui-même, comme une cause indépendante de toute sensibilité, la causalité de ces phénomènes » (Ak V, 98). Mais lorsque notre jugement se porte sur des hommes qui semble être « de la mauvaise graine », immanquablement et depuis toujours, semble-t-il, mauvais « on ne se laisse pas de les juger pour ce qu'ils font ou ne font pas, et de leur reprocher leurs crimes comme des fautes volontaires » (Ak V, 100). Il apparaît ainsi que nous sommes prompts à attribuer des traits de caractère défavorables la personne qui a commis une action injuste, mais habiles à trouver des excuses pour soi pour une même action. C'est à peu de chose près cette remarque qui est retrouvée dans l'explication du principe de l'erreur d'attribution : nous sommes prompts à expliquer le comportement des autres par des dispositions permanentes (« Il est malhonnête », « C'est un lâche ») et le sien par des situations (« Je pouvais difficilement faire autrement compte tenu de telle ou telle circonstance », « Quand on regarde la situation de plus près, on voit bien que je n'étais pas en mesure d'agir de telle ou telle façon »). C'est en partie la manière dont a été traité cette notion par différentes écoles de psychologie expérimentale au cours du dernier siècle. Ces études forment le matériau à partir duquel Gilbert Harman, et John M. Doris construisent leur argumentation.

Section II : Les traits de caractère : une erreur d'attribution.

S'appuyant sur deux études de psychologie sociale contemporaine, celle de Stanley Milgram (1963) ainsi que celle de Darley et Batson (1973), Gilbert Harman croit être en mesure de démontrer la non-existence des traits de caractère. Le fait que, dans la vie de tous les jours, nous attribuons des traits de caractère aux individus repose, selon lui, sur une erreur et devrait nous amener à nous débarrasser de cette référence populaire qui crée plus de tort que de bien. Il soutient les intuitions relatives aux traits de caractère des individus sont aussi erronées que celles qu'a, bien souvent, le commun des mortels lorsqu'il analyse des phénomènes physiques. « Since it is possible to explain our ordinary belief in character traits as deriving from certain illusions, we must conclude that there is no empirical basis for the existence of character traits » (Harman, 1999 :316). Je montrerai dans cette section comment Harman et Doris s'y prennent pour questionner la notion de trait de caractère. La défense de ce concept, tel que je le ferai en m'appuyant sur Athanassoulis, Sreenivasan et Goldie, est réservée à la section suivante.

Harman est d'avis que si on essaie de prédire la manière dont un individu agira, et que cette prédiction ne s'établit qu'à partir du trait de caractère d'un individu, il sera très difficile, voire impossible, de connaître le comportement de cet individu. Cette faute repose essentiellement sur l'absence de considération pour le facteur situationnel, c'est-à-dire la situation bien particulière dans laquelle est l'individu au moment précis où on le juge. La situation extérieure (est-il pressé par une foule de gens autour de lui?), mais aussi la situation propre à cette personne doivent être considérées (vient-il de perdre un proche ou bien vit-il présentement un stress important relié à son emploi?). Selon ce point de vue, ne se fier que sur la disposition attendue de celui-ci, selon le trait de caractère qui lui aura été attribué, s'avère une entreprise plus que hasardeuse.

Ainsi en va-t-il pour les sujets de l'expérience de Milgram (1963). Je rappelle très brièvement les grandes lignes de cette expérience. Plusieurs sujets

sont volontaires pour participer à une expérience sur la mémoire menée par le département de psychologie d'une université. En réalité, chacune de ces personnes subit un test cherchant à mesurer leur degré d'obéissance à l'autorité. Ainsi, elle reçoit d'un chercheur la directive d'administrer une décharge électrique à un autre personne, placée dans un rôle d'apprenant, lorsque celle-ci n'arrive pas à donner une bonne réponse. Le cobaye, dont le rôle est celui de professeur, ne sait pas que les décharges ne se donnent pas réellement et que l'apprenant est de fait un comédien de connivence avec le chercheur. De 15 volts, étiquetés choc faible, les décharges indiquées sur le tableau de contrôle sont nommées de manière graduelle : choc modéré, fort, très fort, intense, extrêmement intense, danger et choc grave. Les deux derniers leviers, de 435 et de 450 volts, se contentent d'indiquer XXX. Les résultats qui nous intéressent ici montrent que tous les sujets (de la première étude menée par Milgram) se sont rendus au moins jusqu'à 300 volts (c'est le moment où l'apprenant donne des coups de pieds sur le mur et simule de violents spasmes) et que 65% d'entre eux ont administré la décharge maximale de 450 volts. Lorsque le cobaye n'avait qu'à passer l'ordre d'administrer la décharge (plutôt que d'activer lui-même le levier), cette statistique monte à 93%.

Ce que cherche à démontrer Harman en référant à cette expérience, c'est d'établir qu'il était bien peu probable de prévoir que tant de personnes, paraissant généralement bonnes et à qui on aurait probablement volontiers attribué certains traits de caractère vertueux, se compromettraient ainsi. La situation dans laquelle l'expérience a placé la majorité d'entre eux, administrer un choc électrique d'une intensité à toutes fins pratiques mortelle, s'explique d'autant plus difficilement qu'elle est après-coup apparue à l'immense majorité, comme elle apparaît à ceux qui l'observe de l'extérieur, comme indéniablement condamnable d'un point de vue moral. Comment est-il possible qu'un « honnête citoyen », d'entrée de jeu si peu disposé à faire souffrir pour une cause si banale, ait tout à coup l'allure décidée d'un tortionnaire?

N'est-ce donc pas là une preuve concrète que ce n'est pas le caractère qui détermine l'action, mais bien la force de la situation? Il semble en effet difficile d'attribuer ces résultats à une faute du caractère. Owen Flanagan (1996 : 389) est d'avis que les statistiques résultant de cette expérience sont suffisamment éloquents pour orienter les explications dans une autre direction. Harman s'appuie, quant à lui, également sur Ross & Nisbett (1991 : 56-8) pour invoquer différents facteurs propres à la situation parmi lesquels se trouvent la difficulté du sujet de passer outre l'ordre du chercheur de poursuivre et de concrétiser son intention de mettre fin à l'expérience; la difficulté du sujet de trouver un point d'arrêt rationnel en cours d'expérience; et finalement le fait que plus l'expérience avançait, moins le sujet était en mesure de donner du sens à ce qu'il faisait. « The fundamental attribution error in this case consists in how readily the observer makes erroneous inferences about the actor's destructive obedience (or foolish conformity) by taking the behaviour at face value and presuming that extreme personal dispositions are at fault » (Harman, 1999 : 323).

La seconde expérience, celle de Darley et Batson (1973), à laquelle réfère Harman, offre un résultat sensiblement identique. Les sujets de cette expérience sont des étudiants de théologie auxquels on assigne, individuellement, la tâche d'aller dans un autre pavillon universitaire donner une conférence qui sera enregistrée. La moitié des sujets doit discourir sur la parabole du Bon Samaritain. Il importe de se rappeler que, dans cette parabole, un homme battu et laissé pour mort par des bandits dans la rue est volontairement évité d'abord par un prêtre, puis par un Lévite. Il lui faut attendre le passage d'un Samaritain plein de compassion pour être soigné et finalement sauvé. L'autre moitié du groupe avait différents sujets. À certains sujets on dit qu'ils sont en retard et doivent se presser, à d'autres qu'ils ont juste ce qu'il faut de temps et à un dernier groupe, qu'ils ont tout leur temps. Sur le chemin qui les mène à la salle désignée ils croisent une personne affalée dans le corridor souffrant d'un problème quelconque. On aurait pu croire d'abord que des séminaristes constitueraient un groupe de personnes aux standards moraux élevés et qu'ils porteraient majoritairement secours. On aurait pu croire également que le

groupe « inspiré » par la parabole à enseigner serait plus nombreux à s'arrêter auprès de la victime. Or, il se trouve que le critère principal qui permette de discriminer est le temps. De ceux qui avaient tout leur temps 65% s'arrête contre un faible 10% pour ceux qui étaient pressés. Harman en conclut : « Standard interpretation of the Good Samaritan Parable commit the fundamental attribution error of overlooking the situational factors, in this case overlooking how much of a hurry the various agents might be in » (Harman, 1999 ; 324). La propriété foncièrement aléatoire des traits de caractère semble en prouver le peu de substance, voire le peu d'existence.

Prenant pour acquis que les traits de caractère d'une personne sont supposés servir à expliquer d'une certaine façon la manière dont elle agit, Harman voit mal comment cette attribution peut être utile dans la mesure où la personne est d'abord tributaire des situations dans lesquelles elle se retrouve. Ainsi, s'il est entendu que telle personne est vertueuse, et conséquemment disposée à agir de manière honnête, il n'est pas raisonnable de présupposer du même souffle que cette personne ne le sera que dans les situations x, y . En fait, l'argument de Harman, c'est que si nous expliquons le comportement de personnes par leurs traits de caractère, nous faisons une erreur. Mais est-il permis de croire que les traits de caractère existent? Flanagan soutient que « les traits de caractère sont réels et prédictifs... mais on ne peut envisager correctement des vies bonnes, ni les créer et les préserver, sans prêter attention à ce qui se passe à l'extérieur de l'agent – aux multiples relations interactives entre la psychologie individuelle et les environnements naturel et social » (Flanagan, 1996 : 411).

La conclusion à laquelle aboutit Harman va plus loin. Les gens ne diffèrent pas par leur caractère (réalité peu tangible et sans valeur réelle), mais plutôt par les situations vécues et par la manière dont ils perçoivent ces situations. Les gens diffèrent en leurs fins, leurs stratégies, leur optimisme, mais certes pas en caractère. « First, no reason has been given for thinking that these specific narrow regularities in behaviour reflect dispositions or habits rather than, for example, skill

or strategies that have worked in the past. Second, and more importantly for our purposes, ordinary thinking about personality and character attributes is concerned with more global traits like honesty and talkativeness » (Harman, 1999 : 326). Les traits de caractère y sont donc perçus comme étant plutôt de simples dispositions globales, car Harman admet qu'il y a des dispositions locales, certaines caractéristiques propres à une personne. En fait Harman prétend que ce qu'on entend ordinairement par traits de caractère peut très bien s'expliquer sans référer à ces traits. Cette conception « ordinaire » des traits se retrouve, selon Harman, dans les versions de l'éthique de la vertu qui se basent sur le caractère¹. C'est donc l'action qui est au cœur du questionnement, et non un hypothétique trait de caractère.

John M. Doris, de son côté, défend une position situationniste « qui démontre depuis longtemps que le comportement attendu par les diverses théories basées sur la personnalité ne supporte pas l'analyse empirique » (1998 : 504). Si les traits de caractère sont supposés être ces références fiables nous permettant de juger ou de prédire le comportement d'une personne, alors il apparaît raisonnable de croire qu'on devrait pouvoir en mesurer la récurrence dans des situations expérimentales. Bien des défenseurs de l'éthique de la vertu (Dent (1975), McDowell (1979), Hursthouse (1999) poursuivent la définition d'Aristote et soulignent comme une des principales particularités des traits de caractère leur consistance, leur permanence et leur nature inflexible. Doris y réfère en terme de vertus ou de traits *robustes*. Toutefois, il semble que cette conception soit condamné à ne demeurer qu'une hypothèse. « To put things crudely, people typically lack character » (Doris, 1998 : 506). En fait, ce qui importe selon Doris, c'est de bien voir qu'il ne s'agit pas de douter des « états intérieurs » ressentis lors de nos délibérations morales, mais d'être sceptique en regard d'une conception du caractère comme étant intégré à la notion de traits robustes, c'est-à-dire de traits qui

¹ Il note toutefois que la version présentée par J. J. Thomson (1996) échappe à cette critique dans la mesure où elle tente d'expliquer la manière dont nous réfléchissons aux problèmes éthiques en référant à des jugements qui cherchent plutôt à savoir si telle action est juste ou courageuse, par exemple.

aient les qualités de consistance et de permanence. L'approche situationniste que défend Doris cherche à avoir une meilleure connaissance de ce qui dans notre environnement immédiat peut influencer notre comportement.

Toujours fidèle en cela à Aristote, certaines versions de l'éthique de la vertu, nommées intellectualistes par Doris, soutiennent que l'agent vertueux est celui qui a la capacité de voir les choses de la bonne manière, de sentir les choses telles qu'elles devraient l'être, bref, il possède les bonnes dispositions. Il rapporte également une position dispositionaliste, ici défendue par Hardie (1980 : 107). « On this dispositionalist account, to attribute a virtue is to (implicitly) assert a subjunctive conditional : if a person possesses a virtue, she will exhibit virtue-relevant behaviour in a given virtue-relevant eliciting condition with some markedly above chance probability p » (Doris, 1998 : 509). Mais ni l'une ni l'autre ne s'avéreront satisfaisantes et ne sont en mesure de surmonter les difficultés d'une mesure empirique. Pour ce qui est du dispositionalisme, l'appel au conditionnel est trop fort : « trait attribution does not ground confident predictions of particular behaviours, especially in situations where the behaviour is outside the population norm for that situation » (*Ibid*). Quant à la version intellectualiste, elle semble devoir se buter aux expériences de Milgram et de Darley et Batson vues précédemment. Les sujets de ces expériences voyaient bien « ce qu'il aurait fallu faire », mais ont été incapables de passer par-dessus les obstacles de la situation.

Ce que cherche à présenter Doris, c'est l'idée qu'il serait préférable que les différentes approches centrées sur l'agent cessent d'orienter le comportement en fonction des traits de caractère et qu'ils soient plus attentifs aux impacts de l'environnement sur ce comportement. « My approach focus our ethical attention where it may do the most good : deliberation contexts where reflection on our values may be most likely to make a difference » (Doris, 1998 : 517). Il rejoint Harman en ce que la confiance mise dans l'attribution de trait de caractère est pour lui une erreur qu'il vaudrait mieux éviter. Mais il me semble aller un peu plus loin

en affirmant que cette erreur nous rend vulnérables dans des situations moralement dangereuses.

Pour en démontrer la validité, Doris suggère l'exemple d'un homme invité par une collègue alors que son épouse est en voyage. Si l'on part de l'idée que l'homme en question perçoit l'infidélité qui pourrait en résulter comme étant une conséquence morale non souhaitable, la situation est délicate, parce qu'on imagine que cet homme a parallèlement le désir de se rendre à ce rendez-vous. Selon Doris, si cet homme se fie sur ses traits de caractère et se croit capable d'honorer l'invitation tout en restant fidèle, il risque de se retrouver dans la même position que les sujets de l'expérience de Milgram. Il se surprendra à aller trop loin et ne saura plus comment s'en sortir. Maintenant, s'il est d'allégeance situationniste, croit Doris, l'homme fuira cette invitation à souper « comme la peste » sachant qu'il lui est extrêmement difficile de prévoir à quel comportement cette situation l'amènera. De ne pas voir cela relèverait d'une certaine naïveté coupable, la cause de l'erreur serait due à un manque d'attention minutieuse à la situation et non à une faiblesse particulière du caractère dans une action précise. C'est ce type de réflexion (axée sur le contexte particulier entourant une situation) qui, selon Doris, est le plus susceptible de faire une différence et de nous aider dans nos délibérations éthiques. Il me semble évident que des délibérations différentes et pouvant mener à des conclusions opposées sont ici possibles. Dans la section qui vient, je reviendrai sur cet exemple de Doris.

Section III : Répliques pour l'existence et la fiabilité des traits de caractère.

Nous avons vu que Harman s'appuie principalement, pour en arriver à la conclusion « qu'il n'existe pas de traits de caractère », sur les études de Milgram et celle de Darley et Batson. Il me semble bien qu'il y ait là matière à réfléchir sur l'utilisation qu'on fait ordinairement des traits de caractère. Mais que ce lien permette d'arriver à pareille conclusion m'apparaît toutefois fortement questionnable. Nous utilisons quotidiennement cette notion pour prédire le

comportement des gens que nous croyons connaître, pour expliquer leurs actions ou, d'une manière plus générale, pour les décrire. Toutes ces références faites par chacun aux différents traits des gens ne seraient pas au moins en partie justifiées? À cette critique de Harman spécifiquement, Nafsika Athanassoulis (1999) offre une réponse qui vise à défendre l'utilisation que fait l'éthique de la vertu des traits de caractère, et par voie de conséquence « l'usage ordinaire » puisque pour Harman c'est du pareil au même. Elle souligne que rien dans ces études ne visait à établir ou ne prouvait qu'il y a un lien avec les traits de caractère. Les expériences de Milgram visaient plutôt, selon elle, « à tester l'hypothèse que la plupart des gens demeurent compatissant ou s'abstiendraient d'être cruels lorsque pressé par d'autres d'agir autrement » (Athanassoulis, 1999 : 216). C'est ce qu'il voulait démontrer, mais ses résultats n'ont pas vérifiés son hypothèse. Donc, si les résultats de Milgram surprennent, ils ne permettent toutefois pas de déduire que les traits de caractère n'existent pas. Ils peuvent paraître moins tangibles, et nous éveiller au fait que dans certains contextes, la plupart des gens, parfois, serait capable de commettre des gestes affreux; tout comme dans d'autres contextes, la plupart des gens ferait preuve d'une grande sympathie. Mais il appartient à chacun, et c'est ce que fait Harman, d'en tirer ses propres conclusions quant à la relation avec les traits de caractère. En fait, on peut se demander dans quelle mesure une étude qui voudrait vérifier la stabilité des traits de caractère ne devrait pas préalablement s'assurer de sa présence chez les cobayes? Pour ce qui est de cette étude, il faudrait montrer que les gens sont en général plus cruel que Milgram le supposait.

L'utilisation qu'on fait généralement de ces résultats semble devoir se cristalliser en deux positions. La première veut que, contrairement à ce que le sens commun pense, il y a très peu de gens vertueux au point de ne fléchir d'aucune manière face à l'autorité. La seconde soutiendrait que, contrairement à ce que le sens commun pense, les dispositions vertueuses ne s'expriment pas dans toutes les circonstances; il y a des contextes dans lesquelles elles flanchent. Athanassoulis croit plutôt que « les gens sont trop optimistes dans l'attribution de traits de caractère positifs envers les autres et eux-mêmes » (Athanassoulis, 1999 : 217). Elle

suggère donc d'envisager les résultats de Milgram par l'autre bout de la lorgnette et de considérer que ce n'est pas l'idée de l'attribution de traits de caractère qui est en faute, mais l'idée que les gens agissent avec compassion même sous pression. Il m'est donc permis de croire qu'un ami a réellement tel ou tel trait de caractère même si une expérience semblable à celle de Milgram devait le placer dans une fâcheuse position. La première et principale raison de cela étant qu'à la présence d'un trait vertueux ne correspond pas un statut de perfection humaine. L'erreur ne peut-elle pas rester possible? De plus, les circonstances jouent un rôle pas moins important dans les délibérations d'une personne avec tel trait vertueux que dans celle qui n'en a pas. Ces circonstances ne constituent toutefois pas nécessairement le moteur premier de l'action.

Athanassoulis va dans le même sens lorsqu'elle soutient que l'éthique de la vertu n'a pas à affirmer que les traits de caractère vertueux sont continuellement en puissance en chacun, ou que chacun peut devenir vertueux, mais simplement à montrer que c'est une possibilité. Il n'est probablement pas faux de croire, à la lumière des expériences vues, que nos comportements sont moins stables et moins consistants qu'on voudrait bien le croire. Mais il n'apparaît pas non plus que les approches qui s'appuient sur la notion de trait de caractère cherchent à vérifier que cette notion soit constante en chacun. « What we need to guard against is making over-hasty assumptions about the existence of specific character traits from limited behavioural evidence » (Athanassoulis, 1999 : 218). Cette remarque, il me semble, permet de souligner jusqu'à quel point l'étude de Milgram, n'étant pas une étude sur les traits de caractère, ne permet pas de mesurer la place réelle qu'occupe un trait de caractère chez une personne puisque celui-ci peut, à divers degrés, donner à voir une manifestation extérieure identique. « An experimenter observing external behaviour cannot know with certainty from what kind of internal state it has emerged » (*Ibid*). Dans la mesure où on veut tenir compte, dans nos délibérations éthiques, des dispositions et des intentions d'un agent, il m'apparaît réducteur de ne viser maintenant qu'une réponse comportementale.

Cette habitude d'attribuer des traits de caractère est aussi défendue par Peter Goldie. « Character traits ascription is essentially personal and normative, just as is our everyday talk about people in terms of their thoughts and feelings » (Goldie, 2000 : 142). Il y a certes une différence entre le fait d'attribuer à un objet telle ou telle propriété et être ainsi en mesure d'en prévoir certaines réactions et l'attribution d'un trait à quelqu'un. Les traits demeurent toutefois des dispositions et donc d'une nature permettant de prévoir des actions futures. En principe, ces dispositions permettent de dire quelles pensées ou sentiments une personne peut avoir et être ainsi en mesure de dire comment elle devrait agir. Lorsqu'il est affirmé qu'un morceau de sucre devrait se dissoudre dans l'eau chaude, il s'agit d'une simple prédiction; mais lorsqu'il est affirmé qu'une personne devrait faire preuve de gentillesse dans telle situation, le « devrait » n'est pas qu'une prédiction, il est aussi normatif.

La suggestion de Goldie est à l'effet que la norme des traits de caractère attribués ne s'étend pas nécessairement aux normes de la moralité. « The normative "ought" which goes with a particular trait will also be a moral normative "ought" only if the trait is a virtue – that is, only if it is a trait of which we approve » (Goldie, 2000 : 157). Ceci dit, il reconnaît que nous sommes enclins à commettre des erreurs dans l'attribution des traits de caractère. Cela me paraît, encore une fois, peu contestable. Les maigres évidences sur lesquelles s'appuient plusieurs des attributions faites par le commun des mortels en fait un usage défectueux. Ces erreurs paraissent le plus souvent justes parce que nous faisons généralement la connaissance des gens dans des situations toujours à peu près semblables. Comme le note Flanagan, cette manière de faire est nettement plus pratique que de mentionner tout ce qu'on peut savoir sur quelqu'un (Flanagan, 1999 : 279). Plus de fiabilité dans nos attributions exigerait de nous bien trop et, compte tenu du caractère changeant de la nature humaine, ne constituerait pas une garantie dans nos prédictions.

Ceci étant dit, il me semble que le simple fait que nous soyons enclins à l'erreur ne devrait pas faire en sorte que nous évacuions ces habitudes de notre psychologie commune. La notion des traits de caractère, si elle doit être étudiée, doit aussi être considérée dans toute sa complexité. « The disposition which go to make up a character trait will not only dynamically interact with each other, influencing and being influenced by the unfolding narrative of thought, feeling, emotion, mood, expression, and action which is involved; these dispositions will also influence and be influenced by the person's other traits » (Goldie, 2000 : 159). Il faut donc revoir avec plus de circonspection cette supposée erreur d'attribution. D'abord, plaide Goldie, ce ne sont pas toutes les attributions qui font défaut. Lorsque nous avons une connaissance des gens (d'une personne en particulier) de plus en plus approfondie, nous corrigeons instinctivement nos présupposés. Mais plus significatif encore, une attribution de traits réfléchie nous permet de faire une distinction entre des raisons *d'excuses* et des raisons de *justifications*².

La notion d'excuse permet de souligner l'importance du jugement dans l'exercice des traits de caractère. Selon Goldie, il n'est pas suffisant d'être capable de reconnaître et d'agir en fonction d'une situation faisant appel, par exemple, à notre générosité. Encore faut-il une disposition pour évaluer correctement les autres possibilités qui s'offrent devant une situation. Il ne suffit pas d'être généreux et d'exercer sa générosité, mais il faut aussi être capable de la faire avec discernement. Une explication qui fait appel à une excuse, contrairement à une justification, ne vise pas à persuader que l'action qu'appelait le trait n'était pas la chose à faire. Elle vise plutôt à démontrer pourquoi une personne avec le trait a failli à agir correctement. L'excuse vient expliquer pourquoi la personne a, ou n'a pas, agi.

Une personne fait une action x, qui est une action faite avec raisons, mais cela n'est pas fidèle à son caractère. « A thin explanation seeks merely to explain

² « A justifying reason will, roughly, show that what you did was, all things considered, the right thing to do; an excusing reason will not do this, but will give some excuses to explain why you did what you did. » (Goldie, 2000, 142).

why doing x was intelligible; another, thicker, explanation – the excusing one – will explain why he did x even though he ought not to have done it, given the sort of person he is » (Goldie, 2000 : 169). Ce qu'il y a d'intéressant ici c'est qu'envisagé de cette façon, il est possible de penser qu'il y a des raisons qui excusent l'action des sujets de Milgram. Avec une notion d'intelligibilité mince³, bien des actions peuvent être considérées comme étant une chose intelligible à faire. Mais lorsqu'on tient compte du caractère d'une personne, le nombre réel de ces options diminuent en fonction de ses dispositions. Une action peut ainsi se présenter comme une chose intelligente à faire, mais pas si son caractère est pris en compte; ce n'est pas la chose à faire au sens épais. « But because these constraints are normative, it is possible for someone to act out of character – to fail to do what was the thing to do in the thick sense » (Goldie, 2000 : 171).

Cet apport de Goldie permet certes de souligner qu'il faut d'abord agir avec grande prudence dans l'attribution de traits aux gens. Quelques maigres observations risquent de donner peu d'informations sur le caractère réel d'une personne. Il faut apprendre aussi à composer avec cette réalité qu'il existe bien des circonstances dans lesquelles la plupart des gens, le gentil comme le vilain, agira de manière non conforme à son caractère (« *out of character* »). « We should not consider ourselves wise about a person's character until we have sufficient information to do so; in particular, we should not leap to a default trait ascription solely on the basis of how someone acts on a single occasion » (Goldie, 2000 : 174). Et tout compte fait, il faudrait peut-être accorder une certaine sympathie pour ceux qui, étonnamment, agissent ainsi. Et se compter chanceux de ne pas être passé à l'examen. Dans cet esprit, je ne crois pas qu'il soit risqué d'avancer l'idée que si nous avons une connaissance imprécise des traits de caractère des personnes, nous avons aussi une connaissance imparfaite des situations que nous sommes appelés à vivre. À titre d'exemple, supposons que j'ai un ami dont l'enfant est gravement malade et je suis sur l'impression qu'il manque de détermination et de

³ Distinction apportée par B. Williams (1985) dans laquelle les notions épaisses sont à la fois évaluatives et descriptives (comme « courageux », « malhonnête »), alors que les notions minces réfèrent à des termes évaluatifs abstraits et généraux (« bon », « juste »).

force pour surmonter son épreuve. Je croyais qu'il avait plus de caractère que cela, je m'étonne de le voir tout à coup si défaitiste. Ai-je fait une erreur d'attribution en croyant qu'il était un être déterminé ou bien ne suis-je pas plutôt en train de mésestimer le type de difficulté que représente cette situation?

L'argumentation qu'avance Gopal Sreenivasan à l'encontre des situationnistes ne vise pas tant à démontrer que les traits de caractère existent bien, mais plutôt à démontrer que le raisonnement et les expériences sur lesquels ils s'appuient ne sont pas réellement fondés. En fait, l'erreur fondamentale d'attribution serait elle-même une erreur. Comme l'existence du caractère est une propriété primordiale à l'éthique de la vertu, il est intéressant pour nous ici que ce soit à partir de la perspective de cette théorie que Sreenivasan supporte l'idée que les résultats ne minent pas la présupposition de cette théorie, même s'il est vrai, nous l'avons déjà reconnu, que certaines expériences empiriques s'avèrent instructives.

Les trois situations suivantes, issues d'une expérience de Hartshorne et May (1928), sont utilisées pour éprouver l'honnêteté considéré comme trait de caractère : (a) de la monnaie est laissée sur une table dans une salle de classe; il y a une opportunité de voler cet argent; (b) un autre enfant sera dans le trouble, mais il y a une opportunité d'éviter cela en mentant; (c) il y a une opportunité de tricher, semble-t-il impunément, en classe. Pour chacune de ces situations, on peut supposer que la personne avec un trait de caractère correspondant à l'honnêteté s'abstiendra de voler l'argent, de mentir ou de tricher à son examen. Il y aurait, selon les psychologues, deux dimensions dans lesquelles la disposition d'une personne peut être entendue : la dimension de stabilité temporelle dans laquelle on retrouve une même situation, mais évaluée à des moments différents et une dimension de consistance inter-situationnelle (*cross-situational consistency*), c'est-à-dire une dimension dans laquelle l'évaluation d'un trait de caractère se produit dans différentes situations.

Sreenivasan souligne trois points en rapport à ces évaluations. D'abord, les deux dimensions sont des mesures comportementales objectives. Objectives dans le sens de rigoureusement contrôlées, mais aussi dans le sens où ces mesures sont codées et fixées par l'expérimentateur. C'est un objectivisme qui exclut d'emblée le sujet de l'expérience. Secondement, il est noté que le débat autour des traits de caractère concerne principalement la dimension de la cohérence inter-situationnelle. Et troisièmement, la remarque est à l'effet que toute forme de régularité dans un comportement, de l'une ou l'autre des dimensions, peut toujours être distinguée d'un trait de caractère.

Je rappelle ici que ce que Harman et Doris affirment dans leur critique respective est que c'est une erreur d'attribuer un trait de caractère à une personne. C'est une erreur en ce que les traits sont attribués sur la base d'une croyance exagérée aux traits et aux dispositions de la personne (*overeager dispositionism*) ainsi qu'en ce que les facteurs situationnels sont sous-estimés dans l'expectative d'un comportement attendu (*underdeveloped situationism*). C'est cette seconde partie qui retient l'attention de Sreenivasan. « At bottom, this derives from a pair of mistakes that people make in their assessment of the evidence base required to attribute a character trait to someone » (Sreenivasan, 2002 : 52). Gardant à l'esprit qu'il semble être inhérent au trait de caractère, tel que défini par Harman et Doris, que cela puisse servir à *prédire* le comportement, les deux erreurs suivantes correspondent aux deux dimensions vues. Concernant d'abord la dimension de la stabilité temporelle, il paraît raisonnable d'affirmer que de porter un jugement sur l'honnêteté (comme trait de caractère) d'une personne sur la foi d'une unique constatation constituerait une grave erreur. « What people apparently fail to appreciate is that the reliability of their predictions depends upon the *number* of observation underlying their trait attribution » (Sreenivasan, 2002 : 52).

En ce qui regarde la cohérence inter-situationnelle, la seconde erreur serait de croire que parce qu'une personne n'a pas volé la monnaie, elle ne trichera pas à l'examen (cf. exemples ci-haut). En plus de souffrir de la même faiblesse que

précédemment, c'est-à-dire porter un jugement sur un nombre insuffisant de situations, Sreenivasan croit que les gens ne tiennent généralement pas compte de l'existence de ces deux dimensions. « People apparently fail to appreciate that the reliability of their cross-situational predictions depends upon the distribution, as we might put it, of the observations underlying the relevant trait attribution » (*Ibid*). Pour justifier l'attribution du trait d'honnêteté, par exemple, il faudrait pouvoir tenir compte du comportement de l'individu dans des situations de vol, de tricherie et de mensonge.

C'est la raison pour laquelle la remarque précédente de Goldie est si significative : il semble bien que plus on connaît les gens, plus on est en mesure de juger adéquatement des traits de caractère qu'ils possèdent. Ce qui ne veut pas dire que l'erreur est impossible (le mot même de trahison n'existerait pas), mais plus simplement la somme des informations permet dans une certaine mesure de prévoir de quelle manière risque de réagir telle personne dans sa vie de tous les jours. D'ailleurs, instinctivement, chacun de nous se laisse-t-il pas cette petite marge de manœuvre lorsqu'il affirme : « D'après moi, il va ... » ou encore « Je crois qu'il serait plutôt du genre à ... »? La proposition est donc à l'effet de renverser la perspective telle qu'elle est généralement suggérée par les situationnistes. Autrement dit, plutôt que de juger de la validité de l'attribution d'un trait à travers différentes situations, il faudrait mesurer l'exactitude du trait à la lumière des comportements issus des différentes situations. Ou encore, pour juger de l'existence ou pas d'un trait, pour juger de la justesse ou de la fausseté de son attribution, il faut d'abord voir s'il y a des raisons suffisantes à l'attribution d'un trait de caractère.

Les situationnistes reconnaissent pour la plupart l'existence de traits temporels stables, même si ceux-ci souffrent du même manque d'observations nombreuses. Ces traits rendent compte de phénomènes psychologiques bien réels. Toutefois, si on ne les utilise pas comme des traits de caractère au même titre que le fait l'éthique de la vertu, c'est sans doute parce qu'ils apparaissent là « marquée

par une absence de nuance et une assurance décidée, sans doute excessive, dans l'attribution des traits. Les personnes sont courageuses, ou justes, ou tempérées » (Flanagan, 1996 ; 370). Il semble donc qu'il puisse être justifié d'attribuer ce type de traits malgré le fait que les gens les attribuent le plus souvent sans avoir acquis une justification. Dès lors Doris ne serait pas dans le juste lorsqu'il affirme que les traits ne permettent pas de prédire. « The predictive inefficacy of everyday trait attributions does not itself tell us anything either about the predictive efficacy of warranted trait attributions or about the prospects for acquiring the relevant warrants » (Sreenivasan, 2002 : 54). Est-ce à dire qu'il suffit d'orienter différemment les recherches pour enfin mesurer la présence (ou l'absence) et la qualité de traits de caractère chez des individus?

Selon Sreenivasan, encore faut-il être d'abord en mesure de savoir s'il est possible d'acquérir pareille connaissance dans l'attribution de traits de cohérence inter-situationnel. Les recherches empiriques menées par les situationnistes sur ce type de traits donnent des résultats uniformément bas. Partant de l'étude de Hartshorne et May, Sreenivasan fait deux suppositions. La première est que l'attribution du trait d'honnêteté, par exemple, est exclue si une personne a succombé à une des trois situations (vol, mensonge, tricherie) mesurant ce trait dans sa dimension de consistance inter-situationnel. Deuxième supposition : l'expérience de Hartshorne et May mesure correctement le trait de caractère. S'il faut, pour être en mesure d'attribuer un trait de caractère, cueillir des évidences dans différentes situations, alors il faut dire qu'il est ici impossible, dans le contexte où la personne a failli, de recueillir cette évidence.

La principale réserve de Sreenivasan concerne, à juste titre, l'idée que l'expérience de Hartshorne et May mesure correctement le trait de caractère d'honnêteté. Le trait est compris ici comme une disposition à agir d'une manière fiable dans différentes situations. Il faut donc savoir ce que sont les comportements d'honnêteté qui seront de bonnes réponses et il faut également déterminer quelles situations peuvent mesurer adéquatement ce trait. Trois points

viennent ici saper la crédibilité de la deuxième supposition. Il faut d'abord traité de l'objectivité de l'expérimentateur. Si l'idée est de mesurer l'honnêteté d'une personne, encore faut-il que la définition de ce trait corresponde à ce qu'en pensent le sujet de l'expérience *et* l'expérimentateur. Il est fort plausible de croire qu'une personne n'a pas l'impression d'être malhonnête en ramassant la monnaie qui traîne sur une table, mais qu'il saisit simplement une opportunité. Secondement, il y a une question de degré de pertinence de ce qui est exigé par honnêteté. Certaines mesures peuvent ainsi paraître plus significatives que d'autres en rapport à l'honnêteté. Une place doit être faite aussi à la sensibilité normative de la spécification. Comme le précise Sreenivasan dans le cas d'une éthique de la vertu, la réponse offerte à une situation est aussi une réponse à une raison d'agir dans telle situation. Ce n'est pas parce que quelqu'un manque à son devoir de porter secours qu'il est forcément un être sans compassion. L'étudiant, dans l'exemple du bon samaritain, n'a pas porté secours, mais on ne sait rien de la gravité de la blessure de la victime et pas plus que de l'importance pour lui, dans les circonstances, d'être ponctuel.

L'exigence empirique à laquelle les situationnistes soumettent l'éthique de la vertu mène-t-elle à la conclusion que personne ne possède les traits de caractère tel que décrits par la théorie? La réponse de Sreenivasan est à l'effet qu'une éthique de la vertu présuppose un certain nombre, non-négligeable, d'individus dont l'honnêteté est de stabilité inter-situationnelle. Mais cette théorie demeure vulnérable aux « falsifications de nature empirique », suivant l'expression de Sreenivasan. Il ne suffit que de regarder à la bonne place pour trouver les preuves empiriques de l'existence des traits de caractère de cohérence inter-situationnelle.

Les études menées par les psychologues reflètent l'intérêt qu'ils portent sur la manière dont la plupart des gens se comportent. Or, si une théorie de l'éthique de la vertu vise « la plupart des gens » alors les réflexions et les ouvertures qu'apportent les situationnistes ne devraient pas être exclues. L'affirmation qu'il n'y a pas de traits de caractère, ou à peu près pas, peut être vue comme une

exagération. Et si la théorie de l'éthique de la vertu ne vise que quelques personnes, alors il faudrait prouver que vraiment personne ne satisfait aux critères établis. « In my own view , the correct theory of virtue is a theory of what Aristotle called full virtue, which only some people need have. These people are models of virtue and ordinary people will only approximate them in varying degrees, including zero » (Sreenivasan, 2002 : 57). Compte tenu de la nature humaine, n'est-ce pas bien là le rôle que joue la vertu, celui de nous forcer à reconnaître ce qui est souhaitable, mais aussi combien il peut être difficile d'y arriver pour le commun des mortels.

Section IV : Des traits pour une éthique de la vertu.

Il semble bien que l'intuition dominante et sempiternelle qu'il existe des traits de caractère ne soit pas si menacée que certains tenants de la psychologie expérimentale voudraient bien l'entendre. Si des preuves tangibles et empiriques (dans la mesure où cela s'avère possible) sont encore à faire, il n'en demeure pas moins que l'éthique de la vertu, comme théorie morale, paraît raisonnablement justifiée de recourir à cette réalité psychologique de l'être humain. Réelle ne serait-ce qu'en regard de la référence et de l'usage que chacun en fait dans son quotidien. Serait-il simplement possible de suivre la recommandation de Harman et de cesser de référer aux traits de caractère lorsque nous tentons de saisir la connaissance que nous avons d'une personne? Si je reprends la courte mise en situation de Doris, peut-être sera-t-il plus aisé de comprendre : une femme invite un collègue à un souper alors que l'épouse de ce dernier est en voyage à l'extérieur. Selon Doris, quelqu'un qui se fie sur son caractère risque fort de se retrouver dans une situation gênante, alors que la personne qui tiendra compte de la situation ne tombera pas dans le « piège ». Mais Doris vise-t-il juste? Est-ce vraiment là une question de savoir sur quoi mettre le plus d'emphase : le caractère ou la situation?

Supposons que, toutes considérations faites, l'homme refuse. Ne pourrait-on pas tout de même dire, suivant l'expression, que « ça prenait du caractère » pour refuser pareille proposition? Ce n'est pas comme un rempart, comme une armure contre les mauvaises décisions éthiques que les traits de caractère prennent leur sens. Toujours considéré comme une disposition, par Doris lui-même, cette disposition prend son sens, se fait connaître en fonction et dans une situation. Que le personnage ait accepté ou non l'invitation importe peu ici. La situation ne dit encore rien des dispositions de l'invité. En effet, s'il acceptait la proposition en se fiant sur son habituel sang froid et qu'il succombe, il est bien possible que ça ne soit pas parce qu'il n'a pas de trait de caractère, ni parce qu'il n'a pas tenu compte de la situation. Peut-être n'a-t-il jamais eu ce trait qu'il croyait posséder; peut-être a-t-il tout simplement sous-estimé la situation parce qu'il n'avait jamais rien vécu de similaire. Ou encore, on pourrait croire qu'il n'avait pas toutes les informations qui auraient pu l'aider à prendre une décision plus éclairée. Ne niant ni l'importance de la situation, ni l'existence d'un trait de caractère, on pourrait fort bien imaginer qu'un bon ami de cet homme, le connaissant bien et connaissant bien la personne qui l'invite, aurait pu lui conseiller de décliner l'invitation. Il n'est pas plus « dangereux », pour reprendre le mot de Doris, de mésestimer la situation que de mal se connaître soi-même, ou les autres.

En connaissance de tous les aspects importants de cette situation (peut-être, peut-on encore supposer, cette femme vit-elle une crise, n'est plus tout à fait elle-même et représente-elle depuis quelques temps « une situation exceptionnelle »), certains vont sagement s'abstenir d'accepter, d'autres pourraient passer une agréable soirée sans conséquences négatives, et d'autres encore regretter longtemps leur décision. Quelle différence y a-t-il entre ces personnages, compte tenu du fait qu'ils avaient tous les mêmes informations sur la situation? Le fait d'être en terrain connu ou d'avoir une juste connaissance de la situation va certes aider à prendre une décision qui soit judicieuse, mais ce n'est pas ce fait qui tranchera. C'est plutôt le caractère des uns et des autres, peut-on croire, leur

disposition, dans une circonstance précise, à agir, qui sera révélateur de la qualité de la décision prise.

Peut-être faut-il croire que l'erreur de Doris est de faire de l'agent vertueux un être quasi surnaturel qui n'a qu'à être ce qu'il est et par lequel, dans toute sa perfection, il ne peut en advenir que du bien. Il n'a pas à tenir compte des aspects reliés à la situation dans ses délibérations compte tenu du fait que ses traits excellents vont lui permettre, de toute façon, de s'en sortir honorablement. Cette caricature ne correspond pas à la nature supposée d'un agent vertueux tel que l'entendent les tenants d'une version aristotélicienne.

Il y a chez Aristote cette distinction importante entre les vertus morales et les vertus intellectuelles. Alors que les premières réfèrent aux traits de caractères et sont les vertus de la partie désirante de l'âme, les secondes, dans lesquelles se retrouvent la sagesse et la prudence, sont celles de la partie de l'âme exerçant souverainement le *logos*. « Donc, pour savoir se comporter comme il se doit en chaque occasion, ce qui demande à chaque fois une fine appréciation de la situation présente et qui ne saurait résulter de l'application de quelques maximes de conduite, il faut savoir *choisir*, la vertu se définissant comme une *habitude de décider préférentiellement* » (Canto-Sperber, 2001 : 91). L'entraînement, la répétition, l'enseignement et l'expérience sont pour les unes et pour les autres nécessaires et démontrent qu'il y a là peu de place laissée au naturel et au spontané. « En outre, nous ressentons la colère ou la crainte indépendamment de tout choix délibéré, alors que les vertus sont certaines façons de choisir, ou tout au moins ne vont pas sans un choix réfléchi (*Éthique à Nicomaque*, II, 4, 1106 a 1-5). Nul doute que cette délibération du prudent, dans la situation apportée par Doris, modifie radicalement le scénario de l'agent vertueux. Dans sa sagesse, ce dernier devrait tenir compte à la fois des circonstances et de son propre caractère.

V. CONCLUSION

ÉCUEILS ET BONHEURS D'UNE ÉTHIQUE BASÉE SUR LA VERTU.

Parmi les principaux objectifs que je m'étais donné en poursuivant ce travail, il était d'abord question de savoir si une éthique basée sur la vertu est en mesure de répondre aux attentes de l'éthique normative. J'ai montré que certaines versions de l'éthique de la vertu ne tiennent pas compte du caractère théorique de ces attentes et cherchent plutôt à affirmer l'importance de modifier radicalement cette perspective dans le domaine éthique. Ces versions préfèrent mettre ces exigences de côté, en les considérant comme des obstacles qu'il est souhaitable de contourner. Les versions de l'éthique de la vertu qui s'attardent à répondre à cette recherche d'un cadre théorique, celle de Hursthouse en particulier, m'étaient pour ce travail plus significatives. Ceci dit, est-il possible d'affirmer, au terme de cette recherche, que les versions de l'éthique de la vertu qui ont ce souci sont réellement en mesure d'offrir une alternative aussi adéquate en éthique normative que semblent pouvoir l'être le conséquentialisme et le déontologisme?

L'objectif poursuivi par toute entreprise d'éthique normative est de trouver aux raisons morales d'agir une justification épistémique, plutôt que purement instrumentale. L'idée est donc de chercher à savoir ce qu'il faut *véritablement* considérer comme l'action juste. À ce jeu, il me semble que l'éthique de la vertu peut faire la démonstration qu'elle ne s'en tire pas à plus mauvais compte que le conséquentialisme ou que le déontologisme. À la question normative se de savoir comment déterminer ce qu'est l'action bonne, la plupart des versions de l'éthique de la vertu répondent qu'il « faut agir comme le ferait un agent vertueux ». Lorsqu'il est question de guider concrètement l'action, il n'apparaît certainement pas moins utile de se demander ce que ferait dans telle circonstance une personne patiente, loyale ou attentionnée que d'invoquer certaines règles spécifiques ou que de se référer aux conséquences de suivre tel type de comportement dans nos actions. Si le caractère limitatif de cette réponse laisse une large part

d'insatisfaction et exige de toute évidence davantage d'approfondissement, je demeure toutefois assez d'accord avec Hursthouse (1999 : 30-42) lorsqu'elle affirme que toutes les approches se retrouvent là nez à nez, aux prises avec le même type de difficulté. Chacune a à défendre sa conception du plus grand bien, ses principes universels ou la nature de son agent vertueux.

Au-delà de ces oppositions, il importe également de souligner le fait que toutes ces réponses ne sont pas nécessairement indépendantes les unes des autres : les trois pouvant forcément tomber à l'occasion d'accord sur la même action à faire. Ainsi, certaines approches conséquentialistes croient que si la bonté peut être considérée comme une vertu, cela est principalement dû aux excellents résultats qu'il advient d'un tel trait de caractère. Dans pareil cas, à partir du moment où les circonstances modifient les excellents résultats, la bonté perd dès lors son titre de vertu et d'excellence. Le même raisonnement peut ici être repris au détriment cette fois d'une éthique déontologique : les bons principes étant ceux par qui les meilleures conséquences arrivent. Ce raisonnement mène droit à une théorie éthique moniste s'appuyant exclusivement sur la valeur des conséquences de l'acte pour expliquer autant le bon principe que le bon caractère.

C'est en vertu de ce raisonnement que J. S. Mill accorde une signification inférieure aux traits de caractère par rapport aux conséquences qu'il en advient. En fait, la qualité d'un trait s'y retrouve dépendant des résultats. « I grant that they are, notwithstanding, of opinion that in the long run the best proof of a good character is good actions; and resolutely refuse to consider any mental disposition as good of which the predominant tendency is to produce bad conduct » (J. S. Mill, (1861) 1979 : 20). Le salut de l'éthique de la vertu tient peut-être dans sa capacité à ne pas se soumettre à ce type de réduction. Je crois qu'elle doit soutenir que nous avons parfois de bonnes raisons d'accorder de l'importance aux traits de caractère d'une personne ainsi qu'à la manière dont ces traits se manifestent dans sa conduite, vis-à-vis elle-même, mais également envers les autres. Et que cela n'a rien à voir avec son respect pour les règles et les principes moraux pas plus que

pour son intérêt pour le plus grand nombre. Il me semble que c'est bien par les qualités, les vertus de certaines personnes que la règle ou le principe apparaissent parfois comme étant un peu courts.

Si l'éthique de la vertu, sans jouir du même capital (historique, théorique) que ses rivales, parvient à se frayer un chemin en éthique normative, encore faut-il qu'elle arrive également à se distancier de celles-ci par une certaine originalité. Qu'a donc à offrir l'éthique de la vertu que n'offrent pas déjà certaines versions conséquentialistes ou déontologiques? Bien entendu, le fait de mettre les vertus, ces traits de caractère excellents, au cœur de l'approche. Mais encore, de permettre de déplacer la perspective vers un agent vertueux (ses motivations, son caractère) sans que cela soit soumis au dicta d'une règle ou d'un principe dans lesquels c'est d'abord par l'action qu'on cherchera à déterminer son caractère bon ou mauvais. Cette considération est d'ailleurs suffisamment importante pour que les principales approches en tiennent compte, mais sans pour autant lui accorder une place centrale. Maintenant, il s'agit de savoir s'il est vraiment nécessaire et suffisant de placer les vertus au cœur d'une théorie pour supplanter les autres approches et pour satisfaire davantage les attentes d'une éthique normative.

Pour Rosalind Hursthouse, une personne qui possède les vertus est aussi une personne qui a une vie riche et pleinement réalisée, elle a une vie épanouie. Cette existence est, de façon caractéristique, humaine et, conséquemment, *eudaimonia* parce qu'elle est en accord avec la nature de cette existence humaine. Fidèle en cela à Aristote, elle entend trouver la nature du bonheur en déterminant ce qu'est la fonction de l'homme. « Si nous posons que la fonction de l'homme consiste dans un certain genre de vie; si la fonction d'un homme vertueux est d'accomplir cette tâche, et de l'accomplir bien et avec succès, chaque chose au surplus étant bien accomplie quand elle l'est selon l'excellence qui lui est propre : – dans ces conditions, c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec les vertus » (*Éthique à Nicomaque*, I, 6, 10-15). Une vie en accord avec les vertus devient donc une vie qui est bénéfique à son

possesseur et permet de réaliser l'*eudaimonia* : une vie vertueuse est une vie heureuse. Là où le bas blesse, c'est que la conception qu'offre Hursthouse de ce que serait, de manière caractéristique, une vie humaine et pleinement réalisée ne me semble pas très convaincante. À elle non plus d'ailleurs, et elle y fait plutôt référence comme à un espoir qu'il est souhaitable de conserver¹. Il semble y avoir là plus de foi que de raison.

Peut-être est-il aussi possible de dire qu'il reste encore de bonnes raisons à trouver pour établir la référence aux traits de caractère pour satisfaire les critères théorique d'une éthique normative. Malgré tout l'attrait et le caractère pratique et bien réel de ces traits, leur nature profonde me semble sérieusement remise en question par les recherches récentes en psychologie morale. Sans remettre en question leur existence même, force est d'admettre que de référer à la générosité ou à la bonté de quelqu'un ne suffit pas pour en faire un agent possédant nécessairement la vertu correspondante. Il me semble y avoir dans l'attribution des traits une certaine forme de laxisme. C'est un peu comme si la cause avait déjà été entendue et que de s'y attarder davantage ne servirait à rien. « Ceux qui défendent la théorie de la vertu ont jusqu'à maintenant accordé une attention insuffisante aux contraintes situationnelles pesant sur les traits, et ont sans aucun doute supposé une plus grande globalité des différents traits qu'il n'est justifié de le faire » (Flanagan, 1996 : 384). Si les traits de caractère représentent la pierre angulaire de l'éthique de la vertu, il me semble qu'il vaudrait la peine qu'on y travaille davantage.

L'intérêt que soulève l'éthique de la vertu dans les débats d'éthique normative me semble justifié. L'effort fait pour modifier la perspective d'analyse vers le caractère de l'agent est suffisamment pertinente pour être à tout le moins

¹ Ainsi conclut-elle son *On virtue ethics* : « We could stick with what we have – those facts about human nature and the way human life goes that support the claim that the virtues on the standard list benefit their possessor, and the reading of human history that ascribes our persisting failure to achieve *eudaimonia* in anything but very small patches to our vices. True, it is not easy to hold on them sometimes; despair and misanthropy are temptations. But we should. Keep hope alive » (1999 : 265).

approfondie. Cette manière de penser l'éthique répond de manière concrète à plusieurs de nos intuitions morales. Il me semble vrai que l'on s'engage souvent à penser en terme de personne (de caractère) plutôt qu'en terme de calcul de préférence ou de principes et que ces références sont de nature éthique. Elles sont spontanées et nous servent concrètement; elles nous guident dans nos actions à faire mieux, à se prémunir d'un mal ou encore à prendre conscience de nos torts. Je sais que je n'ai pas très bien agi ou que je n'aurais pas dû dire telle ou telle chose et je le sais avant même de savoir si quelque conséquence fâcheuse risque d'en advenir. Je le sais aussi sans même me rappeler une règle d'or ou un principe important. Ma connaissance me vient du fait que cela ne correspond pas au type de personne que je désire être.

Cette question, que l'éthique de la vertu place au centre de la réflexion morale, demeure à mon avis son principal attrait : *Quel type de personne est-ce que je veux devenir?* Dans nos considérations morales se retrouve un jour (faute d'être toujours) ce que nous désirons vraiment faire de notre vie. Notre volonté est engagée d'une manière significative, d'une manière qui donne un sens à l'être moral que nous sommes. Cette ouverture, que je ne vois si grande que dans une éthique de la vertu, permet de dépasser « l'idée selon laquelle la *morale* et les *exigences morales* représentent toujours des conditions imposées de l'extérieur à la personne, et sont destinées à canaliser ou étouffer ses sentiments et penchants spontanés » (Dent, 2001 : 1671). Il y a dans ce que propose l'éthique de la vertu l'idée que des réponses s'offrent par-devers soi et que, « puisqu'il est évident qu'aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement » (*Éthique à Nicomaque*, II, 1 19-20), l'exercice des vertus, avec toute sa souplesse et sa nature englobante, est possible par un effort sincère et au moins tout autant souhaitable que la pratique du principe et de la règle.

BIBLIOGRAPHIE

- ANNAS, J., *The Morality of Happiness*. Oxford : Oxford University Press, 1993.
- _____, Virtue and Eudaimonism, *Social Philosophy and Policy* 15 (1998), 37-55.
- ANSCOMBE, G. E. M., Modern Moral Philosophy, *Philosophy* 33 (1958), 26-42.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*. Paris : Vrin, 1997.
- _____, *Éthique à Eudème*. Paris : Payot & Rivages, 1994.
- ATHANASSOULIS, N., A Response to Harman : Virtue Ethics and Character Traits, *Proceedings of the Aristotelian Society* 99 (1999), 215-21.
- AUDI, R., Acting from Virtue, *Mind*, 104 (1995), 449-71.
- BARON, M. W., Varieties of Ethics of Virtue, *American Philosophical Quarterly* 22 (1985), 47-53.
- _____, PETTIT, P., SLOTE, M., *Three Methods of Ethics*. Oxford : Blackwell, 1997.
- _____, Varieties of Ethics of Virtue, *American Philosophical Quarterly* 22 (1985), 47-53.
- BEAUCHAMP, T. L., and CHILDRESS, J. F., *Principles of Biomedical Ethics*. New York : Oxford University Press, 1994.
- BENNETT, J., The conscience of Huckelberry Finn, *Philosophy* 49 (1974).
- BERTEN, A., Déontologisme, in M. Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris : P.U. F., 2001.
- BRANDT, R. B., Traits of Character : A Conceptual Analysis, *American Philosophical Quarterly* 7 (1970), 23-37.
- CANTO-SPERBER, M., (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris : P.U.F., 2001.
- _____, et FAGOT-LARGEAULT, A., Caractère, in M. Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris : P.U.F., 2001.
- _____, *Éthiques grecques*. Paris : P.U.F., 2001.
- COPP, D., Four Epistemological Challenges to Ethical Naturalism, *Canadian Journal of Philosophy* 26 (1999), 31-74.
- CRISP, R. (ed.), *How should one live?* Oxford : Clarendon Press, 1996.
- _____, et SLOTE, M., (eds), *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- DENT, N. J. H., *The Moral Psychology of the Virtues*. Cambridge : Cambridge University Press, 1975.

- _____, Éthique de la vertu, in M. Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris : P.U.F., 2001.
- DORIS, J. M., Persons, Situations and Virtue Ethics, *Noûs* 32 : 4 (1998), 504-30.
- DRANE, J. F., *Becoming a good doctor : the place of virtue and character in medical ethics*. Kansas City : Sheed and Ward, 1988.
- FLANAGAN, O., *Psychologie morale et éthique*. Paris : P.U.F., 1996.
- _____, et RORTY, A. O., *Identity, Character and Morality*. Cambridge : MIT Press, 1990.
- FOOT, P., *Virtues and Vices*. Oxford, 1978.
- _____, Euthanasia, *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977), 33-61.
- _____, La Vertu et le Bonheur, in M. Canto-Sperber (dir.), *La Philosophie Morale Britannique*, Paris : P.U.F., 1994.
- GEACH, P. T., Good and Evil, *Analysis* 17 (1956), 33-42.
- GOLDIE, P., *The Emotions*. Oxford : Oxford University Press, 2000.
- HARE, R. M., Abortion and the Golden Rule, *Philosophy and Public Affairs* 4 : 3 (1975), 201-22.
- HARMAN, G., Moral Philosophy Meets Social Psychology : Virtue Ethics and the Fundamental Error Attribution, *Proceedings of the Aristotelian Society* 99 (1999), 315-31.
- _____, The Nonexistence of Character Traits, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 100 (2000), 223-226.
- HURKA, T., *Virtue, Vice and Value*. Oxford : Oxford University Press, 2000.
- _____, Virtue as loving the good, in E. F. Paul, F. D. Miller and J. Paul (eds.), *The Good Life and the Human Good*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992.
- HURSTHOUSE, R., *On virtue ethics*. Oxford : Oxford University Press, 1999.
- _____, Normative Virtue Ethics, in Crisp, 1996.
- _____, Applying Virtue Ethics, in Hursthouse, Lawrence and Quinn (eds.), *Virtues and Reasons*. Oxford : Clarendon Press, 1995, 57-75.
- _____, Virtue theory and abortion, *Philosophy and Public Affairs* 20 (1991), 223-46.
- _____, After Hume's Justice, *The Aristotelian Society* 91 (1991b), 229-45.
- _____, *Beginning Lives*. Oxford : Blackwell, 1987.
- _____, et Lawrence, G., Quinn, W. (eds.), *Virtues and Reasons*. Oxford : Oxford University Press, 1995.
- KAGAN, S., *Normative Ethics*. Westview Press, 1998.

- KANT, E., *Critique de la Raison Pratique*, Paris : Gallimard, 1985.
- KANT, E., *Métaphysique des mœurs I*, Paris : GF-Flammarion, 1994.
- KRUSCHWITZ, R., and ROBERTS, R., *The Virtues : Contemporary Essays on Moral Character*. California : Belmont, 1987.
- KUPPERMAN, J. J., *Character*. Oxford : Oxford University Press, 1991.
- _____, The indispensability of Character, *Philosophy* 76 (2001), 239-50.
- LOUDEN, R., On Some Vices of Virtue Ethics, *American Philosophical Quarterly* 21 (1984), 227-36.
- MACINTYRE, A., *After Virtue*. Indiana : University of Notre-Dame, 1984.
- MARQUIS, D., Why Abortion is Immoral, *Journal of Philosophy* LXXXIV, 4 (1989), 183-202.
- MCDOWELL, J., Virtue and Reason, *The Monist* 62 (1979), 331-50.
- _____, Two Sorts of Ethical Naturalism, in *Virtues and Reasons*. Hursthouse, Lawrence and Quinn (eds.), Oxford : Clarendon Press, 1995, 149-79.
- MILL, J. S., *Utilitarianism*. Cambridge : Hackett Publishing Company, 1979.
- OAKLEY, J., Varieties of Virtue Ethics. *Ratio* 9 (1996), 128-52.
- PAUL, E. F., MILLER, D. F. et PAUL, J., *Virtue and Vice*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
- PENCE, G., Recent Work on the Virtues, *American Philosophical Quarterly* 21, (1984), 281-97.
- _____, Virtue Theory, in P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*. Oxford : Blackwell, 1991.
- PETTIT, P., Conséquentialisme et psychologie morale, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (1994), 223-44.
- _____, The Consequentialist Perspective, in Baron, Pettit, Slote, *Three Methods of Ethics*, 1997.
- PINCOFFS, E., *Quandaries and Virtues*. Kansas : Lawrence, 1986.
- RACHELS, J. (ed.), *Ethical Theory*. Oxford : Oxford University Press, 1998.
- _____, Naturalism, in H. LaFollette (dir.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Oxford : Blackwell, 2000, 74-91.
- ROBERTS, R. C., Virtues and Rules, *Philosophy and Phenomenological Research* vol. LI, no 2, June 1991.
- SINGER, P., *A Companion to Ethics*. Oxford : Blackwell, 1991.
- SLOTE, M., *From Morality to Virtue*. New York : Oxford University Press, 1992.
- _____, Virtue Ethics, Utilitarianism and Symmetry, in Crisp, 1996.
- _____, Virtue Ethics, in H. LaFollette (dir.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Oxford : Blackwell, 2000, 325-47.
- _____, Virtue Ethics, in Baron, Pettit, and Slote, *Three Methods of Ethics*, 1997.
- _____, *Goods and Virtues*. Oxford : Clarendon Press, 1989.
- _____, *Morals from Motives*, Oxford : Oxford University Press, 2001.

- SOBER, E., Psychological Egoism, in H. LaFollette (dir.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Oxford : Blackwell, 2000, 129-48.
- SOLOMON, D., Internal Objection to Virtue Ethics, *Midwest Studies in Philosophy*, 13 (1988), 428-41.
- SREENIVASAN, G., Errors about Errors : Virtue Theory and Trait Attribution, *Mind* 111 : 441 (2002), 47-68.
- STATMAN, D., Introduction to Virtue Ethics, in D. Statman (ed.), *Virtue Ethics*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1997.
- STOCKER, M., The Schizophrenia of Modern Ethical Theories, *Journal of Philosophy* 14 (1976), 453-66.
- SWANTON, C., Profiles of the Virtues, *Pacific Philosophical Quarterly* 76 (1995), 47-72.
- _____, Satisficing and Virtue, *Journal of Philosophy* 90 (1993), 33-48.
- TAPPOLET, C., *Émotions et Valeurs*. Paris : P.U.F., 2000.
- THOMAS, L., Moral Psychology, in H. LaFollette (dir.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Oxford, Blackwell, 2000, 149-62.
- THOMSON, J. J., A Defense of Abortion, *Philosophy and Public Affairs* I (1971), 47-66.
- TOOLEY, M., Abortion and Infanticide, *Philosophy and Public Affairs*, 2 : 1 (1972), 37-65.
- TRIANOSKY, G. V., Supereogation, Wrongdoing, and Vice : On the Autonomy of the Ethics of Virtue, *Journal of Philosophy* 83 (1986).
- _____, What is Virtue Ethics All About?, *American Philosophical Quarterly* 27 (1990), 335-44.
- WATSON, G., On the Primacy of Character, in Flanagan et Rorty (eds.), *Identity, Character and Morality*. Cambridge : MIT Press, 1990, 449-83.
- WILLIAMS, B., *L'Éthique et les limites de la philosophie*. Paris : Gallimard, 1990.
- _____, *La Fortune morale, Moralité et autres essais*. Paris : P.U.F., 1994.
- _____, Vices et vertus, in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris : P.U.F., 2001.
- _____ et SMART, J. J. C., *Utilitarianism : For and against*. Cambridge : Cambridge University Press, 1973.

WOLF, S., Moral Saints, *Journal of philosophy* 79 (1982), 419-39.

