

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

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

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

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

**Devoir et pouvoir :
Existe-t-il des dilemmes moraux
insolubles ?**

par
Marco Bélanger

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph. D.)
en philosophie

octobre 2008

© Marco Bélanger, 2008



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Devoir et pouvoir :
Existe-t-il des dilemmes moraux
insolubles ?

présentée par :
Marco Bélanger

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Daniel Laurier, président-rapporteur

Christine Tappolet, directrice de recherche

Peter Dietsch, membre du jury

Ruwen Ogien, examinateur externe

ROBERT... CRÉPEAU..., représentant du doyen de la FES

RÉSUMÉ

Pour la plupart d'entre nous, il ne fait aucun doute que la vie humaine, de par sa complexité, peut mener à des dilemmes moraux insolubles. Du côté des philosophes, c'est-à-dire de ceux qui ont pour tâche de traiter de questions éthiques, épistémologiques, phénoménologiques, conceptuelles, entre autres, il s'en trouve plusieurs pour avancer des arguments en ce sens.

Pourtant, s'ils ont raison, leur position conduit à un curieux paradoxe : l'insolubilité de dilemmes moraux est logiquement incompatible avec deux principes déontiques pourtant intuitivement plausibles : le principe « devoir implique pouvoir » et le principe d'agglomération, principe selon lequel une conjonction d'obligations revient à une seule obligation conjonctive.

Pour échapper à ce paradoxe, de trois choses l'une, semble-t-il : 1) rejeter l'insolubilité de dilemmes moraux ; 2) rejeter le principe « devoir implique pouvoir » ; 3) rejeter le principe d'agglomération. Autrement dit, pour rejeter l'insolubilité de dilemmes moraux, il suffirait de démontrer la plausibilité des deux principes déontiques, alors que pour soutenir l'insolubilité de dilemmes moraux, il suffirait de démontrer le manque de plausibilité de l'un des principes déontiques.

La thèse que je présente ici se propose de prendre position contre l'insolubilité de dilemmes moraux en faisant valoir qu'il ne suffit pas de démontrer la plausibilité des deux principes déontiques pour rejeter cette insolubilité. Autrement dit, il est possible d'avancer, à propos des deux principes déontiques, une interprétation qui ne soit pas contradictoire avec l'insolubilité de dilemmes moraux. Dans ce cas, il faut dépasser le cadre du trilemme ci-dessus si on veut rejeter l'insolubilité de dilemmes moraux.

Dans cette thèse, je vais donc, en premier lieu, soutenir la plausibilité des deux principes déontiques en jeu. J'avancerai notamment un argument inédit en faveur du principe « devoir implique pouvoir ». Quant à la position que je

défendrai pour soutenir la plausibilité du principe d'agglomération, elle m'amènera à faire valoir la compatibilité logique des deux principes déontiques avec l'insolubilité de dilemmes moraux.

En deuxième lieu, je réfuterai les arguments avancés en faveur de l'insolubilité et qui sont indépendants des deux principes déontiques. Pour ce faire, j'userai d'une méthodologie distincte de l'argumentaire typique des opposants à l'insolubilité de dilemmes moraux : d'une part, je ne recourrai pas à une théorie normative particulière ; et d'autre part, je ne ferai pas appel à la plupart des *a priori* propres à ces opposants dits rationalistes. Je ferai en sorte de retenir le plus possible les prémisses de l'argumentaire des défenseurs de l'insolubilité de dilemmes moraux, dont celles se rapportant aux données de l'expérience morale et aux variables contextuelles, sans pour autant verser dans le particularisme moral.

Enfin, je défendrai que la solution aux apories soulevées par les dilemmes moraux tient à l'obligation disjonctive, une solution que plusieurs auteurs avancent et que j'approfondirai au moyen d'une interprétation originale. Cela me permettra de répondre aux différentes objections, notamment aux plus récentes qu'on a émises et qui sont restées inattaquées.

Mots clés : philosophie, éthique, conflit moral, obligation, devoir *prima facie*, principe d'agglomération, « devoir implique pouvoir », incommensurabilité, résidu moral, obligation disjonctive

ABSTRACT

For many of us, there is no doubt that human life can lead to irresolvable moral dilemmas because of its complexity. Among philosophers, that is those who are dealing with ethical, epistemological, phenomenological, conceptual or any other issues, several of them are presenting arguments leaning towards the same conclusion.

However, if they are right, their view leads to a paradox : the irresolvability of moral dilemmas is logically incompatible with two intuitively plausible deontic principles, which are 'ought implies can' principle and agglomeration principle (where 'I ought to do A' and 'I ought to do B' together imply 'I ought to do A and B').

There seem to be three different ways to avoid this paradox : 1) to deny the irresolvability of moral dilemmas ; 2) to deny the 'ought implies can' principle ; 3) to deny the agglomeration principle. In other words, establishing the plausibility of both deontic principles would be sufficient in order to deny the irresolvability of moral dilemmas, while establishing the lack of plausibility of any one of these principles would be sufficient in order to uphold the irresolvability of moral dilemmas.

My purpose in this thesis is to stand against the irresolvability of moral dilemmas by arguing that establishing the plausibility of both deontic principles mentioned above is not sufficient to deny this irresolvability. In other words, it is possible to put forward an interpretation of these principles that is not contradictory with the irresolvability of moral dilemmas. In this case, we must go beyond the trilemma aforementioned if we want to deny the irresolvability of moral dilemmas.

In this thesis, I start by arguing in favor of the plausibility of both deontic principles at stake. I put forward an original argument for the 'ought implies

'can' principle. As for the agglomeration principle, my view consists in bringing forward the logical compatibility between this principle, the 'ought implies can' principle and the irresolvability of moral dilemmas.

Secondly I raise objections against arguments in favor of the irresolvability of moral dilemmas, and irrespective of the 'ought implies can' and agglomeration principles. In order to do so, I use a methodology that differs from the typical argumentation of those who deny the irresolvability of moral dilemmas : on the one hand, I do not resort to a normative theory in particular ; on the other hand, I put aside the most *a priori* specific to these opponents known as rationalists. As much as possible I will stay close to the premises related to the irresolvability of moral dilemmas' advocates' argumentation, many of whom related to moral experiences and contextual data, without leaning towards moral particularism.

Finally I defend that the solution to the puzzles raised by moral dilemmas brings in a disjunctive obligation, an answer already put forward by many philosophers. I analyze this issue by developing an original interpretation of the disjunctive obligation. On the basis of this, I refute several objections to this solution, especially those recently issued and still unanswered.

Key words : philosophy, ethics, moral conflict, obligation, *prima facie* duty, agglomeration principle, 'ought implies can', incommensurability, moral remainder, disjunctive obligation

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	iii
ABSTRACT	v
REMERCIEMENTS.....	ix
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
DES DIFFICULTÉS DE LA VIE MORALE AUX DILEMMES MORAUX.....	1
LE DÉBAT SUR LES DILEMMES MORAUX.....	9
PLAN ET STRATÉGIES.....	22
QUESTIONS DE TERMINOLOGIE ET DE MÉTHODOLOGIE	23
CHAPITRE 1 : LE CONCEPT DE DILEMME MORAL INSOLUBLE	36
1.1 LA RECHERCHE D'UNE DÉFINITION	36
1.2 DILEMME AU SENS LOGIQUE	38
1.3 DILEMME AU SENS MORAL	40
1.4 DEVOIRS <i>PRIMA FACIE</i> ET <i>ULTIMA FACIE</i>	66
1.5 DÉFINITION DE DILEMME MORAL INSOLUBLE	80
1.6 CLARIFICATIONS CONCEPTUELLES.....	82
1.7 DÉFINITION ULTIME DE DILEMME MORAL INSOLUBLE.....	94
CHAPITRE 2 : LE PRINCIPE « DEVOIR IMPLIQUE POUVOIR »	97
2.1 UN PRINCIPE PROBLÉMATIQUE.....	97
2.2 LE DÉBAT AUTOUR DU PRINCIPE	98
2.3 APPROCHE DU PROBLÈME	102
2.4 OBLIGATION D'AGIR ET IMPOSSIBILITÉS LOGIQUE ET PHYSIQUE	104
2.5 L'OBJECTION PAR LA LOI DE HUME-POINCARÉ	110
2.6 L'OBJECTION PAR LA PLURALITÉ SÉMANTIQUE.....	121
2.7 AUTRES IMPOSSIBILITÉS D'AGIR.....	126
2.8 DEVOIRS DE VERTU.....	131
2.9 KLEPTOMANIE ET AUTRES CAS PATHOLOGIQUES.....	137
2.10 CLARIFICATION CONCEPTUELLE DE LA MODALITÉ ALÉTHIQUE DE LA POSSIBILITÉ	142
2.11 DEVOIR <i>PRIMA FACIE</i> OU <i>ULTIMA FACIE</i> ?	148
2.12 LE CAS DU DÉBITEUR INSOLVABLE	151
2.13 LA QUESTION DE LA FAUTE ANTÉRIEURE	162
2.14 ARGUMENT EN FAVEUR DE L'INTERPRÉTATION MÉTANORMATIVE.....	166
2.15 CONCLUSION	173
CHAPITRE 3 : LE PRINCIPE D'AGGLOMÉRATION	175
3.1 UN PRINCIPE AU CŒUR DU LITIGE	175
3.2 RESTRICTIONS ET DÉLIMITATIONS	179
3.3 L'ÉGALITÉ LOGIQUE DES DEUX POSITIONS.....	181
3.4 L'ARGUMENT INTUITIF	185
3.5 L'ARGUMENT ANALOGIQUE CLASSIQUE	186
3.6 L'OBJECTION DE LA POSITION <i>AD HOC</i>	194
3.7 L'OBJECTION DU RÉALISME MORAL.....	203

3.8	RECOURS À LA DISTINCTION <i>PRIMA FACIE</i> / <i>ULTIMA FACIE</i>	204
3.9	IMPACT SUR LA TRIADE DE WILLIAMS.....	209
3.10	CONCLUSION	212
CHAPITRE 4 : CONTRE LES DILEMMES MORAUX INSOLUBLES.....		214
4.1	LA STRATÉGIE RESTANTE	214
4.2	L'ARGUMENT DE LA SYMÉTRIE.....	216
4.3	L'ARGUMENT DE L'INCOMMENSURABILITÉ.....	226
4.4	L'ARGUMENT DU RÉSIDU MORAL.....	261
4.5	CONCLUSION	297
CHAPITRE 5 : L'OBLIGATION DISJONCTIVE		299
5.1	LES COMPLICATIONS DE L'OBLIGATION DISJONCTIVE	299
5.2	ANALYSE FORMELLE DE L'OBLIGATION DISJONCTIVE	302
5.3	INCOMPATIBILITÉ MORALE	314
5.4	INCOMPATIBILITÉ DÉONTIQUE.....	323
5.5	INCOMPATIBILITÉ THÉORIQUE	326
5.6	INCOMPATIBILITÉ DES CONTEXTES	330
5.7	UN CHOIX PROBLÉMATIQUE ?.....	334
5.8	SOUILLURE MORALE ET COOPÉRATION AVEC LE MAL.....	346
5.9	CONCLUSION	357
CONCLUSION GÉNÉRALE		359
BIBLIOGRAPHIE / MÉDIAGRAPHIE.....		366

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont à Christine Tappolet, ma directrice de recherche, et à Daniel, mon conjoint à qui je dois de m'être lancé, sur le tard, dans cette aventure doctorale si enrichissante. À Christine, je lui exprime ma reconnaissance pour tout ce qui, de sa part, a nettement contribué à l'amélioration du contenu de cette thèse : ses remarques judicieuses, son ouverture d'esprit et ses doutes stimulants.

Je tiens ensuite à exprimer ma gratitude envers Charles Larmore, Ruwen Ogien, Fabienne Pironnet et Sarah Stroud pour leurs encouragements, leurs critiques et leurs suggestions lors de la présentation, en colloque, de la première version d'un chapitre de cette thèse. Je tiens également à remercier plusieurs des professeurs qui, en plus de Christine Tappolet, ont jalonné ma formation philosophique et qui, par leur enseignement, par des échanges personnels ou par leurs publications, ont su m'inspirer d'une manière ou d'une autre, soit : Ryoa Chung, Louis-André Dorion, Joseph Heath, Frédéric Kantorowski, Daniel Laurier, Jean-Pierre Marquis, Christian Nadeau, Claude Piché, Michel Seymour et Daniel Weinstock.

Je ne saurais manquer de remercier particulièrement Jocelyne Doyon, technicienne en gestion des dossiers étudiants, maintenant retraitée, qui s'est toujours montrée d'une grande efficacité sans jamais manquer de chaleur humaine. Qu'elle sache que son dynamisme indéfectible et sa profonde connaissance des méandres administratifs de l'Université m'ont grandement impressionné.

Enfin, il me faut remercier la Direction des études du collège Jean-de-Brébeuf, institution où j'enseigne les mathématiques depuis plus d'une vingtaine d'années au niveau collégial. Je remercie notamment Richard Guay, directeur des études, pour son soutien personnel et son intérêt, ainsi que les directeurs

adjoints Bernard Dugas¹ et Jacques Lemaire, qui ont veillé, de 2002 à 2005, à concilier mon horaire de travail et mon horaire de cours à l'université.

¹ Il est à noter que M. Bernard Dugas est, depuis 2006, directeur des services éducatifs au secondaire (de la même institution).

One of the troubling and interesting problems in ethics to think about is moral dilemmas. History and fiction have made us familiar with tragic situations where individuals seem "pulled apart" by radically different demands which cannot be avoided or reconciled. Perhaps as troubling and interesting as these tragic cases of conflict is the debate among philosophers as to whether there really are any moral dilemmas.

Bruce Lebus²

² LEBUS 1990, p. 110.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La démarche est peut-être imprudente. C'est un dilemme : ou bien je me tiens coi et elle est capable de bavarder par maladresse, rancune..., ou bien en me montrant avec elle, j'accrédite toutes les conjectures. C'est bien embarrassant.

(L. Descaves, *Sous-Offs*, p. 259.)

DES DIFFICULTÉS DE LA VIE MORALE AUX DILEMMES MORAUX

Comme chacun le sait, la vie morale ne va pas toujours sans difficultés. Faire le bien, faire son devoir, honorer ses obligations, être juste — pour reprendre les expressions consacrées — exigent, en général, d'aller au-delà de ses intérêts ou préférences personnels. Dans les situations où la moralité se heurte à l'intérêt personnel, la difficulté touche non seulement à un conflit entre les aspects *moraux* et les aspects *non moraux* de la vie de tous les jours, mais aussi à la résistance dont fait preuve l'égoïsme propre à chacun d'entre nous³. Par exemple, la tentation est grande de ne dire mot lorsque le caissier, en nous rendant la monnaie, se trompe en notre faveur. Mais, en principe, la solution à ce genre de problème est facile : les considérations morales l'emportent sur les considérations égoïstes⁴. Cependant, il n'est pas clair si les considérations morales priment sur toutes les considérations non morales, quelque importance que celles-ci occupent dans nos vies. Il peut y avoir des cas d'exception⁵. Par exemple, dans un dilemme cornélien, c'est-à-dire dans

³ Pour ce genre de conflits, on peut consulter : FALK 1965.

⁴ Cela ne signifie pas pour autant que l'égoïsme est toujours incompatible avec la moralité. Certains poussent plus loin cette idée de compatibilité entre la morale et l'égoïsme et en viennent à soutenir l'égoïsme normatif (ou éthique), la thèse selon laquelle les agents doivent poursuivre leurs seuls intérêts personnels. Voir par exemple : NIELSEN 1989. Pour une présentation des différentes formes d'égoïsme normatif, voir : TAYLOR 1975, p. 32-33.

⁵ Certains auteurs ont d'ailleurs, ces dernières décennies, sérieusement contesté la thèse de la primauté des valeurs morales sur les valeurs non morales, et même la thèse de la distinction entre les valeurs morales et les valeurs non morales : ils font valoir que certaines valeurs impartiales de la moralité standard peuvent nuire à l'intégrité de la personne, au bon développement de son caractère ou à ses projets personnels légitimes. Voir par exemple : WILLIAMS 1981b, p. 1-39 ; WOLF 1982 ; SLOTE 1983. Pour une critique de leur position, voir : BARON 1986 ; FLANAGAN 1986 ; FAIRBANKS 1999.

un conflit entre sentiment et devoir, il n'est pas impossible que le sentiment l'emporte sur le devoir.

Quoi qu'il en soit, la vie morale nous confronte à une autre sorte de difficulté, qui touche non pas à un conflit avec ce qui est extérieur à la moralité, mais à un conflit proprement interne : le conflit d'obligations ou de valeurs morales⁶. Il s'agit de situations où l'agent fait face à deux (ou plus de deux) obligations morales qu'il ne peut remplir conjointement, ou encore à deux (ou plus de deux⁷) valeurs morales qu'il ne peut respecter conjointement⁸. Par exemple, imaginons le cas d'un journaliste qui se rend à un rendez-vous pour interviewer la célèbre chanteuse Madonna et qui, sur le chemin, tombe sur une personne en détresse. S'il s'arrête et fait le bon samaritain, il se mettra en retard, au risque de rater son interview. L'obligation de porter secours entre donc ici en conflit avec l'obligation de respecter ses engagements. Certes, la solution qui nous vient à l'esprit consiste à retenir l'obligation qui a priorité, celle de porter secours, quitte à s'excuser plus tard pour avoir raté le rendez-vous⁹. On a donc affaire ici à un conflit soluble. Mais il est des situations où la solution est moins évidente de prime abord. En voici quelques exemples :

1. *Le choix de Jean-François* : Jean-François a ses entrées auprès de Madonna : il lui est permis d'aller visiter la vedette dans sa loge après son spectacle et d'y amener qui il veut. Comme Madonna est en

⁶ Autrement dit, ce genre de conflits est indépendant de la validité de la thèse de la primauté des valeurs morales sur les valeurs non morales. C'est que les cas impliquant, selon les défenseurs de cette thèse, un conflit de valeurs ou d'obligations morales sont aussi des cas de conflits moraux aux yeux des opposants. Seulement, ces cas forment un ensemble plus petit que ce que soutiennent les opposants.

⁷ Pour des raisons de simplicité, je me limiterai aux cas impliquant seulement *deux* obligations (ou valeurs) conflictuelles.

⁸ Il y a d'autres cas de figure possibles, impliquant à la fois obligations et valeurs morales, si l'on admet que les premières ne se réduisent pas aux secondes, ni inversement. Mais ne compliquons pas trop les choses pour l'instant.

⁹ Pour une analyse de ce cas d'espèce, on peut consulter : ROSS 1930 / 2002, p. 18 ; MALLOCK 1967, p. 160, 168 ; MCCONNELL 1978, p. 279 ; LEBUS 1990, p. 112 ; DONAGAN 1993, p. 18-19 ; MCCONNELL 1993, p. 249-250 ; MCCONNELL 1996, p. 41 ; RAJCZI 2001, p. 309-310. Dans l'éventualité où respecter le rendez-vous est plus important que de porter secours, voir : CHISHOLM 1978, p. 124.

ournée dans sa ville, il promet à ses deux jeunes nièces jumelles, Sandrine et Mégane, des fans de la vedette, de les amener toutes deux dans la loge de Madonna. Or, le soir du spectacle, contre toute attente, les mesures de sécurité ont été resserrées et chaque visiteur autorisé ne peut être accompagné que d'une seule personne. Jean-François doit donc choisir entre Sandrine et Mégane.

2. *Le choix du sauveteur*: Aux premières gelées de l'automne, un homme se promène, bâton à la main, sur une jetée qui s'avance sur les eaux glacées d'un fleuve. L'endroit est désert, à part deux adolescents téméraires qui ont commencé à s'aventurer sur la glace, chacun d'un côté de la jetée : se mettant au défi l'un l'autre, ils trouvent amusant d'éprouver la solidité de la glace. Alors que le promeneur, les observant d'un air désapprobateur, arrive à leur hauteur, la glace cède soudain sous leur poids, presque au même moment. Paniqué, chacun des jeunes se débat dans l'eau sans pouvoir se hisser hors de son trou. Bien qu'aucun ne soit à portée de main du promeneur, celui-ci peut atteindre l'un ou l'autre au moyen de son bâton. Il sait qu'il a peu de temps pour agir, car non seulement les deux adolescents vont bientôt tomber en hypothermie, mais ils peinent de plus en plus à lutter contre le courant du fleuve qui menace à tout instant de les entraîner sous la glace. Se rendant compte qu'il ne pourra sauver des eaux glacées qu'un seul des deux malheureux jeunes, l'homme se demande vers lequel il devrait diriger son bâton.
3. *Le choix de Ruth*¹⁰ : Ruth est une mère célibataire qui vient de donner naissance à des jumelles siamoises. Les médecins de l'hôpital lui apprennent que ses jumelles n'ont aucune chance de survie, à moins qu'on pratique sur elles une délicate intervention chirurgicale qui les séparera, mais qui ne laissera que l'une d'elles en vie. On demande

¹⁰ Ce cas est tiré de : RAILTON 1996, p. 157.

donc à Ruth si elle consent à l'opération, laquelle implique de choisir la jumelle qui s'en sortira vivante.

4. *Le choix de Sarah*¹¹ : Sarah, une célibataire, est mère de deux adolescents : un garçon et une fille. Une nuit, elle se réveille subitement et découvre que la maison est en feu. Se précipitant dans les chambres enfumées de ses enfants, elle les trouve inconscients et se rend compte qu'elle ne pourra en secourir qu'un seul, vu la fumée et la chaleur qui rendent de plus en plus l'air irrespirable. Elle est horrifiée à l'idée de devoir choisir entre son garçon et sa fille.
5. *Le choix de Sophie*¹² : au cours de la Seconde Guerre mondiale, Sophie, une mère polonaise, est déportée dans un camp de concentration nazi en compagnie de ses deux jeunes enfants : un garçon et une fille. L'officier chargé de la sélection des prisonniers lui apprend qu'un seul de ses enfants peut être envoyé aux baraquements pour enfants et que l'autre sera exécuté. Il demande alors à Sophie, croyant lui faire une faveur, de décider lequel sera épargné. Si elle s'y refuse, les deux enfants seront sacrifiés.
6. *Le choix de l'étudiant* : dans *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre décrit la situation dans laquelle se trouve un de ses élèves au moment de l'occupation allemande, en France, durant la Seconde Guerre mondiale¹³. Ce jeune homme, dont le frère aîné a été tué lors de l'offensive allemande et dont le père, en froid avec sa mère, est porté à collaborer avec l'occupant, hésite entre les deux options suivantes : 1) prendre soin de sa mère malade, affligée par la mort de son fils aîné et le déshonneur de son mari, et dont la seule consolation se trouve en ce fils survivant ; 2) rejoindre les Forces

¹¹ Ce cas est inspiré d'un exemple donné dans : VERBIN 2005, p. 224.

¹² Ce cas est tiré d'un roman de William Styron : *Sophie's Choice*. On en a tiré un film, portant le même titre. On doit à Patricia Greenspan d'avoir attiré l'attention des philosophes sur ce cas fictif (cf. GREENSPAN 1983).

¹³ SARTRE 1957, p. 39-45.

françaises en exil pour combattre l'ennemi nazi et ainsi laver l'honneur de sa famille.

On considère ces exemples comme des cas probants de dilemmes moraux, c'est-à-dire, au sens courant, des situations qui présentent un choix moral difficile entre deux possibilités d'action s'excluant. La difficulté tient au fait que les deux possibilités d'action morale sont également envisageables, ou s'imposent également, ou encore comportent des conséquences également dommageables ou regrettables. Si on y regarde de plus près, cette difficulté prend des proportions différentes selon les cas.

Dans le premier cas, l'agent se trouve confronté à deux promesses conflictuelles. Bien que la situation ne soit pas une question de vie ou de mort pour autrui, elle concerne néanmoins des obligations qui ont leur importance dans la vie courante. Laquelle des promesses conflictuelles Jean-François doit-il donc respecter ? Ici la difficulté du choix vient du fait que les deux obligations en conflit reposent sur un *seul et même* principe moral (le respect des promesses), alors que dans le cas du bon samaritain qui est contraint de laisser tomber un rendez-vous pour sauver une personne en détresse, les deux obligations en jeu reposent sur deux principes différents (l'assistance à personne en détresse et le respect des promesses). La référence à un seul principe moral fait en sorte que les obligations en jeu ont la *même* priorité : du point de vue déontologique, une promesse est une promesse, et dans chaque cas il faut la respecter, ni plus ni moins. Si on ne se limite pas à une conception déontologique de la moralité, une solution à cette impasse pourrait consister à adopter un point de vue conséquentialiste : comparer les conséquences qu'il y aurait à ne pas respecter chacune des deux promesses, et faire son choix en fonction des conséquences les moins négatives. Mais dans la situation où se trouve Jean-François, il sait que la déception sera grande et amère chez chacune des deux nièces, vu leur jeune âge et leur immaturité. Qu'il choisisse Sandrine ou Mégane, les conséquences seront aussi négatives dans un cas

que dans l'autre. Les deux options présentent une symétrie parfaite. Il semble que Jean-François manquera à son devoir, quoi qu'il fasse.

Dans le deuxième cas, les deux options qui se présentent au sauveteur reposent également sur un même principe (l'assistance à personne en détresse), mais, à la différence du premier cas, il s'agit d'une question de vie ou de mort pour autrui. Sauver l'un des adolescents s'impose autant que sauver l'autre. À la symétrie des options s'ajoute la gravité de chacune d'elles.

Bien qu'un enjeu similaire se présente dans les trois cas qui suivent, des différences importantes d'un point de vue moral les distinguent les uns des autres. D'abord, en ce qui concerne le choix de Ruth, chacune des siamoises a un droit égal à la vie, mais c'est leur mère, et non un étranger (comme dans le cas du sauveteur), qui doit déterminer leur sort. À la symétrie et à la gravité des options s'ajoute la relation de proximité biologique et d'attachement psychologique.

Dans le cas de Sarah, non seulement le sort des enfants est entre les mains de leur mère, non seulement leurs vies ont une égale importance à ses yeux, mais le choix qu'elle a à faire implique la vie d'enfants plus vieux, qui ont développé leur propre identité et avec qui Sarah a tissé des liens profonds et durables fondés sur l'amour, l'attachement et la confiance.

Il en est de même pour Sophie, qui a à cœur, comme les deux autres mères, son devoir de protéger également ses enfants. Cependant, son cas diffère, par un aspect important, des cas de Ruth et de Sarah : le choix qu'elle doit faire s'inscrit dans un projet immoral qui est l'œuvre d'autrui. En prenant sa décision, elle peut avoir l'impression de participer ou de collaborer, malgré elle, à la mise à mort de l'un de ses enfants. Contrairement aux deux autres mères et au sauveteur, elle peut juger qu'elle a du sang sur les mains et en ressentir un immense sentiment de culpabilité.

Un tel sentiment de culpabilité ou de remords peut aussi être ressenti par Sarah, même si, dans son cas, il n'est pas question de collaboration avec le projet immoral d'autrui. Elle peut ressentir du remords rien que de n'avoir pu sauver l'enfant qu'elle a laissé derrière elle dans la maison en feu. Les cas de Sarah et de Sophie soulèvent particulièrement la question de ce qu'on a pris l'habitude d'appeler les « résidus moraux », c'est-à-dire la question des sentiments moraux comme le regret, le remords ou le sentiment de culpabilité que l'agent peut éprouver à l'issue d'un dilemme, lorsque l'une comme l'autre des options en conflit impliquent de graves conséquences pour autrui, surtout si autrui est un être cher. Cette question des résidus moraux peut se poser même lorsque l'une des options l'emporte sur l'autre. Par exemple, Sophie, dans le roman de Styron, choisit à contrecœur de sacrifier le plus jeune de ses enfants, soit sa fille plutôt que son garçon, parce qu'elle juge qu'un enfant plus vieux aura de meilleures chances de survie dans un camp de concentration. Même si le choix qu'elle fait peut se défendre moralement, il n'en reste pas moins qu'elle accomplit quelque chose d'horrible pour tout parent : sacrifier l'un de ses enfants. Quel parent n'en éprouverait pas du remords ? Ce genre de cas pourrait donc être interprété comme un dilemme prenant la forme d'un conflit soluble, mais non sans résidu moral¹⁴.

Quant au dernier cas de dilemme, celui de l'étudiant de Sartre, il se distingue des cinq autres par le fait que la difficulté du choix résulte du conflit entre *deux* principes d'égale importance ou entre *deux* valeurs incommensurables : il s'agit soit de s'engager à prendre soin d'un proche, soit de s'engager dans la défense de sa patrie. Or, la bienveillance envers un proche et l'attachement à la patrie (ou encore la responsabilité envers sa mère malade et la responsabilité en tant que citoyen) forment ici, dans ces circonstances, deux valeurs prioritaires inconciliables. Quand de telles valeurs entrent en conflit, il peut être difficile de donner priorité à l'une plutôt qu'à

¹⁴ Pour une caractérisation en *conflits solubles* et *conflits insolubles*, tenant compte de la question des résidus moraux, voir : WILLIAMS 1965.

l'autre, étant donné qu'elles n'ont aucune commune mesure. Comment les comparer ? L'incommensurabilité des options joue donc un rôle semblable à la symétrie des options : elle fait en sorte qu'aucune des deux options en jeu ne prime sur l'autre. Ainsi, quoi que fasse l'étudiant de Sartre, il semble qu'il manquera à l'une de ses obligations ou qu'il portera atteinte à l'une des valeurs qu'il chérit. Il n'est pas exclu non plus qu'il en éprouve du remords. La question des résidus moraux n'est pas à négliger dans un cas comme celui-là, que l'une des options finisse ou non par l'emporter sur l'autre.

Un aspect qui est sous-jacent à tous ces cas de dilemme et qu'il importe de mettre en relief concerne le comportement moral de l'agent avant qu'il ne soit aux prises avec le dilemme. Habituellement, quand un agent manque à une obligation, c'est qu'il aurait *pu* remplir cette obligation, sans manquement autre à la morale. Autrement dit, il aurait *suffi* qu'il *évite* de manquer à son devoir, c'est-à-dire d'être moralement fautif : son agir moral se limitait, au moment opportun, à quelque chose qu'il aurait pu et qu'il aurait dû faire. Or, dans chacun des cas de dilemme exposés précédemment, l'agent ne peut *éviter* de manquer à l'un de ses devoirs *et* il n'est rien qu'il aurait pu et qu'il aurait dû faire auparavant pour éviter de se trouver dans cette situation. En d'autres termes, la raison d'être du dilemme dans lequel il se trouve n'a rien à voir avec son comportement fautif, comme sa négligence, son insouciance ou un oubli de sa part. Bien que des dilemmes moraux puissent résulter de la faute de l'agent, de tels dilemmes n'ont pas quelque chose d'inévitable en principe pour quiconque. Ils ne posent pas le même défi que ceux qui nous préoccupent ici. On comprendra que le caractère d'inévitabilité dans lequel se trouve l'agent est d'une grande importance pour l'examen des dilemmes moraux. Pour y référer ou pour ne pas perdre cela de vue, j'userai, au besoin, d'une terminologie qu'utilisent certains auteurs et qui est tirée de l'œuvre de Thomas d'Aquin : quand le dilemme dépend d'une faute morale antérieure, il

est dit *secundum quid*, sinon il est dit *simpliciter*¹⁵. Il sera donc question ici de dilemmes moraux *simpliciter*.

Il reste maintenant à se demander si la difficulté que posent ces dilemmes est insurmontable. Est-il certain qu'ils ne comportent aucune solution moralement satisfaisante ? Est-il plausible de soutenir que l'agent aux prises avec un dilemme moral se trouve condamné à manquer à son devoir, quoi qu'il fasse ? Ce sont ces questions qui nous mènent au centre du débat sur les dilemmes moraux. L'examen de ce débat me permettra de me positionner et de présenter la thèse que j'entends défendre en ces pages.

LE DÉBAT SUR LES DILEMMES MORAUX

Ce débat est ramené par plusieurs auteurs à la question de l'existence des dilemmes moraux *simpliciter* ou, du moins, de leur possibilité conceptuelle. Dire qu'il existe de tels dilemmes ou qu'ils sont possibles, c'est dire que ces conflits moraux inévitables ne présentent aucune solution moralement satisfaisante. Il s'agit d'une position que j'intitulerai « la thèse des dilemmes moraux insolubles » et que je ramènerai à une question d'insolubilité plutôt qu'à une question d'existence ou de possibilité¹⁶. Car les opposants (du moins, contemporains) à cette thèse ne contestent pas la réalité ou la possibilité qu'aucune option en conflit ne prime sur l'autre, ni que le choix de l'une des options puisse laisser place à un résidu moral ; ce qu'ils contestent, c'est l'insolubilité de ce genre de situation ou encore la manière dont est interprétée la présence du résidu moral, à savoir qu'il indiquerait que l'agent a, malgré tout, manqué à l'une de ses obligations ou qu'il a mal agi. À l'inverse, les tenants de cette thèse ont à l'esprit l'un ou l'autre de ces cas¹⁷. Ce que

¹⁵ Voir : DONAGAN 1984 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 102-113 ; DONAGAN 1993, p. 9-10.

¹⁶ C'est un point de vue qu'adopte aussi Walter Sinnott-Armstrong (cf. SINNOTT-ARMSTRONG 1996, p. 50).

¹⁷ Pour le deuxième cas, voir par exemple : WILLIAMS 1965, p. 117 ; VAN FRAASSEN 1973, p. 14 ; MARCUS 1980, p. 121, 130-132.

j'appelle la thèse des dilemmes moraux insolubles signifiera alors la thèse favorable à l'insolubilité *de* dilemmes moraux¹⁸.

Formulée ainsi, cette thèse révèle, de ma part, un choix terminologique dont il faut être conscient. C'est qu'on peut entendre l'appellation « dilemmes moraux » dans un sens restreint et dans un sens large. Au sens restreint, l'appellation dit que les seuls dilemmes moraux sont les cas de conflit moral où il y a insolubilité. Autrement dit, on réserve l'appellation « dilemmes moraux » aux seuls cas prétendument insolubles des conflits moraux. Par contre, au sens large, l'appellation sous-entend que seule une sous-classe des dilemmes moraux résiste à toute solution. Autrement dit, on étend l'appellation « dilemmes moraux » à la fois aux cas prétendument insolubles des conflits moraux et aux cas difficiles mais solubles de ces conflits. La classe des dilemmes moraux se trouve alors divisée en deux sous-classes : soluble et insoluble. La seule conséquence à l'adoption de l'un ou l'autre de ces sens est strictement terminologique : elle constitue la réponse à la question de savoir à quels cas de conflit on réserve l'appellation « dilemmes moraux ». Chacun est libre d'adopter cette appellation dans un sens ou l'autre. Cela n'a aucune incidence sur les enjeux du débat. D'ailleurs, l'expression « débat sur les dilemmes moraux » réfère soit à la question de savoir s'il y a, parmi les dilemmes moraux, des cas insolubles, soit à la question de savoir s'il y a, parmi les conflits moraux, des cas insolubles qu'on appelle dilemmes moraux. Mais dans une discussion sur les dilemmes moraux, il est préférable de s'en tenir au même sens pour éviter les confusions. Par exemple, si on choisit le sens large, le fait de parler de l'insolubilité revient à parler de l'insolubilité *de* (certains) dilemmes moraux, alors que, si on choisit le sens restreint, cela revient à parler plutôt de l'insolubilité *des* dilemmes moraux. Pour ma part, j'ai arrêté mon choix terminologique sur le sens large pour une raison de conformité à l'usage : dans la littérature sur le sujet, on utilise souvent les termes de dilemmes moraux

¹⁸ Pour des raisons de simplicité, je sous-entendrai dorénavant l'aspect *simpliciter* des dilemmes moraux en jeu ici.

solubles et de dilemmes moraux insolubles. De plus, ce choix terminologique ne se démarque pas de l'usage courant que l'on fait de termes comme « obstacle » et « impasse » : on utilise ces mots tantôt pour parler d'un obstacle ou d'une impasse *insurmontable*, tantôt pour parler, dans un sens plus large, d'un obstacle soit insurmontable, soit surmontable (mais plus ou moins difficilement). C'est pourquoi, en usant du terme « dilemme moral » ou seulement « dilemme », il faudra prendre en compte certaines exceptions au choix terminologique arrêté ici, quand l'utilisation de ces termes suffit à cibler seulement les cas dits insolubles, en raison de sous-entendus ou d'un contexte d'énonciation suffisamment clair. C'est notamment le cas lorsque certains auteurs parlent du *dilemme de Sophie*. Au fond, que l'on parle de dilemme, d'obstacle ou d'impasse, on veut référer d'abord et avant tout à une *difficulté* particulière. Qu'elle soit insurmontable ou non est une question qui peut être débattue, sinon répondue grâce à l'observation de faits incontestables ou à un raisonnement valide ou plausible. D'où ma préférence consistant à ramener le débat sur les dilemmes moraux à une question d'insolubilité, c'est-à-dire à la question de savoir si les dilemmes moraux posent une *difficulté* insurmontable ou non. Il ne s'agit donc pas vraiment d'une question d'existence ou de possibilité. À preuve, dans les conflits pratiques, quand nous discutons d'obstacles à nos désirs, nous ne nous positionnons habituellement pas en niant ou en affirmant l'existence de ces obstacles, mais plutôt en nous prononçant sur le degré de difficulté qu'ils posent.

Ces précisions terminologiques étant apportées, revenons au débat sur les dilemmes moraux.

Selon un bon nombre d'auteurs, il ne fait aucun doute que la thèse des dilemmes moraux insolubles est vraie¹⁹, puisqu'il est soit possible de fournir des exemples concrets de ce qui semble être des dilemmes moraux insolubles,

¹⁹ Les principaux défenseurs de la thèse des dilemmes moraux insolubles sont : LEMMON 1962 ; WILLIAMS 1965 ; VAN FRAASSEN 1973 ; NAGEL 1979 ; MARCUS 1980 ; LARMORE 1987 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1988 ; GOWANS 1994, 1996 ; BAGNOLI 2000a.

comme celui de l'étudiant de Sartre, soit possible, apparemment, d'en imaginer à partir de la complexité que peut comporter la vie humaine. Autrement dit, ces pro-dilemmes s'appuient en général sur l'expérience morale, sur des données que nous livre la vie de tous les jours. Chacun de nous, d'ailleurs, a l'intuition que de tels dilemmes arrivent ou peuvent arriver quand nous prenons la mesure de notre quotidien avec son lot d'engagements plus ou moins divergents envers la famille, les amis, le travail et la communauté élargie. C'est d'autant plus le cas qu'aujourd'hui hommes et femmes ont à concilier à chaque jour travail et vie de famille. De plus, habitués que nous sommes à vivre dans des sociétés pluralistes, où les questions d'avortement, d'euthanasie et de suicide assisté se posent ouvertement, nous n'avons aucune peine à imaginer des situations où des exigences morales s'affrontent en un conflit dont l'issue serait un match nul ou comporterait un sentiment de remords inévitable. S'il existe, dans la vie pratique, des dilemmes dont l'issue n'est pas totalement satisfaisante, pourquoi n'existerait-il pas, se dit-on, des dilemmes insolubles sur le plan moral ? Dans une certaine mesure, nous avons l'intuition qu'aucun code moral ne peut cerner toute la complexité de la vie humaine. D'où notre méfiance envers l'idée que tous les dilemmes moraux admettent des solutions (notamment une solution sans résidu moral). La littérature dramatique et tragique, qui se veut le reflet de la vie, met d'ailleurs en scène des personnages tiraillés par des exigences morales contradictoires. Si on remonte à l'Antiquité grecque, on en trouve des illustrations fameuses dans certaines tragédies²⁰ : *Antigone* (de Sophocle) et *Agamemnon* (d'Eschyle). Du côté des œuvres de fiction plus contemporaines, il y a non seulement *Sophie's Choice* (de William Styron), mais aussi *Billy Budd* (de Melville), *The Measures Taken* (de Brecht), *Les justes* (de Camus), *Les mains sales* (de Sartre), *The Magus* (de Fowle), *Waiting for the Barbarian* (de Coetzee). Il y a donc tout un courant de pensée favorable à la thèse des dilemmes moraux insolubles, supporté par l'intuition du sens commun et des exemples réels ou fictifs.

²⁰ Pour une étude approfondie de la pensée éthique chez les Grecs de l'Antiquité en matière de conflits moraux, voir NUSSBAUM 1986 / 2006.

Or, cette thèse ne va sans conséquences sérieuses. Premièrement, elle invaliderait toute conception prescriptiviste de la moralité, c'est-à-dire la conception selon laquelle la moralité a pour fonction première de guider l'agir des agents en leur prescrivant telle ou telle action. Être aux prises avec un dilemme moral insoluble signifierait qu'aucune action ne peut être recommandée, puisque deux actions incompatibles s'imposeraient. Deuxièmement, selon certains auteurs, la thèse des dilemmes moraux insolubles affaiblirait ou nous forcerait à abandonner les théories normatives dominantes de nos jours, soit les théories déontologiques et conséquentialistes, qui excluent habituellement les dilemmes moraux ou leur insolubilité²¹. La moralité telle que comprise traditionnellement serait une entreprise vaine et absurde²². Troisième conséquence, certains principes communément admis en logique déontique devraient être abandonnés²³. Enfin, l'impact se répercuterait jusqu'en méta-éthique : la thèse des dilemmes moraux insolubles impliquerait notamment le rejet du réalisme ou du cognitvisme moral²⁴, la thèse selon laquelle les jugements moraux sont dits vrais ou faux indépendamment de nos croyances, de nos affects, de nos motivations et de nos réactions. S'il existe des dilemmes moraux insolubles, c'est-à-dire s'il y a deux jugements moraux contradictoires, ils ne peuvent être à la fois tous deux vrais.

Bien qu'il n'y ait pas de consensus sur la question des conséquences à la thèse des dilemmes moraux insolubles²⁵, on constate que cette thèse est loin d'être inoffensive pour la réflexion morale en général. Elle ne va pas

²¹ LEMMON 1965, p. 157 ; HORTY 1993, p. 71 ; GOWANS 1994, chap. 7 et 8 ; HILL 1996 ; KOONS / SEUNG 1997.

²² MOTHERSILL 1996, p. 71.

²³ LEMMON 1962, p. 150 ; WILLIAMS 1965 ; VAN FRAASSEN 1973, p. 12 ; MARCUS 1980, p. 133-134.

²⁴ Il s'agit d'une célèbre position défendue par Bernard Williams : WILLIAMS 1966.

²⁵ Voir par exemple : VAN FRAASSEN 1973, p. 15 ; GUTTENPLAN 1979-80 ; MARCUS 1980, p. 121 ; FOOT 1983 / 2002 ; TÄNNSJÖ 1985 ; VALLENTYNE 1987 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 34 ; ALMEIDA 1990 ; PASKE 1990, p. 317 ; STATMAN 1990, p. 205-206 ; STOCKER 1990, p. 102-123 ; OHLSSON 1993 ; RAILTON 1996, p. 163-164, n. 1.

automatiquement de soi. D'ailleurs, par le passé, elle n'était pas du tout représentative de la réflexion en éthique allant de l'Antiquité jusqu'au XIX^e siècle. En effet, chez Platon, Aristote et leurs successeurs, la doctrine de l'unité des vertus présuppose qu'il ne saurait y avoir de conflits entre les vertus²⁶. Chez Thomas d'Aquin, la doctrine de la loi naturelle exclut expressément les dilemmes moraux (*simpliciter*). Aux yeux des penseurs médiévaux, l'accomplissement d'une obligation qui violerait en même temps une autre obligation est une impossibilité stricte, étant donné que Dieu, source de toutes les exigences morales, ne peut se contredire. Plus près de nous, la tradition de la pensée morale moderne, détachée des fondements religieux et issue des conceptions de Kant et de Mill, est elle aussi réfractaire à l'idée que deux obligations conflictuelles puissent coexister indéfiniment dans une situation donnée. Pour les kantien, les dilemmes moraux sont impensables en vertu du concept même d'obligation, car les principes qui dictent les obligations affirment que certaines actions sont nécessaires, ce qui exclut tout conflit entre ces principes²⁷. Quant aux utilitaristes, l'existence de dilemmes moraux ne leur pose pas de problème en principe : lorsque deux actions incompatibles s'imposent également, cela signifie que leurs conséquences respectives ont la même utilité ; or, comme seule l'utilité est la source des obligations dans l'utilitarisme, il suffit de poser l'une ou l'autre des actions ayant la même utilité pour agir correctement²⁸. Autrement dit, les dilemmes ne sont qu'apparents²⁹.

Ce qui a suscité, par la suite, l'intérêt pour la thèse des dilemmes moraux insolubles, c'est la remise en question de ces conceptions traditionnelles de la

²⁶ C'est dans ce genre de conception que la question des dilemmes moraux se pose d'abord en termes d'existence ou de possibilité, plutôt qu'en termes d'insolubilité.

²⁷ KANT 1797 / 1986.

²⁸ MILL 1861 / 1988, p. 81-82.

²⁹ Comme l'on fait remarquer certains auteurs, la facilité avec laquelle l'utilitarisme apporte une solution aux dilemmes moraux suppose que l'utilité est une valeur homogène à laquelle peuvent être réduites toutes les considérations morales pertinentes. Mais il est possible de considérer l'utilité comme une valeur hétérogène, tenant compte de plusieurs considérations morales irréductibles. Cela a cependant pour conséquence de compliquer la résolution utilitariste des dilemmes moraux ou de la rendre impossible (Cf. SEN 1980-81 ; GOWANS 1987, p. 9).

moralité. Cela a été le fait notamment de philosophes de tradition analytique³⁰, comme Edward Lemmon et Bernard Williams³¹, qui font partie d'un courant reprochant aux théories kantienne et utilitariste leur côté trop formaliste, universaliste, rigoriste, absolutiste et rationaliste, c'est-à-dire la primauté qu'elles accordent aux règles et aux principes et leur manque de sensibilité aux contextes particuliers. Également, Sartre, par son exemple de l'étudiant, un cas vécu, a influencé les discussions sur le sujet³².

En réaction, les opposants à la thèse des dilemmes moraux insolubles³³, tout en prenant leurs distances face aux conceptions kantienne et utilitariste, font généralement valoir l'incohérence du concept de dilemme moral insoluble avec certains principes moraux de base ainsi qu'avec certaines de nos intuitions morales³⁴. À leur avis, l'aspect insoluble des exemples qu'on invoque n'est qu'apparent, dans la mesure où la difficulté qu'ils posent se dissiperait au bout d'une analyse fine et nuancée³⁵. En gros, ces auteurs tendent à penser qu'il ne saurait y avoir de cas insolubles dans les dilemmes moraux pour des raisons de cohérence et de principe. À leurs yeux, la théorisation en morale ne peut être écartée et une théorie morale acceptable (c'est-à-dire un ensemble bien structuré de principes moraux), quelle qu'elle soit, doit être exempte de

³⁰ GOWANS 1987, p. 4-5. Pour plus de détails, on peut consulter DONAGAN 1993, p. 16-21 ; l'auteur tente d'expliquer les raisons pour lesquelles les travaux sur les dilemmes moraux ont foisonné durant les dernières décennies du XX^e siècle.

³¹ Voir LEMMON 1962 ; WILLIAMS 1965.

³² Voir LEMMON 1962, p. 153-154 ; MALLOCK 1967, p. 171, 173 ; TRIGG 1971, p. 45 ; VAN FRAASSEN 1973, p. 10. Signalons aussi que la remise en question de l'exclusion des dilemmes moraux par les théories morales traditionnelles peut remonter bien avant, chez des auteurs provenant de la sociologie de la morale : Georg Simmel (1858-1918) et Max Weber (1864-1920). À ce sujet, voir SOSOE 1996, p. 438.

³³ Les principaux opposants (contemporains) à la thèse des dilemmes moraux insolubles sont : MCCONNELL 1976, 1978 ; HARE 1981 ; CONEE 1982 ; DONAGAN 1984 ; CONEE 1989 ; DONAGAN 1993 ; STATMAN 1992 ; BRINK 1994 ; STATMAN 1995 ; ZIMMERMAN 1996.

³⁴ Signalons un point de vue dissident mais minoritaire dans ce camp, celui selon lequel les dilemmes moraux insolubles sont conceptuellement possibles mais ne surviennent pas dans le monde réel. La raison en serait que Dieu ou la Providence divine fait obstacle à leur existence. Il s'agit donc d'une thèse fragile, puisqu'elle dépend de la croyance en Dieu et d'une certaine conception de Dieu (où il serait présupposé que Dieu contrôle tout). (Cf. GEACH 1969 ; MANN 1991.)

³⁵ HARE 1981, p. 26.

dilemmes insolubles ou est incompatible avec leur insolubilité³⁶. Soit les principes moraux qu'elle met de l'avant n'entrent jamais en contradiction, soit elle offre des procédures de résolution pour tout conflit entre les principes.

Face à cela, certains pro-dilemmes répliquent qu'une théorie morale acceptable, réaliste (au sens de non utopique) laisse place à l'insolubilité de dilemmes moraux³⁷. Ou encore, ils font valoir que la vie morale est plus compliquée que ce qu'on peut en dire à l'aide de conceptions abstraites. Les dilemmes moraux insolubles seraient constitutifs de notre univers moral³⁸. Certains vont même plus loin sur ce terrain : les dilemmes moraux insolubles formeraient une composante inévitable d'une vie morale satisfaisante³⁹ ou joueraient un rôle de prévention⁴⁰. Dans l'ensemble, pour ces auteurs, le rejet de la thèse des dilemmes moraux insolubles revient à faire preuve d'une conception trop étroite de la moralité⁴¹.

Ce que ce débat fait voir clairement, c'est une tension entre des considérations *a posteriori* et des considérations *a priori*⁴². D'un côté, il y a ceux qui affirment l'insolubilité de dilemmes moraux sur la base de données empiriques, incluant les particularités contextuelles. De l'autre côté, ceux qui nient l'insolubilité de dilemmes moraux le font sur la base de considérations abstraites, inspirées de grands principes et détachées des variables contextuelles. Autrement dit, les premiers rejoignent le courant des empiristes, tandis que les seconds s'inscrivent dans le courant des rationalistes.

À première vue, pour peu qu'on prenne ses distances face à ces deux courants, les adversaires des pro-dilemmes semblent se trouver dans une

³⁶ MCCONNELL 1978, p. 287.

³⁷ ALMEIDA 1990, p. 57, note 2.

³⁸ WILLIAMS 1981c, p. 72.

³⁹ HANSSON 1998, p. 407.

⁴⁰ MARCUS 1980, p. 121.

⁴¹ GOWANS 1987, p. 17.

⁴² C'est un constat qu'on trouve dans : GOWANS 1996 ; DE HAAN 2001, p. 267-268.

position plus faible. Car n'est-il pas de plus haute autorité que le verdict du fait observé ? Toutefois, la donne pourrait changer si les données empiriques et contextuelles qu'invoquent les pro-dilemmes ne sont pas incontestables. Or, le sont-elles ? Rien n'est moins sûr puisqu'elles reposent essentiellement sur des descriptions et des sentiments moraux qu'il n'est pas impossible de remettre en question : une description peut être incomplète ou imprécise, peut comporter un biais, ou peut laisser échapper un détail crucial ; un sentiment moral comme le regret ou le remords peut ne pas être justifié ou peut ne pas signifier que l'agent a manqué à un devoir ou qu'il a mal agi. Sur le plan observationnel, l'éthicien ne se trouve pas dans la même position que le scientifique : les données empiriques de la morale ne sont pas aussi incontestables que les données de la sensibilité. D'où l'importance des questions de principes et de cohérence, auxquelles tiennent les opposants à la thèse des dilemmes moraux insolubles, même si elles relèvent de certains *a priori*.

Sans approfondir cette problématique, il est possible de mettre à égalité les positions antagonistes dans ce débat au moyen d'un argument logique, s'élevant au-dessus du clivage des partis. Cet argument, qu'on doit à Williams⁴³, a fait l'objet d'un grand nombre de discussions⁴⁴. Il a le principal mérite de présenter la thèse des dilemmes moraux insolubles comme une prémisse tout aussi plausible que deux autres prémisses, et de faire pourtant découler de ces trois prémisses une contradiction. Pour cette raison, je

⁴³ WILLIAMS 1965, p. 118.

⁴⁴ ATKINSON 1965, p. 133-138 ; TRIGG 1971, p. 44-47 ; MCCONNELL 1976 ; MCCONNELL 1978, p. 270-272 ; GUTTENPLAN 1979 / 80, p. 63-65 ; HARE 1981, p. 27-28 ; DRIVER 1983, p. 221-222 ; DONAGAN 1984, p. 297 ; SWANK 1985 ; FELDMAN 1986, p. 199 ; GOLDMAN 1988, p. 140 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 109-110 ; CONEE 1989, p. 135-136 ; VALLENTYNE 1989, p. 312-316 ; LEBUS 1990 ; JACQUETTE 1991 ; SAPONTZIS 1991, p. 390 ; MCCONNELL 1993 ; PIETROWSKI 1993, p. 489 ; BRINK 1994, p. 223-226 ; GOWANS 1994, p. 75 ; STATMAN 1995, p. 30 ; MOTHERSILL 1996, p. 70-71 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1996, p. 51-53 ; STATMAN 1996, p. 127-135 ; TAPPOLET 1996, p. 445-446 ; ZIMMERMAN 1996, p. 212-213 ; HART 1998, p. 612-615 ; BALTZLY 2000, p. 246-248 ; DE HAAN 2001, p. 272-275 ; RAJCZI 2001, p. 319 ; WEBER 2002, p. 462-467 ; COPP 2003, p. 277-278 ; OGIEN 2003, p. 85-88 ; MCCONNELL 2006, p. 6-7 ; ZIMMERMAN 2006, p. 604 ; STREUMER 2007, p. 352-353.

baptiserai cet argument « la triade incohérente de Williams⁴⁵ » ou plus simplement « la triade de Williams ». Les deux prémisses qu'elle combine à la thèse des dilemmes moraux insolubles concernent les principes déontiques suivants : 1) le principe d'agglomération, selon lequel une conjonction de deux obligations revient à une seule obligation portant sur la conjonction des deux actions impliquées ; et 2) le principe selon lequel devoir implique pouvoir, à savoir que si on a le devoir de faire une certaine action, alors c'est qu'on peut la poser. Ces deux principes se présentent comme intuitivement plausibles, indépendamment des questions d'*a posteriori* et d'*a priori* que pose la thèse des dilemmes moraux insolubles.

Pour mieux voir la contradiction à laquelle donne lieu la triade de Williams, on peut la formaliser au moyen des opérateurs de la logique modale : O pour l'opérateur d'obligation et \diamond pour l'opérateur de possibilité d'action ; ces opérateurs ont pour argument, dans ce qui suit, A et B , des variables référant chacune à une action posée par un même agent⁴⁶.

1. i) $O(A)$	(il y a obligation de poser A)
ii) $O(B)$	(il y a obligation de poser B)
iii) $\neg\diamond(A \& B)$	(il est impossible de poser à la fois A et B)
2. $(O(A) \& O(B)) \supset O(A \& B)$	(on recourt au principe d'agglomération)
3. $O(A \& B)$	(il y a obligation de poser A et B , en raison des prémisses 1. i), ii) et 2)
4. $O(A \& B) \supset \diamond(A \& B)$	(on recourt au principe « devoir implique pouvoir »)
5. $\diamond(A \& B) \& \neg\diamond(A \& B)$	(d'où la contradiction, obtenue en raison des prémisses 1. iii), 3 et 4)
ou encore :	
$O(A \& B) \& \neg O(A \& B)$	(autre contradiction, obtenue en prenant la contraposée de 4)

On reconnaît en la prémisse 1, décomposée en trois sous-prémisses, la thèse des dilemmes moraux insolubles. Quant au principe d'agglomération et

⁴⁵ Je m'inspire de l'expression « *inconsistent triad* » qu'utilise Mary Mothersill en référence à l'argument logique de Williams (cf. MOTHERSILL 1996, p. 79).

⁴⁶ Par exemple, si A signifie qu'un agent donné tient sa promesse, alors $O(A)$ signifie qu'il y a obligation que cet agent tienne sa promesse, ou encore que cet agent doit tenir sa promesse. Dans la suite du texte, je sous-entendrai la référence à l'agent. Pour des précisions concernant la nature de l'argument d'un opérateur déontique, voir GEACH 1991.

au principe « devoir implique pouvoir », on les retrouve respectivement aux prémisses 2 et 4⁴⁷. La combinaison de ces trois prémisses aboutit à une contradiction logique (ou plutôt à deux formes de contradiction logique), comme on peut le voir en la conclusion de l'argument. En conséquence, il y a lieu de rejeter au moins l'une des trois prémisses en cause.

Cela suggère trois stratégies pour éviter l'incohérence logique :

- stratégie 1 : rejeter la prémisse 1, soit la thèse des dilemmes moraux insolubles ;
- stratégie 2 : rejeter la prémisse 2, soit le principe d'agglomération ;
- stratégie 3 : rejeter la prémisse 4, soit le principe « devoir implique pouvoir ».

La triade incohérente de Williams nous met donc dans la position de prendre parti pour l'une ou l'autre de ces stratégies. Les défenseurs de la thèse des dilemmes moraux insolubles ont le choix de deux stratégies : par exemple, Williams et van Fraassen adoptent la stratégie 2⁴⁸, alors que Lemmon opte pour la stratégie 3⁴⁹. Quant à leurs adversaires, ils ne peuvent qu'adopter la stratégie 1, mais à la condition de défendre les deux principes déontiques⁵⁰.

Il est à noter que la triade de Williams n'est pas le seul argument logique confrontant la thèse des dilemmes moraux insolubles à des principes déontiques. Des arguments semblables ont été élaborés sur la base d'autres principes déontiques⁵¹. Cependant, ils sont moins convaincants, car ils

⁴⁷ Notons que la prémisse 4 invoque une instance du principe « devoir implique pouvoir », plutôt que le principe lui-même. Ce dernier pourrait être formulé comme suit : $O(X) \supset \Diamond(X)$, où X est une variable référant à une action posée par un agent.

⁴⁸ WILLIAMS 1965 ; VAN FRAASSEN 1973, p. 12. Voir aussi : MARCUS 1980, p. 133-134 ; TÄNNSJÖ 1985 ; HURLEY 1985-86 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 127-135.

⁴⁹ LEMMON 1962, p. 150. Voir aussi : TRIGG 1971, p. 48 ; BROWN 1977 ; NAGEL 1979 ; LARMORE 1987, p. 131-150 ; RESCHER 1987, p. 26-54 ; STOCKER 1990, p. 36.

⁵⁰ Voir par exemple : MCCONNELL 1978 ; HARE 1981, p. 27-28 ; DONAGAN 1984, p. 296-302 ; FELDMAN 1986, p. 199-200.

⁵¹ Voir par exemple : ODEGARD 1987, p. 75-76 ; BRINK 1994, p. 232-236 ; STATMAN 1995,

reposent sur des principes déontiques moins évidents ou plus problématiques⁵². Au total, la triade de Williams reste l'argument qui expose le mieux l'incohérence logique que soulève la thèse des dilemmes moraux insolubles.

La table est maintenant mise pour situer et présenter la thèse que j'entends défendre en ces pages. Face à la triade incohérente de Williams, je privilégierai la première des trois stratégies, celle consistant à rejeter la thèse des dilemmes moraux insolubles. Si je prends ce parti, c'est principalement parce que les deux principes déontiques me paraissent trop plausibles pour être rejetés.

L'argumentation que je développerai se distinguera de l'argumentaire typique des opposants (contemporains et anciens) à la thèse des dilemmes moraux insolubles sur plusieurs points. Premièrement, je ferai une analyse poussée du concept de dilemme moral, analyse qui soulèvera des questions sémantiques, méta-éthiques, phénoménologiques et théoriques auxquelles les auteurs se sont peu attardés ou qui leur sont passées inaperçues. Cette démarche m'amènera à proposer une définition de dilemme moral insoluble sur la base d'une distinction importante que je défendrai comme étant très proche de l'empirisme, c'est-à-dire, grosso modo, des données de l'expérience morale.

Deuxièmement, je ferai une défense fouillée de la plausibilité des deux principes déontiques impliqués dans la triade incohérente de Williams. Pour chacun d'eux, je dresserai le tableau le plus exhaustif possible des objections qu'on a émises et des réponses qu'on peut apporter. À cela, j'ajouterai mes propres arguments pour étayer ma position. Là aussi, mon analyse explorera des questions sémantiques et théoriques peu ou pas du tout soulevées en ce

p. 30-32.

⁵² MCCONNELL 2006, p. 7.

domaine. Notamment, je proposerai un argument inédit en faveur du principe « devoir implique pouvoir ».

Troisièmement, comme la distinction invoquée plus haut jouera un rôle dans cette double défense, elle m'amènera à faire valoir, en bout de ligne, la compatibilité des deux principes déontiques avec la thèse des dilemmes moraux insolubles, en raison d'une qualification particulière du principe d'agglomération. Autrement dit, la triade de Williams doit être remplacée par une autre triade, celle-ci étant exempte de conclusion contradictoire. Cela a pour conséquence qu'il ne me suffira pas d'invoquer la plausibilité des deux principes déontiques pour rejeter la thèse des dilemmes moraux insolubles. Il me faudra attaquer directement les arguments qu'ont développés les pro-dilemmes indépendamment de la triade de Williams.

Quatrièmement, à ce sujet, mes objections aux arguments des pro-dilemmes limiteront les *a priori* propres à leurs adversaires rationalistes et les appels à une théorie normative particulière, en retenant le plus possible les prémisses de l'argumentaire des pro-dilemmes, dont celles se rapportant notamment aux données de l'expérience morale et aux variables contextuelles. En cela, je veux montrer qu'il est possible de se situer sur une grande part du terrain argumentatif des pro-dilemmes sans pour autant conclure à l'insolubilité de dilemmes moraux. En d'autres mots, je veux faire mentir le point de vue de Christopher Gowans, selon lequel les raisons de s'opposer à la thèse des dilemmes moraux insolubles sont essentiellement rationalistes⁵³.

Enfin, je tenterai de justifier, de la façon la plus complète possible, la solution que plusieurs auteurs proposent aux dilemmes moraux⁵⁴. Cette solution a à voir avec la notion d'obligation disjonctive. Dans les cas les plus difficiles de dilemmes moraux, elle paraît trop simple ou peu satisfaisante, ou encore elle semble succomber à certaines incohérences. Ses défenseurs n'ont

⁵³ GOWANS 1996.

⁵⁴ Par exemple : DONAGAN 1984, p. 307 ; CONEE 1989, p. 137 ; MCCONNELL 1993, p. 250-251 ; BRINK 1994, p. 238-239.

pas toujours accordé une grande attention à ces problèmes. Je veux donc y remédier, en développant entre autres une interprétation originale de l'obligation disjonctive. Je compléterai cela en répliquant aux objections les plus récentes à cette solution et qui sont demeurées inattaquées.

En somme, ma thèse, qui revient à défendre le point de vue selon lequel il n'est de dilemmes moraux que solubles, cherche à faire valoir le point suivant : si certains invoquent la complexité inhérente à la moralité pour défendre l'insolubilité de certaines situations dilemmatiques, je veux montrer, au contraire, que c'est grâce à cette complexité qu'il est possible de parer aux apories que soulèvent les dilemmes moraux.

PLAN ET STRATÉGIES

Le plan que je suivrai pour développer ma thèse reflétera en grande partie la structure argumentative de la triade de Williams. D'abord, je consacrerai le premier chapitre à explorer la notion de dilemme moral insoluble. Je chercherai à définir cette notion de façon la plus neutre possible du point de vue des positions adverses. Ensuite, je consacrerai un chapitre entier à chacun des deux principes déontiques qui font l'objet d'attaque de la part des pro-dilemmes. Je défendrai, au chapitre 2, le principe « devoir implique pouvoir » et, au chapitre 3, le principe d'agglomération. Comme je le disais précédemment, cette double défense m'amènera à remplacer, en bout de ligne, la triade incohérente de Williams par une triade exempte de conclusion contradictoire. Cela me mettra donc dans la position de devoir argumenter directement contre les arguments pro-dilemmes indépendants de la triade de Williams. Aussi, au chapitre 4, développerai-je des objections à ces arguments. Cela fait, il restera à montrer en quoi l'obligation disjonctive constitue la solution aux apories que soulèvent les dilemmes moraux. Je consacrerai donc le dernier chapitre à la défense de cette solution. Enfin, une conclusion générale clora cette étude.

QUESTIONS DE TERMINOLOGIE ET DE MÉTHODOLOGIE

Avant d'engager une discussion sur la question des dilemmes moraux insolubles, il importe, dans un premier temps, de clarifier certains des termes qui seront régulièrement utilisés, et dans un second temps, d'explicitier la méthodologie qui sera employée dans l'approche de cette question.

Commençons par les considérations terminologiques. Dans la vie de tous les jours, les termes « devoir », « obligation », « interdiction », « permission » et leurs formes verbales correspondantes ne sont pas seulement réservés à un usage moral, mais aussi à d'autres usages normatifs, référant à différentes codifications selon le contexte : code de la route, conventions sociales⁵⁵, règles de prudence, protocoles, lois juridiques, normes de travail, règles d'étiquette, règlements de club, prescriptions techniques, normes de sécurité, etc⁵⁶. Quand on dit « il est interdit de virer à gauche », on réfère à un règlement du code de la route et non à une règle morale, tandis que lorsqu'on dit « on doit tenir ses promesses », on réfère en général à un principe moral et non à une loi juridique (sauf si la promesse est faite dans le cadre d'un contrat). Dans le langage courant, c'est habituellement le contexte qui précise la nature du jugement normatif. Il arrive cependant que l'on insiste, pour une raison ou l'autre, sur la nature particulière du jugement effectué, comme dans : « Cette femme a l'obligation *morale* de secourir son prochain ». On conviendra donc, dans le cadre de cette étude sur les dilemmes moraux, que l'usage des termes « devoir », « obligation », « interdiction », « permission » et de leurs formes verbales correspondantes sous-entendra toujours une perspective morale,

⁵⁵ Il est à remarquer que les conventions sociales ne sont pas toutes indépendantes des règles morales : certaines conventions sociales sont dictées par la moralité, parce que rompre avec elles peut offenser autrui et nuire aux rapports humains. (Cf. BROOME 2007, p. 5-6.) D'où il ne faudrait pas voir les différentes codifications énumérées ci-dessus comme des catégories nécessairement indépendantes les unes des autres ou du domaine moral.

⁵⁶ Il est à noter que le verbe *devoir* a des usages normatifs très étendus et plus ou moins codifiés, comme en témoignent les exemples suivants : « Je vois de la lumière à sa fenêtre, il *doit* donc être chez lui », « Il *devrait* pleuvoir aujourd'hui ». Dans ces cas, l'usage du verbe *devoir* a à voir avec des raisons épistémiques : elles déterminent, dans le premier cas, ce qui doit être conclu selon certaines données des sens et, dans le second, ce qu'on doit prévoir selon certaines données pas toujours explicitées.

notamment dans les énoncés formels ou déontiques auxquels je recourrai fréquemment : par exemple, « elle doit faire A », « l'agent a l'obligation de faire B », « il est interdit de faire A ». Il en sera de même dans les exemples de dilemme que je donnerai. Cela évitera de recourir à des formes modales ou adjectivales qui rendent les formulations plus explicites mais plus lourdes, comme dans : « elle doit moralement faire A », « l'agent a l'obligation morale de faire B ».

En ce qui concerne précisément les termes « devoir » et « obligation », que l'on prend souvent pour des synonymes dans le langage moral courant, je les emploierai peu dans l'esprit de la distinction qui prévaut en philosophie morale, à savoir que le terme « devoir » est réservé aux exigences qui incombent à l'agent quand il occupe un rôle précis ou un poste (ainsi parle-t-on des devoirs des parents et des enseignants⁵⁷), alors que le terme « obligation » est réservé aux engagements que l'agent a pris par contrat, par accord, à la suite d'une promesse, etc⁵⁸. La raison pour laquelle j'userai peu de cette distinction tient à des questions de simplicité dans les formulations. Parler de dilemmes moraux nécessite de parler des obligations ou des devoirs en conflit. Il sera plus simple de parler, de manière uniforme, de *deux obligations en conflit*, plutôt que de parler tantôt d'*une obligation en conflit avec un devoir*, tantôt de *deux devoirs en conflit*. Je privilégierai donc l'utilisation du terme d'obligation dans son acception générale, sauf dans les cas où, par exemple, des expressions consacrées comme « faire son devoir » sont plus appropriées. C'est seulement là où la distinction devoir / obligation aura une importance que j'y recourrai.

De même, je laisserai tomber cette distinction dans l'usage du verbe « devoir » pour des raisons de simplicité, également. J'utiliserai ce verbe dans

⁵⁷ Anciennement, ne parlait-on pas du devoir conjugal que les époux avaient l'un envers l'autre en ce qui a trait à la reproduction ?

⁵⁸ Au sujet de cette distinction, voir par exemple : FEINBERG 1961, p. 277 ; LEMMON 1962, p. 139-142 ; BRANDT 1964 ; PINCOFFS 1986, p. 180.

son sens général et commun, c'est-à-dire autant dans un contexte d'obligation que dans un contexte où un devoir incombe à l'agent. Ainsi, l'énoncé « il doit faire A » n'est pas à entendre dans le sens restrictif de devoir, mais aussi dans le sens de « il est obligé de faire A ». Ce type d'énoncé couvrira également les cas impliquant des valeurs morales en conflit, dans la mesure où le respect des valeurs en jeu dans un dilemme moral insoluble commande l'exécution de deux actions incompatibles.

Une autre considération terminologique concerne les qualificatifs qu'on donne aux dilemmes moraux. On retrouve dans la littérature sur le sujet, outre l'expression « dilemmes moraux *insolubles* », les expressions « dilemmes moraux *authentiques* » et « dilemmes moraux *réels* »⁵⁹. Certains préfèrent parler seulement de « conflits insolubles ». Dans l'esprit de plusieurs auteurs, ces appellations sont interchangeables⁶⁰. Pour ma part, je m'en tiendrai à un usage terminologique conforme à la manière dont j'ai défini la thèse des dilemmes moraux insolubles, soit la thèse selon laquelle il est des dilemmes moraux insolubles. Plutôt que de multiplier les manières de qualifier les dilemmes moraux, je me contenterai de l'expression « dilemmes moraux insolubles ».

Il y a aussi quelques auteurs qui vont beaucoup plus loin dans l'élargissement de la notion de dilemme moral. Par exemple, chez Ruth Marcus et Edward Lemmon, les dilemmes moraux incluent même les conflits solubles plus ou moins banals, comme celui du bon samaritain⁶¹. Cet usage est plutôt inhabituel, car, pour la plupart d'entre nous, un dilemme moral ne correspond pas à n'importe quel conflit moral. Au chapitre 1, je montrerai en quoi cet usage est problématique. Mais dans l'ensemble, la grande majorité des auteurs s'entendent pour restreindre les dilemmes moraux à un certain type de conflits

⁵⁹ Il s'agit de la traduction des expressions suivantes : « genuine moral dilemmas », « real moral dilemmas ».

⁶⁰ Par exemple: LOUDEN 1992.

⁶¹ LEMMON 1962, p. 148 ; MARCUS 1980.

moraux, où le choix pose vraiment problème. Je me rallierai donc à cette pratique.

Passons maintenant aux considérations méthodologiques. Les positions qui s'affrontent dans le débat reflètent nécessairement différentes approches méthodologiques. Or, curieusement, les auteurs qui débattent sur la question des dilemmes moraux passent souvent sous silence ces approches, comme le déplorent à juste titre Christopher Gowans et David Solomon⁶². Les arguments invoqués sont en général menés avec peu de soucis pour les questions méthodologiques. Pourtant, ces questions sont fondamentales et cruciales quand il s'agit de débattre d'enjeux en éthique ou en méta-éthique. Elles orientent les arguments et les objections. C'est pourquoi, afin de jeter un regard le plus éclairé possible sur la question des dilemmes moraux, il faudra porter une attention particulière aux positions méthodologiques implicites ou tacites qu'on retrouve dans les argumentations. Il s'agira alors de tenter de les justifier ou de les récuser selon le cas. Par exemple, comme on l'a vu, les dilemmes privilégient une approche fondée sur les données de l'expérience morale et sur la sensibilité aux variables contextuelles, alors que leurs adversaires tendent à prôner une approche *a priori*, rationaliste, centrée sur des principes cohérents et des concepts abstraits. Sur ce point, je vais privilégier et défendre, comme je l'ai déjà indiqué, une approche méthodologique plus synthétique, prenant en compte à la fois l'expérience morale, les singularités contextuelles et le rationalisme. Pour en dire plus, il me faut élargir le cadre de la réflexion amorcée ici.

Quand on évoque les questions de méthodologie en éthique, on pense notamment aux positions fondationnalistes, comme celle de l'intuitionnisme moral, et aux positions cohérentistes, comme celle développée par John Rawls

⁶² SOLOMON 1985, p. 42 ; GOWANS 1994, p. 25. Solomon et Gowans sont les rares auteurs à avoir explicité leur méthodologie sur la question des dilemmes moraux. On doit aussi signaler que Sinnott-Armstrong s'est montré soucieux de certaines questions méthodologiques, dans la mesure où il a pris soin de définir la notion de dilemme moral indépendamment des théories normatives et des différentes conceptions de la moralité (cf. SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 8-10).

et qui repose sur la méthode dite de l'équilibre réfléchi. Habituellement, on discute de ces positions dans le cadre de la justification des croyances morales : par exemple, on peut se demander comment on justifie le principe selon lequel il est mal de tuer son semblable. Or, la recherche de ce genre de justification n'est pas ce qui me préoccupera ici. Je chercherai plutôt à réfuter la thèse des dilemmes moraux insolubles en tenant pour acquis les valeurs et les principes moraux qui entrent en jeu dans les dilemmes. Nous admettrons ces données sur la base qu'elles sont largement partagées par tout un chacun et par les éthiciens de différentes obédiences. Car les cas de dilemmes moraux les plus souvent disputés ne mettent en conflit que des principes élémentaires de la morale, comme l'interdiction de rompre ses promesses et celle de tuer ses semblables, et l'obligation de porter secours. La recherche de justification concernera donc les autres croyances morales qui entrent en jeu dans l'évaluation du problème : celles qui font pencher la réflexion du côté d'une solution, ou celles qui font valoir une impasse au problème. C'est à ce niveau que les approches fondationnalistes, cohérentistes ou autres peuvent jouer un rôle et doivent alors être explicitées.

On pourrait objecter, avec Richard Hare, que les situations dilemmatiques sont justement le lieu où il s'impose de réviser au moins un des principes moraux qui créent le dilemme. Cette approche repose sur une distinction que Hare fait entre deux niveaux dans la pensée morale : 1) le niveau intuitif, qui suffit à orienter l'agent moral dans les situations courantes et qui est nécessaire pour l'économie de moyens dans l'évaluation morale ; 2) le niveau critique, auquel il faut passer lorsque le niveau intuitif est pris à défaut, notamment quand nos principes, nos intuitions d'ordre moral entrent en conflit⁶³. Ce niveau critique consiste alors à revoir le fondement des éléments problématiques. Toutefois, les raisons qui motivent cette approche posent problème ici quant à la neutralité envers les théories normatives. C'est que la démarche de Hare est tributaire du prescriptivisme et de l'utilitarisme. En effet,

⁶³ HARE 1981.

le niveau intuitif correspond à l'utilitarisme de la règle, tandis que le niveau critique impose de penser en conformité avec le fondement formel que Hare donne à l'utilitarisme. Ce fondement formel tient aux caractères prescriptif et universalisable des jugements moraux. D'abord, Hare soutient que tout jugement moral entraîne implicitement des impératifs. Par exemple, le jugement « Il faut tenir ses promesses » revient à dire « Tiens tes promesses ! ». Quant au caractère universalisable de ce type de jugement, il repose sur le fait qu'on ne peut pas donner n'importe quelle sorte de raison pour justifier un jugement moral. La justification doit être une raison d'ordre *général*, et non d'ordre particulier. Par exemple, si on porte secours à un voisin dans une situation donnée, ce n'est pas parce qu'il s'agit de ce voisin-là, mais plutôt parce qu'il s'agit d'une personne en détresse, laquelle pourrait être n'importe qui. Le caractère universalisable d'un jugement moral donné impose alors de faire le tour de toutes les parties concernées et d'accorder une valeur égale aux intérêts de tous. Comme le dit Hare lui-même, lorsque nous voulons trouver des lignes de conduite universellement prescriptibles dans une situation donnée, nous nous voyons obligés d'accorder une valeur égale aux désirs de toutes les parties, ce qui nous amène à penser que nous devrions tenter de maximiser les satisfactions⁶⁴. Ainsi, lorsqu'il y a conflit entre les obligations, il faut décider quel type d'action maximisera le mieux les satisfactions des parties concernées.

On pourrait répliquer que l'approche à deux niveaux de Hare pourrait être préservée si on rend le niveau critique plus neutre en y évacuant toute référence se limitant au prescriptivisme et à l'utilitarisme. La révision des principes et des intuitions d'ordre moral pourrait toujours avoir lieu, mais sur une base élargie. Dans ce cas, l'approche s'apparenterait au cohérentisme. Or, le cohérentisme ne fait pas l'unanimité⁶⁵. La cohérence des croyances (quelles qu'elles soient) n'est pas une condition suffisante ni nécessaire à la justification

⁶⁴ HARE 1963, p. 123. Voir aussi : HARE 1981, p. 91.

⁶⁵ TAPPOLET 2000, p. 86-97.

de ces croyances. Un ensemble cohérent de croyances peut faire place à des croyances fausses, et même rien qu'à des croyances fausses. Et il est possible d'avoir une croyance justifiée sans qu'elle soit cohérente avec d'autres ou sans que les autres croyances soient cohérentes. Il se peut même qu'un ensemble de croyances justifiées manque de cohérence, en l'absence de la découverte d'une ou plusieurs croyances justifiées qui feraient le lien entre les croyances apparemment incohérentes. La science est remplie d'exemples de ce genre où des hypothèses en contradiction avec le reste des connaissances scientifiques, ou encore des hypothèses contradictoires entre elles, mais paraissant pourtant bien fondées, ont dû attendre la découverte d'un principe pour retrouver leur cohérence. Une autre objection, plus sérieuse, à laquelle s'expose le cohérentisme est la suivante. Elle repose sur un trilemme exposant trois positions problématiques, mais auxquelles conduit le cohérentisme. Comme la justification des croyances, selon cette thèse, dépend seulement de leur cohérence, une croyance est alors justifiée si et seulement si elle repose : 1) ou bien sur une chaîne de raisons infinie ; 2) ou bien sur une chaîne de raisons circulaire ; 3) ou bien sur une chaîne de raisons se terminant par une croyance injustifiée. En d'autres mots, une réflexion purement cohérentiste est condamnée soit à la régression à l'infini, soit au piège de la circularité, soit au scepticisme, trois positions problématiques⁶⁶.

Face à ces difficultés que posent certaines approches, je préfère privilégier une méthodologie minimaliste qui mettra l'accent uniquement sur la recherche de prémisses plausibles, indépendamment de leur lien avec le fondationnalisme ou le cohérentisme, ou encore, plus particulièrement, avec l'utilitarisme, le déontologisme ou d'autres conceptions morales plus ou moins substantielles. Plus précisément, une prémisses aura à mes yeux un caractère plausible ou non selon l'un des deux critères suivants.

⁶⁶ Pour des détails et des références sur le sujet, voir TAPPOLET 2000, p. 91-97.

Le premier critère affirme qu'une croyance peut être jugée plausible si elle paraît intuitivement vraie, en ce sens qu'elle pose peu ou ne pose pas de problème d'adhésion immédiate, même après une réflexion critique. Bien qu'il s'agisse d'un critère peu fiable, il est d'une grande utilité pratique dans nos vies, puisque nous nous en servons abondamment pour justifier la plupart de nos croyances, même les plus fondamentales, comme celle concernant la réalité du monde extérieur ou l'existence de choses que nous n'avons jamais vues de nos yeux vu.

Le deuxième critère est un critère de plausibilité réfléchi. Il intervient lorsqu'une croyance pose un problème d'adhésion immédiate, après ou non une réflexion critique. Il fait appel à différentes considérations variant selon le contexte. Ces considérations gravitent autour de notions comme celles d'arbitraire, de coût moral, pratique ou théorique, de valeur explicative, de fardeau de la preuve et de contre-exemple. Par exemple, une croyance sera considérée comme peu ou pas plausible parce qu'elle repose sur quelque chose d'arbitraire. Dans un autre contexte, ce sera plutôt parce qu'elle représente un coût moral important pour les agents ou un coût théorique qui impose un réductionnisme conceptuel controversé (comme dans le cas où l'on conçoit les obligations seulement en termes de maximisation de l'utilité). Ou encore, on la jugera plausible parce qu'elle fait montre d'une valeur explicative supérieure aux autres croyances concurrentes. Ou tout simplement parce que le fardeau de la preuve repose sur ceux qui la contestent. Dans le cas d'une autre croyance, on la rejettera parce qu'il est facile, après réflexion, de lui trouver des contre-exemples. Comme on le voit, tout dépend du contexte dans lequel se trouve une croyance donnée qui pose un problème d'adhésion immédiate. C'est pourquoi il est difficile d'énoncer ce critère de plausibilité réfléchi au moyen de conditions précises auxquelles doivent satisfaire les croyances qu'il juge. Il est préférable de le laisser informel et, surtout, ouvert à d'autres considérations éventuelles.

C'est en cela, me semble-t-il, que l'utilisation de ce critère, ainsi que du premier, permet de poser un regard assez neutre, du moins critique, sur les arguments en morale, dans la mesure où les notions d'adhésion immédiate à une croyance, d'arbitraire, de coût, de valeur explicative et de fardeau de la preuve ne sont pas propres à une conception morale ou l'autre, ni même au seul domaine de la moralité.

Une position méthodologique que je privilégierai particulièrement concerne la distinction entre devoirs *prima facie* et devoirs *ultima facie* (ou effectifs, actuels). Il s'agit de la distinction que j'invoquais plus haut en présentant les aspects originaux de ma thèse. Bien qu'elle s'inscrive dans une théorie normative d'inspiration intuitionniste, celle développée par David Ross⁶⁷, je ne me trouverai pas pour autant engager envers une position qui manquerait totalement de neutralité envers la thèse des dilemmes moraux insolubles. Compte tenu que cette distinction a été introduite pour mieux rendre compte des conflits d'obligations, sans que soit proposée aucune procédure explicite de résolution, et qu'elle repose sur une notion de devoir plus proche des conceptions courantes et donc plus modeste dans ses justifications que celle avancée par la théorie kantienne, on conviendra que le recours à cette distinction revient à un engagement cohérent avec le sujet traité ici et avec ma méthodologie générale. Au chapitre 1, j'élaborerai davantage en faveur de cette distinction, en montrant en quoi elle constitue une approche méthodologique à mi-chemin entre le rationalisme et l'empirisme, et en faisant valoir que son apport est fructueux, non seulement pour éclairer la question des dilemmes moraux, mais en général dans la vie morale.

Je signale que ce qui se profile derrière cet engagement méthodologique est une conception pluraliste de la moralité : les devoirs ou les valeurs sont multiples, irréductibles les uns aux autres et ne constituent que l'un des

⁶⁷ ROSS 1930 / 2002.

facteurs dont nous devons tenir compte dans nos évaluations morales⁶⁸. C'est une conception très proche du sens commun de la moralité ; elle est attrayante, paraît fort plausible et présente ici un avantage stratégique : comme le pluralisme moral est une position que partagent la plupart des pro-dilemmes, cela me permettra de rester en grande partie sur leur terrain argumentatif, comme je l'indiquais précédemment. Le pluralisme des devoirs ou des valeurs que j'entends utiliser va dans le sens de la théorie de Ross : il gravite autour des idées maîtresses de la moralité, mais dont aucune n'est dominante pour juger tout acte moral, à savoir les conséquences des actions, la valeur intrinsèque de certaines actions, les résidus moraux, le caractère des agents, les facteurs contextuels (comme les circonstances aggravantes ou atténuantes, la rareté des ressources). Cette posture méthodologique laisse ainsi la place aux considérations autant déontologiques que conséquentialistes ou encore relevant de l'éthique de la vertu. Or, cela convient tout à fait aux situations dilemmatiques, où il est difficile d'ignorer les facteurs conséquentialistes, déontologiques, contextuels et propres au caractère de l'agent. Il reste à savoir quel rôle jouent-ils les uns par rapport aux autres.

Cette posture fait en sorte que mon argumentation se situera dans une approche modérée de la moralité. Ma démarche se trouve ainsi, d'un point méthodologique, à mi-chemin entre l'universalisme moral et le particularisme moral. L'universalisme moral est la thèse selon laquelle il est un ou plusieurs principes universels qui, sans exception, guident l'agir moral. D'après cette conception, l'examen de chaque situation morale donnée se fait strictement à la lumière de principes, et les jugements moraux qui en découlent ne sont que l'application d'un ou de plusieurs de ces principes. Quant au particularisme moral, il s'agit de la thèse selon laquelle aucun principe moral n'est justifié ni n'a la capacité de guider adéquatement les actions⁶⁹. Selon cette conception, nos jugements moraux s'effectuent au cas par cas et dépendent des

⁶⁸ CANTO-SPERBER / OGIEN 2004, p. 49.

⁶⁹ Les deux principaux ténors actuels de cette position sont John McDowell et Jonathan Dancy : MCDOWELL 1979 ; DANCY 1983, 1993, 2004.

caractéristiques morales propres à chacune des situations particulières, et non de l'application de tel ou tel principe. Chaque raison morale d'agir est contextuellement ancrée, de telle sorte qu'aucune connaissance particulière d'une situation morale donnée ne peut être généralisée sous la forme d'un principe ou d'une règle. Ainsi, dans l'optique de l'universalisme moral, nos jugements moraux sont liés à l'application de règles d'action, alors que dans l'optique du particularisme moral, ils sont liés strictement à la perception des cas particuliers.

L'universalisme moral, dont le kantisme et l'utilitarisme en sont des exemples paradigmatiques, a été abondamment critiqué, souvent avec raison à mon avis. Il est à écarter ici, simplement du fait qu'il rejette, soit par principe, soit d'une manière trop réductrice, les dilemmes moraux insolubles. Bien qu'il existe des versions pluralistes du kantisme et de l'utilitarisme qui admettent l'insolubilité de dilemmes moraux⁷⁰, je les écarte également, en raison de leur engagement envers une théorie normative en particulier.

Quant au particularisme moral, il constitue un point de vue radical peu partagé et heurtant nos intuitions de base. Bien qu'il offre la possibilité de résoudre les dilemmes moraux, par son aptitude à fournir sur mesure une solution adaptée à chaque contexte, son refus systématique des principes moraux en fait une position peu attrayante, étant donné notre capacité de conceptualisation et de généralisation. Le recours à des principes, à des règles et à des généralités joue un rôle essentiel et déterminant dans nos vies, notamment du côté prudentiel, sans pour autant que nous fassions peu de cas des singularités contextuelles ; nous soupçonnons ou savons bien que ces principes et ces règles, quelles qu'elles soient, ne s'appliquent pas d'une manière universelle ou absolue. Même dans les situations où il faut tenir compte de l'unicité de quelque chose, comme d'un enfant qu'on éduque, on apprécie le recours à des principes généraux et on n'y voit pas de problème

⁷⁰ Par exemple, voir RAILTON 1996.

insurmontable. Pourquoi faudrait-il qu'il en soit autrement en morale, c'est-à-dire là où il nous faut particulièrement nous soucier de l'impact de nos actions sur autrui, quel qu'il soit ? Avant d'en arriver à faire table rase de tous les principes, il est possible d'adopter une forme modérée de généralisme, qui sache intégrer le souci des variables contextuelles sans abandonner le recours à des principes guides, c'est-à-dire à des principes qui donnent des *orientations* selon certaines situations-types. C'est là une position qui m'apparaît plus plausible et plus attrayante.

Une autre considération méthodologique qu'il me faut signaler est celle concernant le rapport à la méta-éthique. L'examen des dilemmes moraux insolubles ne peut échapper à l'approfondissement de certaines questions méta-éthiques, particulièrement sémantiques. Je serai donc amené à m'interroger sur la signification de plusieurs termes moraux, ainsi que de termes non moraux, entretenant un rapport avec la morale. Par exemple, les termes « devoir » et « pouvoir » seront particulièrement visés par cette démarche. Cela permettra de faire des clarifications sémantiques et conceptuelles utiles au débat sur les dilemmes moraux. Toutefois, les questions épistémologiques seront moins abordées, puisque, d'une part, je présupposerai la validité des principes et des valeurs impliqués directement dans les dilemmes moraux examinés et, d'autre part, en ce qui regarde les autres principes et valeurs auxquels je ferai appel, je m'en remettrai à l'un de mes deux critères de plausibilité. Par exemple, lorsque j'invoquerai le principe selon lequel il faut minimiser les torts faits à autrui, ce sera en présupposant que ce principe est intuitivement vrai, en ce sens qu'il pose peu de problème d'adhésion immédiate pour l'ensemble des êtres humains. Autre exemple, les sentiments moraux comme le regret ou le remords ont, aux yeux des pro-dilemmes, une valeur épistémique, en ce sens qu'ils nous permettraient de *savoir* qu'on a mal agi ou qu'on a manqué à un devoir dans une situation donnée. Or, je ferai valoir que ce point de vue ne remplit pas toutes les conditions de mon critère de plausibilité réfléchi.

Quant à la question du réalisme moral, autre considération méta-éthique, de nature ontologique, elle ne jouera aucun rôle ici. Il y a deux raisons à cela. D'abord, comme je réfute la thèse des dilemmes moraux insolubles, le réalisme moral ne s'en trouvera affecté d'aucune façon. Ensuite, je n'ai pas de conviction arrêtée sur cette conception, de sorte que ma position défavorable à la thèse des dilemmes moraux insolubles n'est pas motivée par un préjugé d'ordre réaliste.

Enfin, dernière considération méthodologique, j'userai, au besoin, du formalisme symbolique de la logique déontique (comme je l'ai fait pour exposer la triade incohérente de Williams), sans que cela signifie à mes yeux que le discours moral peut être entièrement formalisé et axiomatisé. Qu'on comprenne que je ne recourrai à ce formalisme qu'à des fins de clarté, afin de montrer plus facilement la structure d'un argument.

En résumé, mon approche méthodologique se veut une synthèse à la fois minimaliste et pluraliste d'éléments rationalistes, empiristes, intuitionnistes, contextualistes et généralistes. En soutien final à cette approche, je dirai qu'elle trouve sa raison d'être dans le continuum que forme au fond l'ensemble de ces approches, en ce sens qu'il est des arguments valables qui ne peuvent être isolés totalement de l'une ou l'autre de ces approches, car ils combinent à des degrés divers des éléments plus ou moins rationalistes, empiristes, intuitionnistes, contextualistes et généralistes. C'est en quoi mon approche synthétique aura le mérite, je le rappelle, de se distinguer de l'habituelle dichotomie empirisme / rationalisme qui tend à marquer la frontière entre les camps qui s'opposent dans le débat sur les dilemmes moraux. Ma thèse se trouvera donc à chevaucher ces deux points de vue marquants de la philosophie, ce qui, j'espère, saura au moins contribuer à éclairer le débat sur les dilemmes moraux, à défaut de le clore.

CHAPITRE 1 : LE CONCEPT DE DILEMME MORAL INSOLUBLE

Soldat, tu as laissé passer l'ennemi. De deux choses l'une : ou bien tu as quitté ton poste, ou bien tu as délibérément livré le passage. Si tu as quitté ton poste, tu mérites la mort. Si tu as livré le passage, tu mérites aussi la mort. Donc, dans tous les cas, tu mérites la mort.

1.1 LA RECHERCHE D'UNE DÉFINITION

Avant d'argumenter en faveur ou non de la thèse des dilemmes moraux insolubles, on conviendra qu'il importe de définir précisément la notion de dilemme moral insoluble. Or, cette tâche préparatoire à l'argumentation pose problème. C'est que, dans le débat sur les dilemmes moraux, les auteurs ne s'entendent malheureusement pas tous sur ce qu'est au juste un dilemme moral insoluble. Plusieurs conceptions s'affrontent sur cette notion. Il y a notamment divergence quant à savoir quels cas concrets de conflit présentent une insolubilité.

Néanmoins, tout espoir n'est pas perdu quant à la possibilité de mener une argumentation la plus décisive possible sur le sujet. Ce qu'il reste à faire, dans ces conditions, c'est constituer une définition de base qui ne ferme pas la voie aux différentes interprétations ni aux différents problèmes que soulève le concept de dilemme moral insoluble. Cette façon de procéder n'est pas tout à fait nouvelle. On trouve, chez les auteurs soucieux des questions de définition⁷¹, des procédés similaires, la plupart consistant à faire un examen critique d'une ou de plusieurs définitions principales pour en dégager une définition plus adéquate, ou encore à examiner les exemples qui passent pour des situations dilemmatiques insolubles et en tirer une définition appropriée. Ma démarche a ceci de particulier qu'elle me semble plus synthétique et qu'elle combine deux approches d'une manière dont, à ma connaissance, il

⁷¹ Voir par exemple : SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 3-30 ; STATMAN 1995, p. 5-28 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1996, p. 48-54.

n'est pas d'équivalent dans la littérature sur le sujet. La première de ces approches consiste à partir de la définition du terme *dilemme* au sens logique. J'y analyserai la structure d'un dilemme au sens logique afin de montrer, par la suite, que tout dilemme moral insoluble, bien que de structure différente, peut être redécrit dans les termes d'un dilemme au sens logique⁷². Cela aura pour effet de mettre davantage en lumière ce que font ressortir les usages courants du terme « dilemme moral », que j'analyserai de près. Quant à la seconde approche, c'est celle consistant à constituer une définition du concept de dilemme moral insoluble, qui soit ouverte aux aspects controversés dont débattent les pro-dilemmes et leurs adversaires. Pour ce faire, il s'agira d'examiner les différentes définitions qu'on a proposées et d'en relever les avantages et les inconvénients. C'est au sein de cette approche que je serai amené à prendre en compte et à défendre la distinction de David Ross entre devoirs *prima facie* et devoirs *ultima facie* (ou effectifs).

Combinées ensemble, ces deux approches méthodologiques permettront de renforcer le bien-fondé de la définition retenue, tout en garantissant le plus possible la neutralité de l'entreprise. Le principal écueil à éviter sera le piège de l'enfermement théorique ; cela consiste à éviter de formuler une notion de dilemme moral insoluble dans le cadre strict d'une théorie normative qui, elle-même, peut poser problème.

Au sein de cette tâche de caractérisation aux horizons élargis, j'effectuerai un travail de clarification de certains termes utilisés dans la définition pour déterminer s'il en est d'ambigus. Plus particulièrement, il s'agira de voir si les significations plus ou moins vagues qu'on ne manque pas de rencontrer dans la terminologie éthique ne poseront pas trop de problèmes

⁷² On peut trouver chez Rosalind Hursthouse une approche invoquant le sens logique du terme dilemme, mais elle n'en tire aucun rapprochement avec la notion de dilemme moral (cf. HURSTHOUSE 1995, p. 617-618). J.P. Day emprunte également une voie semblable (cf. DAY 1992, p. 399-401) ; cependant son approche du sens non moral du terme *dilemme* n'est pas celle du sens logique habituel : elle utilise un sens plus large propre à certains logiciens. De plus, sa démarche insiste sur ce qui différencie les deux sens, alors que, pour ma part, j'insisterai plutôt sur ce qui les rapproche.

pour la définition et pour l'argumentation à venir. Après quoi, en conclusion de ce chapitre, je proposerai une version définitive de la définition de dilemme moral insoluble.

Avant de débiter par la première approche, je tiens à rappeler la manière dont j'ai défini, en introduction, la thèse des dilemmes moraux insolubles. Cette thèse consiste en l'insolubilité *de* dilemmes moraux. Elle révèle un choix terminologique en faveur du sens large et commun de l'expression « dilemme moral », qui réfère à deux sous-classes parmi les dilemmes moraux : celle des dilemmes dits solubles et celle des dilemmes dits insolubles.

1.2 DILEMME AU SENS LOGIQUE

Au sens logique, la notion de dilemme correspond à une sorte d'alternative où les deux termes aboutissent à la même conclusion, de sorte que celle-ci s'impose avec force⁷³. Un exemple de cela est donné dans la citation en exergue de ce chapitre : quoi qu'ait fait le soldat ayant laissé passer l'ennemi, il mérite la mort. Un autre exemple est celui, bien connu, qu'on attribue à Aristote :

Ou il faut philosopher, ou il ne faut pas philosopher. S'il faut philosopher, alors il faut philosopher. S'il ne faut pas philosopher, alors, pour montrer qu'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher. Donc, de toute manière, il faut philosopher⁷⁴.

Un exemple plus dramatique est la situation dilemmatique dans laquelle se trouve le personnage de Rodrigue dans le *Cid* de Corneille : tuer par devoir

⁷³ Voir : RENOUVIER 1854, p. 197-198 ; DOPP 1965, p. 53 ; TRICOT 1966, p. 239 ; NADEAU 1999, p. 165-166 ; BLAY 2006, p. 219.

⁷⁴ Aristote, *Protreptique*, fr. 51 (éd. Rose 1866 / 1967). Je remercie mon collègue Germain Derome, professeur de philosophie et de grec ancien, pour ses précisions concernant cette référence. Voir aussi GOURINAT 2000, p. 247. Ce dilemme est similaire à celui connu sous le nom de dilemme de Renouvier : ou la philosophie peut conduire au vrai, ou elle ne le peut pas ; si elle peut conduire au vrai, on doit l'étudier ; si elle ne peut, on doit l'étudier encore ; donc on doit étudier la philosophie (cf. RENOUVIER 1854, p. 197-198 ; voir aussi TRICOT 1966, p. 239).

le père de la femme qu'il aime, Chimène, ou ne pas le tuer et perdre alors son honneur. Quoi que fasse Rodrigue, il perdra l'amour de sa bien-aimée.

La forme logique de ce type de dilemme se présente de la manière suivante :

1. P ou Q
2. $P \supset R$
3. $Q \supset R$
4. R

Ce qu'il est important de retenir dans cette notion logique de dilemme, c'est l'issue inéluctable ou fatale à laquelle aboutit le raisonnement auquel donne lieu le dilemme. C'est cet aspect qui donne tout son sens à l'expression « être enfermé dans un dilemme », notamment quand l'issue est problématique pour l'agent ou qu'il lui est réfractaire. Cela traduit une sorte d'impasse dans laquelle se trouve l'agent. Cette caractéristique n'est pas sans lien avec la notion morale de dilemme insoluble, bien que la forme logique d'un dilemme moral insoluble soit habituellement présentée d'une manière différente. Je ferai le rapprochement plus loin.

Toutefois, cette caractéristique n'est pas à confondre avec celle du syllogisme disjonctif⁷⁵, qu'on assimile souvent à un dilemme au sens logique⁷⁶. Dans un syllogisme disjonctif, l'un des deux termes est écarté au profit de l'autre, de sorte que la vérité de ce dernier se trouve établie. Par exemple : de deux choses l'une, ou bien il fait jour, ou bien il fait nuit ; or, il fait jour ; donc il ne fait pas nuit.

Autre aspect à signaler dans le cas du dilemme au sens logique (non entendu au sens de syllogisme disjonctif) est le moyen d'éviter l'issue à laquelle il conduit inévitablement. Cela consiste à invalider l'une des

⁷⁵ TRICOT 1966, p. 234.

⁷⁶ Voir certains dictionnaires comme *Le Nouveau Petit Robert*, à l'entrée *dilemme*.

prémises, notamment la première, qu'on peut considérer comme le cœur du dilemme. Prenons pour exemple le célèbre dilemme du calife Omar⁷⁷. Après avoir conquis la ville d'Alexandrie, en 641, Amr ben al'Ass demanda à son maître ce qu'il convenait de faire de la fameuse bibliothèque de cette ville. Le calife Omar lui répondit : « Si ces livres sont conformes au Coran, ils sont inutiles ; s'ils ne le sont pas, ils sont également inutiles. Il faut donc les brûler. » Il s'agit en fait d'un faux dilemme, puisque le raisonnement repose sur une prémisse disjonctive invalide : la proposition « ou bien les livres de la bibliothèque sont conformes au Coran, ou bien ils ne le sont pas » ne couvre pas toutes les possibilités⁷⁸. En effet, les propos que contiennent les livres de la bibliothèque d'Alexandrie peuvent être logiquement indépendants des propos que tient le Coran. Par exemple, « Par deux points passe une et une seule droite » est une proposition logiquement indépendante de « Il n'y a de Dieu qu'Allah ».

1.3 DILEMME AU SENS MORAL

Dans leur recherche d'une définition de dilemme moral insoluble, la grande majorité des auteurs s'appuient sur les trois sous-prémises qui apparaissent dans la triade de Williams et qui réfèrent à la thèse des dilemmes moraux insolubles :

1. i) $O(A)$
- ii) $O(B)$
- iii) $\neg \Diamond(A \ \& \ B)$
- etc⁷⁹.

Aussi, vais-je également partir de ces trois sous-prémises — que j'appellerai plutôt « prémisses », maintenant que nous les considérons pour elles-mêmes, à l'intérieur de la thèse des dilemmes moraux insolubles.

⁷⁷ Il s'agit d'une anecdote qu'on considère aujourd'hui comme une légende d'invention byzantine.

⁷⁸ J. P. Day discute de cet exemple : DAY 1992, p. 400.

⁷⁹ Pour l'argument complet, voir supra p. 18.

Ces trois prémisses forment la définition standard d'un dilemme moral insoluble, laquelle est adoptée ou analysée par plusieurs auteurs⁸⁰. Habituellement, on la formule en mots. Par exemple :

If an agent is faced with a moral dilemma, he has an obligation to do A and an obligation to do B, but can't do both⁸¹.

Bien que simple, cette définition est au fond incomplète⁸². C'est que les trois prémisses ne suffisent pas à caractériser précisément un dilemme moral insoluble, comme le font remarquer certains auteurs. On peut voir cela si on revient à la triade de Williams. Qu'on lui ajoute ou non une prémisse indiquant que l'une des obligations a priorité sur l'autre, l'argument mène à la même conclusion contradictoire. Cela vient du fait que, si on admet la validité du principe d'agglomération, celui-ci s'applique aux obligations, quelle que soit leur priorité relative. En effet, qu'une obligation de faire *A* prime sur celle de faire *B* n'empêche pas nécessairement l'obligation de faire à la fois *A* et *B*. Autrement dit, rien dans les trois prémisses n'interdit que l'une des obligations ait priorité sur l'autre. Cela pourrait être sous-entendu ou implicite, de sorte que la combinaison des trois prémisses se rapporte plus généralement à la formalisation de tout conflit moral. Or, un conflit moral soluble, comme celui du bon samaritain qui se voit contraint de laisser tomber son rendez-vous pour porter secours, ne devrait pas donner lieu à une incohérence logique dans l'application des deux principes déontiques.

Et même indépendamment de la triade de Williams (et donc du principe d'agglomération), il y a lieu de faire une distinction entre conflit moral et

⁸⁰ Par exemple : MCCONNELL 1976, p. 409 ; HARE 1981, p. 26 ; CONEE 1982, p. 87 ; ODEGARD 1987, p. 75-78 ; STOCKER 1987, p. 105 (sous la forme d'un conflit de valeurs) ; GOLDMAN 1988, p. 140 ; SINNOT-ARMSTRONG 1988, p. 5 ; VALLENTYNE 1989, p. 301 ; LEBUS 1990, p. 110-111 ; PASKE 1990, p. 315 ; BRINK 1994, p. 215-216 ; MCCONNELL 1996, p. 36 ; ZIMMERMAN 1996, p. 207 ; MOTHERSILL 1996, p. 66 ; DE HAAN 2001, p. 269.

⁸¹ BRINK 1994, p. 215-216.

⁸² Il s'agit en fait de la définition qu'utilise la logique déontique, dont les limites sont celles de la formalisation.

dilemme moral⁸³, dans la mesure où les obligations varient en force ou en importance. Le critère de distinction qui nous vient naturellement à l'esprit et qui est souvent utilisé est celui reposant sur le rapport de force qui s'établit entre les obligations conflictuelles. Sous cet angle, un dilemme moral insoluble est un cas particulier de conflit moral, où aucune des obligations conflictuelles ne prime sur l'autre⁸⁴. Autrement dit, il s'agit d'une caractérisation en termes d'absence de primauté entre les options, celles-ci étant soit symétriques, soit incommensurables. Or, on trouve, chez plusieurs auteurs, d'autres façons de caractériser les dilemmes insolubles, sans référer nécessairement à la non-primauté des options : elles consistent notamment à recourir à la notion de mal agir (« *wrongdoing* ») ou à celle de manquement à une obligation. Voyons quelques-unes des définitions proposées par ces auteurs, pro-dilemmes ou non :

1. In a moral dilemma the agent acts wrongly whatever she does⁸⁵.
2. A moral dilemma arises when an agent is in a choice situation in which he/she cannot satisfy the dictates of morality⁸⁶.
3. A dilemma exists only when a person (though no fault of his own) is faced with a morally tragic situation in which whatever he does will be wrong⁸⁷.
4. [In a moral dilemma] whichever way the agent acts, he will have failed to do something that is required of him⁸⁸.
5. [...] the correct definition of moral dilemmas captures that moral dilemmas are truly dilemmatic. In other words, it expresses that in a moral dilemma the agent cannot avoid doing something *wrong*⁸⁹.

⁸³ On présuppose ici qu'on exclut les conflits impliquant plus de deux obligations, sans quoi, on pourrait penser qu'un dilemme moral est un cas particulier de conflit moral à deux obligations.

⁸⁴ Pour cette caractérisation, voir : MCCONNELL 1978, p. 271, 282; DONAGAN 1984, p. 307-308 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 16-17, 29 ; LEBUS 1990, p. 112 ; MCCONNELL 1996, p. 36 ; BALZTLY 2000, p. 246 ; WILLISTON 2006, p. 564.

⁸⁵ OHLSSON 1993, p. 405.

⁸⁶ VALLENTYNE 1989, p. 301.

⁸⁷ SLOTE 1985, p. 161.

⁸⁸ BLACKBURN 1996, p. 134.

⁸⁹ DE HAAN 2001, p. 277.

6. [A] moral dilemma is any situation in which the agent cannot avoid violating a non-overridden moral requirement⁹⁰.

7. [In a moral dilemma] no matter what [the agent] does, she will do something wrong (or fail to do something that she ought to do)⁹¹.

8. The strongest cases of conflict are genuine dilemmas, where there is decisive support for two or more incompatible course of action or inaction [...] since either choice will mean acting against some reasons without being able to claim that they are *outweighed*⁹².

Les définitions 1, 3, 5 et 7 sont celles qui font intervenir la notion de mal agir. Elles font valoir que, à l'issue d'un dilemme moral, l'agent agira mal quoi qu'il fasse⁹³. Quant aux définitions 2, 4, et 6, mais aussi 7, elles invoquent des exigences ou des dictats que l'agent transgresse quoi qu'il fasse. Cela revient plus simplement à dire que, dans un dilemme moral insoluble, l'agent manquera à son devoir quoi qu'il fasse. Il s'agit d'une formulation qui s'apparente beaucoup à celles qu'on retrouve dans les définitions impaires. Quant à la dernière définition, la 8, elle fait appel à la notion de raison (prise au sens de motif justifiant une conduite). J'y reviendrai plus loin.

Examinons d'abord attentivement les sept premières caractérisations, notamment du point de vue de leur similitude. La notion de mal agir et la notion de manquement au devoir sont apparentées. En général, quand on dit que l'agent manque à son devoir, on veut aussi dire qu'il agit mal. Autrement dit, les définitions 1 à 7 diraient la même chose sous des formulations différentes. Cependant, la référence à la notion de mal agir peut porter à confusion. C'est que mal agir ne signifie pas nécessairement que l'agent fait subir un mal ou un tort à autrui, notamment dans le sens où sa victime se rend compte du mal ou du tort qu'il lui fait. Par exemple, Jules agit mal en s'abstenant de rendre un livre qu'il a emprunté à Catherine, même s'il sait

⁹⁰ SINNOTT-ARMSTRONG 1996, p. 50.

⁹¹ MCCONNELL 2006, p. 2.

⁹² NAGEL 1979, p. 128-129.

⁹³ Pour d'autres définitions similaires : GOWANS 1994, p. 47 ; HILL 1996, p. 175 ; ZIMMERMAN 1996, p. 208, 209-210 ; HURSTHOUSE 1999, p. 44.

qu'elle a oublié le prêt qu'elle lui a fait. Nul doute qu'il manque alors à son devoir, quand bien même Catherine ne se rendrait jamais compte du tort qui lui est fait. On observera, en revanche, qu'une caractérisation selon le manquement au devoir ne comporte pas cette possibilité de glissement de sens : il est clair que manquer à son devoir n'est pas nécessairement lié à un mal ou un tort subi par une victime. Mais si on tient à caractériser l'action de Jules à l'aide de la notion de mal agir, une formulation impersonnelle comme « il est mal d'agir ainsi » éviterait aussi la confusion. De plus, la référence à une victime n'est pas nécessaire pour manquer à son devoir ou pour dire qu'il est mal de poser (ou d'avoir posé) telle action. Par exemple, il est mal pour Harold de ne pas respecter les dernières volontés de sa vieille amie Maude si elles sont légitimes et peu coûteuses pour lui ou pour la société, et ce même si Maude n'a laissé derrière elle aucun parent ni autre ami. En d'autres termes, manquer à son devoir peut consister seulement à transgresser une valeur ou un principe moral sans lien avec un tort subi.

Dans le cas des dilemmes insolubles, cette double caractérisation revient à une question d'*inévitabilité* du mal agir ou du manquement au devoir. Cette question est habituellement liée aux résidus moraux⁹⁴. Le regret, le remords ou le sentiment de culpabilité constituerait l'issue inévitable au dilemme moral. Même si l'agent se trouve, de manière inévitable, à avoir mal agi ou à avoir manqué à son devoir, il a des raisons d'éprouver ce genre de sentiment. Ses dispositions à la moralité font en sorte qu'il ne peut rester indifférent. Par exemple, par l'un ou l'autre de ces sentiments, il montre qu'il prend au sérieux ses obligations ou encore l'impact qu'ont ses actions sur autrui.

C'est ici que je peux faire un rapprochement avec les dilemmes au sens logique. Je rappelle la forme qu'ils prennent :

⁹⁴ WILLIAMS 1965 ; TRIGG 1971, p. 48-52 ; VAN FRAASSEN 1973, p. 13-14 ; MARCUS 1980, p. 121, 130-132.

1. P ou Q
2. $P \supset R$
3. $Q \supset R$
4. R

Pour faire ce rapprochement, il faut d'abord que le dilemme moral insoluble donne lieu à une alternative semblable à celle de la prémisse 1 ci-dessus. Or, une alternative pouvant convenir ici est la suivante : soit l'agent fait A , soit il fait B . On peut la faire dériver des trois prémisses de la thèse des dilemmes moraux insolubles, puisque l'agent ne peut que faire A ou B séparément et que la restriction des options disponibles résulte des deux obligations. De plus, il est exclu que l'agent ne fasse ni A ni B , puisqu'on présuppose ici qu'il prend au sérieux son rôle d'agent moral. Ses dispositions à la moralité l'empêchent de passer son chemin, c'est-à-dire de se détourner de la situation.

Ainsi les contenus des variables propositionnelles P et Q pourront être les suivants :

$P = \text{« } X \text{ fait } A \text{ »}$

$Q = \text{« } X \text{ fait } B \text{ »}$

Pour compléter le rapprochement, il reste à attribuer un contenu à R . Pour cela, on peut proposer l'un ou l'autre des contenus suivants :

$$R = \begin{cases} \text{« } X \text{ manque à un devoir »} \\ \text{« } X \text{ agit mal »} \end{cases}$$

En effet, on peut considérer que les prémisses 2 et 3 forment chacune la conclusion à la déduction que l'on peut faire lors de l'évaluation morale de chacune des actions A et B . Par exemple, il est aisé de démontrer que le jugement « Si X fait A , alors X agit mal » est le conséquent de la déduction

que l'on peut faire à partir des trois prémisses suivantes : « Si X fait A , alors X éprouve un résidu moral », « L'expérience du résidu moral chez X est appropriée », « Un résidu moral n'est approprié que si X agit mal »⁹⁵.

Traduit sous forme logique, le dilemme moral correspondant à cet exemple se présente ainsi :

1. P ou Q	}	Soit X fait A , soit X fait B .
2. $P \supset R$		Si X fait A , alors X agit mal.
3. $Q \supset R$		Si X fait B , alors X agit mal.
4. R		Donc X agit mal (quoi qu'il fasse).

Bien que, dans sa forme logique, la conclusion du dilemme revient à répéter tel quel le conséquent des prémisses 2 et 3, il est possible, dans la traduction en langage naturel, de lui apporter une nuance en lui ajoutant la proposition relative « quoi qu'il fasse » sans que cela ne constitue une entorse aux règles logiques. En effet, la conclusion ainsi augmentée reste contenue dans les prémisses, puisque l'ajout se déduit implicitement des prémisses considérées dans leur ensemble. Il est important d'apporter cette nuance en conclusion, car c'est ce qui traduit l'impasse si caractéristique de ce genre de situation.

Ainsi, vu sous l'angle du dilemme au sens logique, l'agent dans un dilemme moral insoluble se trouve donc enfermé dans un dilemme pareil à celui du soldat ayant laissé passer l'ennemi et à celui du personnage de Rodrigue dans le *Cid*, lesquels constituent des exemples non moraux de dilemme. L'absence de primauté dans les options n'est pas nécessaire pour mener à une situation dilemmatique insoluble. Dans le cas du soldat, l'acte de livrer délibérément le passage à l'ennemi est sans doute plus condamnable que celui d'avoir abandonné son poste (pour avoir satisfait, par exemple, un

⁹⁵ Cette inférence correspond à la déduction valide suivante : $((P \supset S) \& (S \supset T) \& (T \supset R)) \vdash (P \supset R)$.

besoin naturel), mais les deux actions méritent la mort (selon les lois militaires que sous-entend ce cas).

Mais ce rapprochement entre la structure du dilemme au sens moral et la structure du dilemme au sens logique peut être obtenu plus rapidement si le dilemme au sens logique est réduit à sa forme concise, qui n'est autre que la version augmentée de la conclusion et qui traduit l'issue inéluctable auquel il conduit, comme dans : « Quoi que fasse Rodrigue, il perd Chimène, sa bien-aimée. » Ainsi, un dilemme moral insoluble peut prendre la forme suivante, qui rappelle les définitions 1 à 7 précédentes :

« Quelle que soit l'action que X posera, X agira mal. »

Ou encore :

« Quelle que soit l'action que X posera, X manquera à son devoir. »

Autrement dit, les définitions 1 à 7 correspondent à la forme concise d'un dilemme au sens logique.

Comme en principe, en moral, on considère que la notion de mal agir est antérieure à celle de manquement au devoir, dans la mesure où tout manquement à un devoir est interprété comme un mal agir, on pourrait alors ramener la deuxième caractérisation en termes seulement de mal agir inévitable, de sorte qu'on pourrait réduire les définitions 1 à 7 à la formulation suivante :

« Quelle que soit l'action que X posera, X agira mal. »

Pour les mêmes raisons d'économie conceptuelle, il reste maintenant à se demander si on ne pourrait pas ramener la première caractérisation (celle en termes d'absence de primauté entre les options) dans les termes de cette seconde caractérisation. Après tout, si aucune des obligations ne prime sur l'autre, l'agent se trouvera inévitablement à manquer à son devoir et donc à

mal agir. On pourrait ainsi s'en tenir, dans la définition de dilemme moral insoluble, à la seule caractérisation en termes de mal agir inévitable. Or, je vais faire valoir que ce n'est pas possible si on veut tenir compte, chez les pro-dilemmes, de tous les points de vue et de leurs conséquences.

En remarques préliminaires, il faut savoir qu'il y a un désaccord entre certains pro-dilemmes sur la question de l'insolubilité des dilemmes où aucune des options ne prime sur l'autre. D'après Christopher Gowans, la grande majorité des dilemmes de ce genre ne posent pas de problème : ils sont solubles (sans résidu moral)⁹⁶. La solution consiste, pour l'agent, à devoir faire l'une *ou* l'autre des deux actions impliquées par les options. Par exemple, dans le cas du dilemme du sauveteur, on peut soutenir que la seule obligation qui incombe au sauveteur est de sauver de la noyade l'une ou l'autre des personnes. Autrement dit, Gowans reconnaît que l'obligation disjonctive, c'est-à-dire l'obligation de faire *A* ou *B*, est la solution à ce genre de dilemme. Il s'agit de la solution que je défendrai au dernier chapitre (où, à la différence de Gowans et d'autres auteurs, j'étends cette solution à toutes les formes de dilemme insoluble qu'ont à l'esprit les pro-dilemmes). Or, pour Gowans, cette solution ne convient à aucun des dilemmes qui se caractérisent par un mal agir inévitable, et ceux-ci incluent certains cas de dilemme caractérisé par l'absence de primauté entre les options.

Par contre, pour Ruth Marcus, *tous* les cas de dilemme où aucune des options ne prime sur l'autre sont insolubles, en plus de ceux où la primauté d'une option sur l'autre ne va pas sans résidu moral⁹⁷. À ses yeux, il n'y a aucune base morale sur laquelle faire reposer son choix dans les premiers cas, étant donné que, comme les deux options s'imposent également, elles sont moralement indiscernables. C'est une situation d'indécidabilité morale. Cependant, précisons que cela ne signifie pas, pour Marcus, que la morale est

⁹⁶ GOWANS 1994, p. 89 ; GOWANS 1996, p. 206-207.

⁹⁷ MARCUS 1980, p. 121, 125.

impuissante à prescrire quoi que ce soit ou qu'elle est incohérente. Selon elle, l'existence de dilemmes moraux insolubles joue un rôle de prévention :

It motivates us to arrange our lives and institutions with a view to avoiding such conflicts. It is the underpinning for a second-order regulative principle : that as rational agents with some control of our lives and institutions, we ought to conduct our lives and arrange our institutions so as to minimize predicaments of moral conflict⁹⁸.

En d'autres mots, la seule chose à faire, face à l'existence de conflits insolubles, est de nous protéger le mieux possible contre eux en agissant sur nos actions individuelles et sur les structures sociales dans lesquelles nous évoluons, et non de réviser le système de nos principes moraux ou de déclarer la faillite de la moralité. C'est que, pour Marcus, la cohérence des principes moraux n'implique pas que les dilemmes moraux sont solubles (sans résidu moral). Autrement dit, l'insolubilité de dilemmes moraux ne signifie pas une incohérence au sein d'un système moral.

Cela dit, sachant que, aux yeux de Gowans et de Marcus, il y a d'une part insolubilité soit de certains, soit de tous les dilemmes caractérisés en termes d'absence de primauté entre les options, et d'autre part insolubilité de tous les dilemmes définis en termes de mal agir inévitable, ne pourrait-on pas quand même s'en tenir à cette deuxième caractérisation (celle en termes de mal agir) ? Cette deuxième caractérisation ne définit-elle pas, après un tout, une classe de dilemmes renfermant certains des dilemmes de la première caractérisation ? Je vais faire valoir que ce n'est pas nécessairement le cas. Car cela dépend de la manière dont on définit le mal agir.

Souvent, on définit le mal agir de la manière suivante :

Principe du mal agir 1

Il est mal de ne pas faire ce qui n'est pas permis (ou ce qui est interdit).

⁹⁸ *Ibid.*, p. 121.

Comme ce qui n'est pas permis est dicté par plusieurs principes moraux, suivre ce principe général revient à se conformer à ces principes (ou interdictions). Le problème que cette définition pose, c'est que les principes peuvent entrer en conflit, comme on le sait. D'où il y aurait inévitabilité du mal agir dans certains cas de conflit. Si le monde était tel que les actions à poser se présentent uniquement de manière séquentielle (l'une après l'autre), la question des dilemmes moraux ne se poserait pas et le principe du mal agir ci-dessus pourrait toujours être respecté par les agents bien intentionnés et soucieux de leurs devoirs. Or, comme on le sait, le monde ne se prête pas à cet ordre, quoiqu'il s'en rapproche, vu que les situations dilemmatiques ne sont pas monnaie courante dans la vie ordinaire.

Une façon de sortir de l'impasse à laquelle conduit ce principe de mal agir est de considérer les principes moraux comme n'étant pas absolus. Par exemple, prenons le cas du principe interdisant le mensonge. Il peut arriver des situations où mentir peut mener à sauver une vie, comme dans le cas où le mensonge a pour but de protéger une personne poursuivie par des malfaiteurs qui en veulent à sa vie. À l'exception de Kant, on admet que dans cette situation il n'est pas mal de mentir s'il n'y a pas d'autres moyens de sauver la personne en danger de mort. Comme le principe interdisant le mensonge ne vaut pas absolument et que, dans ce contexte, la vie d'une personne est menacée à moins qu'on mente, on peut écarter ce principe.

Mais il y a une autre façon de sortir de l'impasse à laquelle conduit le principe de mal agir défini ci-dessus. Il s'agit de recourir à une autre définition de ce principe :

Principe du mal agir 2

Il est mal de ne pas faire ce qu'on doit faire, à moins qu'il existe une bonne justification de ne pas le faire⁹⁹.

⁹⁹ DRIVER 2007, p. 6. Bien que cette auteure ne formule pas explicitement un tel principe, elle

À l'aide de ce principe, on peut également rendre compte du cas où mentir permet de sauver une vie. En effet, sauver une vie constitue une bonne justification à ce mensonge si celui-ci n'a pas de conséquences plus graves...

Mais ce principe a la particularité, par la généralité de la condition qu'il renferme, d'offrir un angle d'attaque contre le système même de la moralité dans lequel il s'inscrit. En effet, quels que soient les principes indiquant ce qu'on doit faire et quelles que soient les justifications permettant de lever certains de ces principes dans certaines situations, il est possible de retourner cela contre la moralité elle-même de la manière suivante : s'il s'avère que, dans le cas d'un dilemme moral où il y a absence de primauté entre les obligations, l'impasse est due à une faille inhérente à la moralité, on peut considérer cela comme une bonne justification (c'est même une méta-justification !) de ne pas faire l'une ou l'autre des deux actions impliquées dans le dilemme. D'où, d'après ce principe du mal agir¹⁰⁰, il n'est pas mal de manquer à son devoir si cela s'explique par une faille structurelle de la moralité.

Cet argument revient à prendre au mot certains pro-dilemmes pour qui l'insolubilité de dilemmes moraux indique l'incohérence ou la présence d'une faille dans une conception morale. Autrement dit, une caractérisation en termes d'absence de primauté entre les options offre la possibilité de ne pas s'engager sur la question du mal agir inévitable.

En résumé, on peut dire que cette caractérisation ne contient pas nécessairement une référence au mal agir inévitable, laquelle est centrale à la deuxième caractérisation, alors que, de son côté, cette dernière n'exclut pas

le suggère à travers un exemple sur le mensonge.

¹⁰⁰ Il faut savoir qu'un énoncé de la forme « *P* à moins que *Q* » correspond à une disjonction exclusive (et non inclusive) entre *P* et *Q*, de sorte que lorsque *Q* est vrai, *P* est faux, ce qui ne serait pas nécessairement le cas si l'énoncé correspondait à une disjonction inclusive. Toutefois, faisons remarquer qu'en logique formelle il arrive qu'on traduise un tel énoncé par une disjonction inclusive, mais cela sous-entend que l'aspect exclusif qu'il comporte relève de la connaissance du monde et non de la sémantique logique.

les cas impliquant une absence de primauté entre les obligations, cas qui sont centraux à la première caractérisation mais qui ne représentent qu'une fraction des cas tombant sous la seconde.

Face à ce constat, deux options commencent à prendre forme : 1) retenir les deux caractérisations et examiner si d'autres caractérisations apportent quelque chose de plus ou, au contraire, n'ajoutent rien à la définition de dilemme moral insoluble ; 2) abandonner les deux caractérisations et en rechercher une plus synthétique.

Jusqu'à présent, l'examen fait des définitions 1 à 7 précédemment citées ne permet pas, pour le moment, d'opter pour l'une ou l'autre de ces options. Mais comme ces deux options ont en commun de recommander l'examen d'autres caractérisations, je vais donc poursuivre en ce sens, d'autant plus que, parmi les définitions déjà citées, il en reste une qui n'a pas encore été examinée, la 8, que je rappelle ici :

8. The strongest cases of conflict are genuine dilemmas, where there is decisive support for two or more incompatible course of action or inaction [...] since either choice will mean acting against some reasons without being able to claim that they are *outweighed*¹⁰¹.

Comme je l'indiquais précédemment, cette définition invoque la notion de raison (prise au sens de motif justifiant une conduite). Elle rejoint en cela la définition 6, qui est de Sinnott-Armstrong, pour qui la notion d'exigence morale (celle invoquée dans sa définition) se définit en termes de raisons qui imposent avec force un devoir à l'agent¹⁰². Examinons cette question des raisons dans la perspective de Sinnott-Armstrong, car il a explicité sa pensée à ce sujet. Voici la définition qu'il donne de l'exigence morale :

¹⁰¹ NAGEL 1979, p. 128-129.

¹⁰² SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 8-12.

A moral reason to adopt an alternative is a moral requirement if and only if it would be morally wrong not to adopt that alternative if there were no moral justification for not adopting it¹⁰³.

Ce qui l'a amené à recourir à la notion de raison morale plutôt qu'à la notion courante de devoir est le caractère ambigu ou vague qu'il attribue au terme moral « devoir ». Sa motivation part de la considération suivante :

Whether « ought » is ambiguous or only unspecific, both sides agree that « ought » always indicates some kind of reason [...] ¹⁰⁴

Sur cette base, il en vient à envisager cette position à propos de la définition de dilemme moral (insoluble) :

Consequently, to say in the definition of moral dilemmas that an agent ought to adopt each of two alternatives implies at least that there is a moral reason for that agent to adopt each alternative ¹⁰⁵.

Cependant, par la suite, certaines considérations l'amènent à voir qu'un dilemme moral insoluble ne peut être défini en termes de conflit de raisons morales, car ce ne sont pas tous les conflits de raisons morales qui sont des dilemmes moraux¹⁰⁶. En effet, étant donné que les raisons morales peuvent être de nature surrogatoire ou idéale, elles peuvent entrer en conflit entre elles, ou avec des raisons morales d'autres natures. Par exemple, s'il est louable de faire un don de charité, cela peut constituer une raison de faire un don de charité en plusieurs occasions ou à plusieurs organismes ; d'où il est possible que des raisons de ce type entrent en conflit quand on n'a pas les moyens financiers de faire plusieurs dons. Bien que Sinnott-Armstrong n'exclue pas que de tels conflits de raisons surrogatoires soient des dilemmes moraux insolubles, il fait remarquer que ce n'est pas ce genre de cas qu'ont à l'esprit les pro-dilemmes ; il fait aussi observer que certains de leurs adversaires admettent même des dilemmes de cette nature. Quant aux cas mettant en conflit une raison surrogatoire avec une raison invoquant un

¹⁰³ *Ibid*, p. 12.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 7.

¹⁰⁵ *Ibid*.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 11 ; 1985, p. 322.

principe moral, rien n'assure que les adversaires des pro-dilemmes les excluent tous des dilemmes moraux insolubles. Ce sont ces considérations qui amènent finalement Sinnott-Armstrong à restreindre les raisons morales à l'œuvre dans un dilemme insoluble à des raisons qui imposent avec force un devoir à l'agent, c'est-à-dire à des exigences morales.

Par conséquent, ces remarques pertinentes de Sinnott-Armstrong incitent à rejeter la notion de raison pour la définition de dilemme moral insoluble. Je vais en ajouter une qui sera déterminante pour ce rejet.

On interprète habituellement chacune des obligations au sein d'un dilemme moral insoluble comme étant la conclusion d'une délibération portant sur des raisons. D'où, si on se limite à invoquer des raisons conflictuelles pour caractériser un dilemme insoluble, il semble manquer un pas décisif pour rendre compte pleinement de la nature d'un dilemme moral insoluble. C'est que les raisons ne sont pas aussi fortement liées à une action que l'est l'obligation. Une collection de raisons, comme une collection de faits, ne suffit pas à une prise de décision concernant une action à poser. Pour cela, il faut s'appuyer sur un jugement final que l'on tire de ces raisons au moyen de certaines règles d'inférence plus ou moins explicites. Et une obligation n'est pas autre chose que cela : un verdict à la suite d'une délibération, c'est-à-dire l'aboutissement d'une réflexion où ont été soupesées les raisons en jeu¹⁰⁷. En rester à des raisons, et même à un brassage de raisons, ne donne que l'image d'un état délibératif. Décrire un dilemme seulement en termes de raisons

¹⁰⁷ Je tiens à préciser ici qu'une telle conception de l'obligation ne se trouve pas nécessairement engagée envers une conception déductiviste du raisonnement moral. Elle est compatible, par exemple, avec une conception non monotone du raisonnement moral, où la conclusion à laquelle le raisonnement moral aboutit est rationnellement susceptible de changer à la suite de l'expansion de l'ensemble des prémisses. Ainsi, dans un contexte non monotone, la conclusion qu'on tire à partir d'un ensemble S de prémisses peut ne plus être raisonnablement soutenue à partir d'un ensemble S' plus grand de prémisses, incluant S. Alors que dans un raisonnement déductif on ne peut raisonnablement retirer la conclusion que si on retire une des prémisses, dans un raisonnement non monotone, il peut être raisonnable de retirer la conclusion sans retirer aucune des prémisses ayant abouti à cette conclusion. (Ces considérations sont tirées d'une communication personnelle de Sarah Stroud, *Principles in Moral and Practical Reasoning*, Université McGill.) Voir aussi : HORTY 1994.

conflictuelles ne fait que lui donner la forme d'un remue-méninges (*brainstorming*). C'est au fond l'édulcorer. Or, c'est en tant que conclusions que deux obligations peuvent poser un véritable problème dilemmatique. Et cela vaut même lorsque l'une des obligations l'emporte sur l'autre, comme le précise Gowans :

Many proponents of the possibility of inescapable moral wrongdoing have claimed [that,] in moral conflicts in which one [option] clearly overrides the other, [...] on the one hand, the correct conclusion of moral deliberation is OA [O(A) selon la notation utilisée ici] and not OB, and yet on the other hand, not only will an agent who does B rather A do something morally wrong (in the sense of failing to fulfill the correct conclusion of deliberation), but an agent who does A rather B will also do something morally wrong (in same sense)¹⁰⁸.

De plus, c'est en tant que conclusion à un raisonnement moral que l'obligation fait obstacle aux effets pervers auxquels peut donner lieu la seule prise en considération des raisons d'agir. En effet, motiver ses actions sur la seule base des raisons d'agir ouvre la voie à des actions condamnables, comme le signale Douglas Odegard :

[The] shift to talking of reasons for choice adds one new consideration. Whereas obligations are not transferable through implication, reasons for choice are transferable. If you have an obligation to save your daughter's life and if you must sacrifice your son to do it, you do not on that account have an obligation to sacrifice your son. But if you have a reason to save your daughter's life in such circumstances, you thereby have a reason to sacrifice your son¹⁰⁹.

D'où il convient de rejeter la notion de raison dans la caractérisation des dilemmes moraux insolubles.

Il reste cependant à voir si la notion d'exigence morale, telle que l'entend Sinnott-Armstrong, est préférable à celle d'obligation (ou de devoir) pour la définition. Je vais soutenir qu'elle n'est pas indiquée pour deux raisons. Premièrement, je ferai remarquer que la notion d'exigence morale est plus proche de la notion d'obligation que de celle de raison morale. Une exigence concerne ce qui est imposé par certaines considérations. Certes, la conception

¹⁰⁸ GOWANS 1994, p. 89.

¹⁰⁹ ODEGARD 1987, p. 79.

de Sinnott-Armstrong abonde en ce sens puisqu'elle considère l'exigence morale comme une raison qui impose un devoir. Mais alors pourquoi ne pas parler d'obligation ? Cela fait partie de l'usage commun en matière de conflit moral. C'est ce que fait observer Peter Railton, un pro-dilemme :

Sinnott-Armstrong speaks of conflicting, non-overriden moral *requirement*, whereas most discussions of moral dilemma proceed in terms of moral *obligations*. I will follow the more common usage, in large measure because I seldom hear people characterize their moral situations in terms of *requirements*, although talk of *obligations* is fairly common. In particular, I seldom hear people characterize situations that strike them as dilemmatic in terms of competing requirements — perhaps in part because we tend to use 'morally required' only for an action-guiding conclusion of moral deliberation¹¹⁰.

Deuxième et dernière objection : suite à la remarque sur l'inconvénient d'utiliser la notion de raison dans la caractérisation des dilemmes moraux, il ressort que la notion d'obligation n'est pas aussi vague ou ambiguë que le croit Sinnott-Armstrong, si on a à l'esprit qu'elle consiste en une conclusion délibérative. La notion de conclusion est suffisamment claire et précise pour que soit réduit le risque de confusion.

Ce que cette discussion fait voir finalement, c'est que la notion d'obligation se trouve au cœur d'un dilemme moral insoluble, non seulement pour des raisons d'usage, mais aussi pour des raisons conceptuelles. S'il faut retenir les deux caractérisations examinées plutôt, il sera important de leur intégrer cet aspect. S'il faut les rejeter, c'est à la caractérisation plus synthétique qu'il faudra l'intégrer.

Maintenant que j'ai terminé d'examiner les huit définitions précédentes sans qu'on puisse en tirer une définition décisive, il faut se tourner du côté d'autres caractérisations dans la littérature sur le sujet. Or, la majorité d'entre elles présentent des ressemblances avec celles examinées ici ou s'y ramènent. Toutefois, il en est une qui s'en démarque et qui a fait l'objet de

¹¹⁰ RAILTON 1996, p. 164 n. 3.

plusieurs discussions : c'est celle de Williams¹¹¹. Sa caractérisation a ceci de particulier qu'elle évalue dans quelle mesure un conflit moral se compare à un conflit de désirs et à un conflit de croyances. Je vais ici résumer sa pensée à ce sujet.

Quand je découvre que deux de mes croyances entrent en conflit (en ce sens qu'il est impossible qu'elles soient toutes deux vraies), cette découverte tend à affaiblir au moins l'une d'elles. Lorsque je sais laquelle s'avère vraie, je suis contraint d'abandonner l'autre. En revanche, quand je découvre que deux de mes désirs entrent en conflit (en ce sens qu'il m'est impossible de les satisfaire tous deux), cette découverte ne tend pas nécessairement à affaiblir l'un d'eux. Chacun des deux désirs peut continuer à exercer autant d'influence sur moi qu'auparavant : je peux désirer les deux choses avec la même force. De plus, la satisfaction de l'un de ces désirs ne nécessite pas, de ma part, de laisser tomber l'autre. Aussi, cela peut faire en sorte que le désir non comblé laisse place au regret ou se transforme en regret, s'il n'y a aucun moyen de satisfaire ce désir par la suite. Or, selon Williams, la structure des conflits moraux (ou d'obligations) s'apparente davantage à la structure des conflits de désirs qu'à celle des conflits de croyances. En effet, quand je découvre que deux obligations qui m'incombent entrent en conflit, cette découverte ne tend pas à affaiblir l'une d'elles. Cela prend plutôt la forme d'un combat, comme pour le conflit de désirs. De plus, la décision de remplir l'une des obligations n'efface pas automatiquement l'autre obligation. Comme le dit Williams, la résolution du conflit ne conduit pas nécessairement à l'élimination de l'une des composantes du conflit : cette composante, qui n'a pas été suivie d'une action, peut alors se muer en regret¹¹².

¹¹¹ WILLIAMS 1965, p. 109-110. Pour les discussions, voir par exemple : GOLDMAN 1988, p. 141 ; DE WIJZE 1994, p. 28-29 ; GOWANS 1994, p. 94 et suiv., 141-142 ; WEBER 2000, p. 196 et suiv.

¹¹² WILLIAMS 1965, p. 117.

Cette approche des conflits d'obligations remet sur le tapis la question des résidus moraux. Dans l'esprit de Williams, cette question se trouve à l'avant-plan dans la caractérisation des dilemmes moraux insolubles. Il faut maintenant se demander si la définition de dilemme moral insoluble que je cherche à constituer doit faire ressortir cette idée.

Pour en juger, il faut d'abord avoir à l'esprit que la notion de résidu moral a à voir avec l'expérience morale ou le vécu moral des agents. Il s'agit d'une notion phénoménologique qui couvre une gamme de sentiments moraux. Bien que Williams l'assimile la plupart du temps à la notion de regret, d'autres pro-dilemmes la traduisent en termes plus forts. Par exemple, Marcus parle de sentiment de culpabilité¹¹³, tandis que Rosalind Hursthouse réfère à l'affliction (« sorrow »¹¹⁴) ; Dewi Phillips et Howard Mounce parlent plutôt de remords¹¹⁵, alors que Nehama Verbin invoque indifféremment les termes de regret, de remords et de sentiment de culpabilité¹¹⁶. Le problème que posent ces variantes d'interprétation est qu'elles ne sont pas exemptes de connotations potentiellement trompeuses. Notamment, certaines de ces notions semblent liées à la notion de blâme. Par exemple, si l'agent, à l'issue d'un dilemme, a des raisons de ressentir de la culpabilité ou du remords, n'est-il pas alors à blâmer ? Or, il n'est pas évident que la question du blâme se pose à l'issue d'un dilemme insoluble, car on peut considérer que l'agent n'est pas moralement blâmable¹¹⁷. C'est pourquoi, en l'absence d'une phénoménologie des résidus moraux parfaitement établie, Gowans, en tant que pro-dilemme, préfère se rabattre sur une sorte de sentiment qu'il juge moins controversée : « feeling I define as being 'morally distressed' or 'morally disturbed' (terms I

¹¹³ MARCUS 1980, p. 132-133.

¹¹⁴ HURSTHOUSE 1999, p. 75.

¹¹⁵ PHILLIPS / MOUNCE 1970, 99-103.

¹¹⁶ VERBIN 2005.

¹¹⁷ Bien qu'on parle ici de dilemme *simpliciter*, on peut considérer que la question du blâme ne se pose pas non plus dans le cas des dilemmes *secundum quid* lorsqu'il s'agit de juger l'une des actions que l'agent a été contraint de poser dans le cadre du dilemme, et non l'action délibérée qui l'a mené au dilemme.

will use interchangeably)¹¹⁸ ». Cette variante rejoint une caractérisation que Daniel Statman, un opposant à la thèse des dilemmes moraux insolubles, avance en plus de la caractérisation propre à la définition standard de dilemme moral¹¹⁹. Selon lui, un dilemme moral insoluble n'est pas seulement qu'un conflit d'obligations, en ce sens qu'il ne fait pas que référence aux obligations en conflit, sans égard à ce que vit l'agent moral en situation dilemmatique. Le dilemme moral insoluble fait aussi référence à l'effet que produit le conflit d'obligations sur l'agent : indécision, sentiment d'embarras ou d'impuissance, perplexité, réticence décisionnelle¹²⁰. Autrement dit, on devrait ne pas négliger le fait que le conflit qui se joue dans le dilemme pèse sur la conscience morale de l'agent et le déconcerte, même lorsqu'il y a primauté d'une des obligations sur l'autre¹²¹.

Carla Bagnoli, une pro-dilemme, abonde dans le même sens (*nota bene* : la traduction de cette citation suit en note de bas de page) :

Dirò che un dilemma è una sorta di *trappola deliberativa senza via d'uscita*. Gli agenti morali che esperiscono un dilemma morale sono smarriti e perplessi non perché siano incerti rispetto ai loro doveri, ma perché non si tratta, per loro, di *scegliere* una via d'uscita al dilemma¹²².

On remarquera que la conception que cette auteure a des dilemmes moraux insolubles s'apparente à la notion de dilemme au sens logique.

¹¹⁸ GOWANS 1994, p. 96.

¹¹⁹ STATMAN 1995, p. 5.

¹²⁰ STATMAN 1996, p. 121.

¹²¹ Carey fait aussi état de la référence à l'agent dans un conflit d'obligations, dans la mesure où, selon lui, l'élément problématique dans le conflit d'obligations n'est pas tant au niveau des obligations en jeu qu'au niveau de l'agent à travers son incapacité : « it is not really the duties in question that have a conflict [sic] ; it is we who have one ». (Cf. CAREY 1985, p. 214.) Hursthouse signale également l'importance de ce que ressent l'agent dans un dilemme moral et reproche aux utilitaristes et aux déontologistes de ne pas tenir compte de cet aspect dans la résolution de conflits d'obligations (cf. HURSTHOUSE 1995, p. 620-622, 628-629).

¹²² BAGNOLI 2000a, p. 13. Traduction : « Je dirai qu'un dilemme moral est une sorte de *piège délibératif sans voie de sortie*. Les agents moraux qui expérimentent un dilemme moral se sentent égarés et perplexes, non parce qu'ils ne sont pas certains de leurs devoirs, mais parce qu'il est exclu qu'ils puissent *choisir* une voie de sortie au dilemme. »

Pour ces auteurs, toute allégeance confondue, cette référence à l'agent apparaît essentielle au concept de dilemme moral insoluble. Comme le fait remarquer Statman :

If we wish to do justice to the different problems raised by the concept of a moral dilemma, we will have to pay attention to both these components [the idea of a conflict and the idea of the agent being unable to decide which course of action to pursue]¹²³.

Pourtant, je suis loin d'être convaincu de la pertinence d'une caractérisation de ce genre, même si elle ne fait que s'ajouter à une caractérisation des dilemmes en termes d'obligations conflictuelles. Il est clair que la caractérisation en termes de résidu moral référant aux notions de regret, de remords et de sentiment de culpabilité est à mettre de côté, en raison des interprétations divergentes auxquelles ces notions donnent lieu au sein du camp des pro-dilemmes. Mais lui substituer une caractérisation se référant à l'effet perturbateur que produit sur l'agent le conflit d'obligations me semble encore plus problématique. J'y vois trois objections.

Premièrement, prenons le cas d'un agent qu'on appellera Stanley. Supposons que Stanley est facilement embarrassé par ses obligations dès qu'elles entrent en conflit. Il tombe alors dans un état de grande indécision. Sous l'angle de la caractérisation en question, on interpréterait sa situation comme étant un dilemme insoluble chaque fois qu'il fait face à un conflit d'obligations. Sa condition passerait donc pour produire une multitude de dilemmes insolubles dans sa vie. Or, une caractérisation sur la base de l'effet perturbateur, même si elle s'accompagne d'une caractérisation se référant aux obligations en conflit, risque de cataloguer comme insolubles les conflits d'obligations dont la résolution se fait par la voie du compromis ou de la compensation. Car ces conflits ne sont pas toujours faciles à distinguer des cas insolubles. J. P. Day est un des rares auteurs à montrer la pertinence de

¹²³ STATMAN 1995, p. 6.

ce genre de solution dans le cas de certains dilemmes moraux¹²⁴. Sa thèse fait valoir que, bien que les termes de l'alternative dans un dilemme moral soient mutuellement exclusifs, ils n'épuisent pas toujours toutes les possibilités, dans la mesure où, dans plusieurs cas de dilemme, la voie est ouverte pour une solution par compromis ou par compensation¹²⁵. Par exemple, supposons que Stanley a promis hier à sa fille de l'amener pique-niquer aujourd'hui. Or, avant de partir, il apprend que son bon ami Oliver, dont il était autrefois inséparable, est présentement à l'article de la mort à l'hôpital, victime des effets combinés du mauvais cholestérol et de l'embonpoint. Il appert donc que Stanley doit aller aujourd'hui au chevet de son ami. Toutefois, comme Stanley est aussitôt embarrassé par le conflit d'obligations dans lequel il se trouve maintenant, il ne voit pas qu'il pourrait convenir avec sa fille de l'amener plutôt pique-niquer demain ou après-demain et qu'en compensation ils pourraient aller, au retour du pique-nique, chez le marchand de glaces préféré de sa fille. En effet, en agissant de la sorte, il remplirait pleinement ses obligations en tant qu'ami tout en faisant preuve de réparation face au tort moral que subit sa fille. Sur ce point délicat, Day apporte l'éclairage suivant :

The key notion in compensation is that the compensator gives the compensatee an *equivalent* of the good of which the former has deprived the latter¹²⁶.

Mais Stanley, à cause de sa condition, ne peut voir d'issue satisfaisante au choix qu'il a à faire. Sans doute finira-t-il par aller de toute façon au chevet de son ami, mais non sans avoir frustré son enfant.

En somme, une caractérisation sur la base de l'effet perturbateur ne ciblerait pas facilement les cas de dilemme moral les plus troublants, c'est-à-dire justement ceux où une résolution par compensation ou compromis n'est pas applicable. De plus, cette caractérisation tendrait à confondre les difficultés épistémiques avec les difficultés ontologiques, deux types de

¹²⁴ DAY 1991. Parmi les autres auteurs, on peut relever : MACINTYRE 1990, p. 369.

¹²⁵ DAY 1991, p. 369-370.

¹²⁶ *Ibid.*, p.371.

difficulté qu'il importe de distinguer en matière de dilemmes moraux. En effet, s'il y a absence de solution dans un dilemme, ce n'est pas parce qu'il est difficile d'accéder à la connaissance d'une solution en raison de nos capacités cognitives limitées, mais c'est parce que tous les moyens de résolution sont épuisés et qu'il n'existe aucune solution de par la nature même du problème. C'est dans ces cas-là que les dilemmes moraux posent le plus grand problème du point de vue moral.

Ma deuxième objection à la caractérisation proposée par Gowans et Statman soulève un problème qui est à l'opposé du problème déposé par ma première objection. Si cette dernière soulevait un problème d'inclusion, la deuxième fait voir un problème d'exclusion. En effet, un agent qui est difficilement embarrassé ou perturbé par les conflits d'obligations verrait son cas exclu des dilemmes moraux insolubles. Ce serait le cas d'un exemple souvent invoqué par les pro-dilemmes, le dilemme d'Agamemnon, tiré de la tragédie grecque d'Eschyle : Zeus a ordonné à Agamemnon de mener une expédition punitive contre la ville de Troie ; cette mission est considérée comme juste et Agamemnon a donc le devoir de livrer bataille aux habitants de Troie ; or, alors qu'il fait route avec ses navires, le vent cesse de souffler, stoppant sa flotte pendant des jours ; un oracle lui apprend que le vent restera défavorable à son entreprise, à moins qu'il ne sacrifie sa fille Iphigénie ; Agamemnon doit donc choisir entre tuer sa fille ou laisser tomber sa mission. Or, Agamemnon, comme le raconte la tragédie d'Eschyle, sacrifie sa fille sans éprouver aucun supplice ni sentiment de répulsion. Quoi qu'il en soit de son attitude et de ce qui peut la justifier ou la condamner¹²⁷, il faudrait, à suivre la caractérisation de Gowans et de Statman, ne pas compter le conflit d'Agamemnon comme un cas insoluble. Pourtant, ce conflit a fait l'objet de plusieurs discussions de la part de pro-dilemmes comme de leurs

¹²⁷ Pour une discussion à ce sujet, voir : NUSSBAUM 1986 / 2006, p. 32 et suiv. ; HART 1998 ; BALTZLY 2000.

adversaires¹²⁸, justement parce qu'il semble insoluble. Ce que cela montre, c'est que les sentiments en question ne constituent pas une condition nécessaire à l'insolubilité dilemmatique.

De plus, on peut imaginer le cas d'un agent qui est convaincu qu'il existe des dilemmes moraux insolubles et que leur insolubilité est due à une faille dans la moralité. Sur cette base, lorsqu'il juge qu'il est dans un dilemme de ce type, il se résout à agir sans état d'âme, quelle que soit l'action pour laquelle il opte. Pour lui, il ne sert à rien d'en faire un drame. Il pourrait néanmoins éprouver du regret, mais un regret qui n'est pas lié au mal agir mais à cette forme de regret qu'on ressent pour avoir dû faire quelque chose contre notre gré, ce qui dissocierait son cas des cas qu'ont à l'esprit les pro-dilemmes¹²⁹.

Enfin, ma troisième objection porte sur un rapprochement avec la définition de maladie. Une maladie physique est objectivement définie en termes de dysfonctionnement d'une ou de plusieurs parties du corps humain. Par exemple, on définira telle maladie comme étant « une inflammation de surfaces cutanées due à ... », ou « une lésion infectieuse due à ... », ou encore « une anomalie du système digestif attribuable à ... ». À ce genre de définition s'ajoute la liste des symptômes. Mais cette liste ne constitue pas un appendice *nécessaire*, puisqu'une maladie peut être asymptomatique chez certains patients. Or, la caractérisation de Gowans et celle de Statman s'apparentent, je pense, à la liste des symptômes d'une maladie physique, par son côté subjectif et psychologique. Pour un médecin, la fiabilité d'un diagnostic repose ultimement sur des critères physiques et objectifs, c'est-à-dire sur la constatation d'un dysfonctionnement organique chez le patient, et non seulement sur les symptômes éprouvés. La prise en compte des symptômes ne joue un rôle que du point de vue de l'orientation du diagnostic

¹²⁸ WILLIAMS 1965, p. 119-120 ; CONEE 1982, p. 90 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 24 ; STATMAN 1990, p. 209 n. 12 ; LEVI 1992, p. 824-832 ; STATMAN 1995, p. 21-22, 23, 25, 33, 132 ; BAGNOLI 2000, p. 12, 23, 26 ; FOOT 2002, p. 54 ; VAN ZYL 2007, p. 61, n. 33.

¹²⁹ La question des regrets et, plus généralement, des résidus moraux sera approfondie au chapitre 4.

et du soulagement d'une douleur (s'il y en a une). Il devrait en être de même pour le constat de l'insolubilité d'un dilemme moral. Le diagnostic d'insolubilité devrait se centrer sur des caractéristiques plus objectives comme les obligations qui incombent à l'agent et l'impossibilité d'agir conformément aux deux obligations à la fois. Bien que tenir compte accessoirement de caractéristiques subjectives et psychologiques peut aider à orienter le diagnostic d'insolubilité, le fait qu'elles réfèrent à un effet perturbateur chez l'agent a le défaut d'attirer trop l'attention sur elles. De plus, comme les caractéristiques plus neutres du dilemme (comme les obligations) n'ont pas le même degré d'objectivité que les critères scientifiques ou les données courantes de la sensibilité, elles risquent de ne pas faire le poids face à des états d'âme comme l'embarras, la perte de moyen ou la détresse.

Pour toutes ces raisons, j'écarte la caractérisation de Gowans et de Statman.

En cela, ma position rejoint celle de Philippa Foot sur le même sujet. À ses yeux, un dilemme moral est un conflit objectif se situant strictement au niveau des obligations et n'a rien à voir avec une composante subjective référant aux sentiments et aux états d'être de l'agent impliqué¹³⁰.

Maintenant que j'ai fait le tour de la question en matière de caractérisation des dilemmes moraux insolubles chez les principaux auteurs, il reste à me positionner quant au choix suivant : 1) retenir les deux caractérisations retenues au début, c'est-à-dire celle en termes d'absence de primauté entre les options et celle en termes de mal agir inévitable ; 2) laisser tomber ces deux caractérisations et en rechercher une plus synthétique.

Autrement dit, je suis ici à un point tournant.

Étant donné que j'ai déterminé précédemment que la notion d'obligation est centrale à la définition de dilemme moral et que cette notion se trouve déjà

¹³⁰ FOOT 1983, p. 380.

clairement explicitée dans la définition standard de dilemme moral insoluble (voir au début de la section 1.3), l'option 2 se trouve favorisée. Mais ce qui me porte davantage à arrêter mon choix sur cette option tient à deux autres raisons. La première a à voir avec un problème de neutralité, qui apparaît plus clairement avec les derniers développements. Une caractérisation en termes de mal agir inévitable met trop l'accent sur l'enfermement dans lequel se trouve l'agent. Comme la structure de cette caractérisation est celle du dilemme au sens logique, elle se trouve à modéliser une situation où on semble avoir déjà conclu à l'impasse. Comparons avec le dilemme du soldat qui a livré passage à l'ennemi : il est vrai que, quoi qu'il ait fait, il est condamné à la mort, si telles sont les lois de la guerre en son pays. C'est la conclusion à laquelle on arrive dans ce contexte. Mais peut-on conclure que, dans un dilemme moral insoluble, l'agent, quoi qu'il fasse, est condamné à mal agir ? Bien que cela puisse être considéré comme la question à débattre, la conception qu'elle sous-tend m'apparaît trop proche du camp des dilemmes. C'est en cela qu'une caractérisation en termes de mal agir inévitable me semble manquer de neutralité. De plus, je trouve important que soient exposées en avant-plan, dans la définition, les *racines* du conflit moral : les obligations conflictuelles. Une caractérisation insistant sur le mal agir inévitable tend à perdre cela de vue.

La deuxième raison qui m'incite à arrêter mon choix sur l'option 2 concerne les possibilités qu'offre sur le plan synthétique une distinction devenue célèbre en philosophie morale, à savoir la distinction entre devoirs *prima facie* et devoirs *ultima facie*. Cette distinction est justement à même d'exprimer les racines du conflit dans le dilemme moral. Je vais donc en faire la présentation ci-après. Il est à noter qu'elle requerra plusieurs développements avant que je puisse en tenir compte dans une caractérisation synthétique des dilemmes moraux insolubles.

1.4 DEVOIRS *PRIMA FACIE* ET *ULTIMA FACIE*

La notion de devoir *prima facie* a été introduite par David Ross pour mieux rendre compte des conflits d'obligations¹³¹. Elle repose sur une distinction entre deux types de devoir. Le premier type concerne les devoirs dits *prima facie*. Ils désignent les devoirs découlant immédiatement d'un ou plusieurs des aspects moraux d'une situation donnée. Comme le dit Ross lui-même :

The phrase 'prima facie duty' [...] suggest that we are speaking of [...] something related in a special way to duty. [...] Each [prima facie duty] rests on a definite circumstance which cannot seriously be held to be without moral significance¹³².

Ces aspects de la situation concernent ce que l'agent doit faire, *toutes choses étant égales par ailleurs*¹³³.

L'autre type de devoir concerne les devoirs que Ross qualifie comme étant « au sens propre » (« *proper* ») ou réels, ou encore actuels (et que d'autres qualifient, depuis, au moyen des termes « effectifs », « absolus », « stricts », « inconditionnels », ou « *tout bien considéré* », ou encore « *ultima facie* »¹³⁴). Il s'agit de devoirs qui s'imposent après délibération, *tout bien considéré*, c'est-à-dire après examen et mise en balance de tous les aspects pertinents d'une situation donnée :

Whether an act is a duty proper or actual duty depends on all the morally significant kinds it is an instance of¹³⁵.

Par exemple, prenons un principe comme « On doit tenir ses promesses ». Il ne signifie pas qu'il n'y a aucune situation où on ne peut rompre les promesses

¹³¹ ROSS 1930 / 2002, chap. 2. Après Ross, d'autres philosophes comme Brink, Harman, Pietroski et Zimmerman ont raffiné sa notion (voir les références infra note 138). Dans ce qui suit, je prends aussi en compte ces développements pour exposer cette notion.

¹³² ROSS 1930 / 2002, p. 20.

¹³³ ROSS 1930 / 2002, p. 30 ; MONTEFIORE 1958, p. 26.

¹³⁴ Cette dernière appellation, peu courante dans la littérature sur le sujet (à ma connaissance, seule Frances Howard-Snyder l'utilise, cf. HOWARD-SNYDER 2006, p. 234.), a l'avantage d'être le pendant linguistique de l'appellation opposée, très courante « *prima facie* ». C'est pourquoi, dans la suite de mon propos, je privilégierai l'appellation « *ultima facie* ».

¹³⁵ ROSS 1930 / 2002, p. 19-20.

qu'on a faites. Selon Ross, le terme « doit » utilisé dans ce principe concerne un devoir *prima facie*. Il signifie que si un agent a promis de faire A (ce qui correspond à un aspect de la situation dans laquelle il se trouve), alors cela lui donne une raison morale de faire A. S'il n'y a aucune autre raison en jeu dans la situation, alors l'agent devrait faire A. Devoir faire A devient alors un devoir *ultima facie*. Mais s'il y a d'autres raisons qui entrent en ligne de compte, alors l'agent devra soupeser toutes ces raisons afin de décider ce qu'il doit faire tout bien considéré¹³⁶ ou *ultima facie*.

Un élément clé de cette distinction au niveau des devoirs est apporté par Ross de la manière suivante :

We have to distinguish from the characteristic of *being* our duty that of *tending to be* our duty. Any act that we do contains various elements in virtue of which it falls under various categories. In virtue of being the breaking of promise, for instance, it *tends to be wrong* ; in virtue of being an instance of relieving distress it *tends to be right*. Tendency to be one's duty may be called a *parti-resultant* attribute, i.e. one which belongs to an act in virtue of some one component in its nature. *Being* one's duty is a *toti-resultant* attribute, one which belongs to an act in virtue of its whole nature and of nothing less than this¹³⁷.

L'élément clé de la conception de Ross est là dans cette distinction entre ce qui *est* de notre devoir et ce qui *tend à être* de notre devoir. Cela fait comprendre que « *prima facie* » n'a pas ici le sens de « en apparence ». Quelque chose qui tend à tomber sous un certain concept n'est pas du domaine du mirage, de l'illusion d'optique. Une personne qui commence à avoir un penchant pour la dive bouteille ne soulève pas moins d'inquiétudes chez ses proches que le ferait un alcoolique invétéré. Un devoir *prima facie* n'a donc rien à voir avec un devoir apparent ou illusoire ; il s'agit d'un devoir authentique pour autant que l'on s'en tienne à tel aspect de la situation donnée¹³⁸.

¹³⁶ HARMAN 1977, p. 120.

¹³⁷ ROSS 1930 / 2002, p. 28 (les italiques sont de moi, sauf une : l'avant-dernière).

¹³⁸ Voir ROSS 1930 / 2002, p. 20. Pour les commentateurs de Ross sur ce point, voir : PIETROSKI 1993, p. 491 ; BRINK 1994, p. 218 ; MOREAU 1996, p. 49 ; ZIMMERMAN 1996, p. 141-188. Cette précision rend caduques certaines objections que l'on adresse à la notion de

S'il est clair qu'on doit prendre au sérieux un devoir *ultima facie*, il devrait être clair qu'on doit aussi prendre au sérieux un devoir *prima facie*, mais d'une manière différente : prendre au sérieux un devoir *ultima facie*, c'est chercher à le remplir, tandis que prendre au sérieux un devoir *prima facie*, c'est chercher à voir quelle place il prend dans la délibération.

De cette conception, il découle au moins deux sortes de devoir *ultima facie* : 1) ce peut être un devoir *prima facie* qui s'impose *tout bien considéré* en l'absence d'autres devoirs *prima facie* ; 2) ce peut être un devoir *prima facie* qui s'impose *tout bien considéré* après confrontation avec un ou plusieurs autres devoirs *prima facie* provenant des différents aspects pertinents de la situation donnée.

Mais il est possible de faire découler de cette conception une troisième sorte de devoir *ultima facie* : une obligation disjonctive, qui interviendrait, par exemple, dans les conflits où aucun des devoirs *prima facie* ne l'emporte sur l'autre, soit parce qu'ils sont d'égales forces, soit parce qu'ils sont incommensurables. Si deux actions incompatibles *A* et *B* s'imposent également de par l'examen de tous les aspects pertinents de la situation, le devoir *ultima facie* serait alors l'obligation de faire soit *A* soit *B*¹³⁹.

Il s'agit là d'un développement auquel peut donner lieu la conception initiale de Ross. Autrement dit, les devoirs *ultima facie* sous forme d'obligation disjonctive ne forment qu'une possibilité conceptuelle qu'on peut tirer de la distinction de Ross. D'où la thèse des dilemmes moraux insolubles n'est pas incompatible avec les notions de devoir *prima facie* et de devoir *ultima facie*. Tout ce que fait valoir la distinction dans le cadre d'un examen des dilemmes moraux, c'est que : 1) si on se situe du point de vue des pro-dilemmes, les obligations en compétition dans un dilemme moral insoluble ne peuvent être

devoir *prima facie* et qui l'assimilent à une apparence de devoir ou à un terme dépourvu de signification ou qui exprime un autre concept (voir par exemple : FEINBERG 1961, p. 279 ; FELDMAN 1986, p. 144).

¹³⁹ STOCKER 1990, p. 90 ; BRINK 1994, p. 238-239 ; MAGNELL 2007, p. 5-7.

qu'*ultima facie* ; ils n'ont rien à voir avec des obligations *prima facie* ; 2) si on se situe du point de vue adverse, seules des obligations *prima facie* peuvent entrer en dilemme, et la solution à ce dilemme est une obligation *ultima facie* de forme disjonctive.

On retrouve ces considérations chez, par exemple, Terrance McConnell :

It is obvious that if there are genuine moral dilemmas, then the 'ought' that conflicts must be strict or absolute ones, and not merely *prima facie* ones¹⁴⁰.

Conee abonde dans le même sens :

If we accept the alleged cases as genuine, then we must reconcile ourselves to this result : actions are possible that are *both* absolutely, unconditionally, and not merely *prima facie* morally obligatory, and absolutely, unconditionally, and not merely *prima facie* morally impermissible¹⁴¹.

De cela, on peut tirer une objection supplémentaire aux objections faites précédemment contre la caractérisation des dilemmes en termes de raison plutôt qu'en termes d'obligation : si, dans la définition de dilemme moral insoluble, on devait dire « l'agent a une raison morale de faire ... » au lieu de « l'agent doit faire ... », cela pourrait référer à la notion de devoir *prima facie*, ce qui n'est pas conforme à la notion de dilemme telle que défendue par les pro-dilemmes.

À présent, tournons-nous vers les objections qui ont été soulevées contre la distinction devoirs *prima facie* / devoirs *ultima facie*. Elles proviennent de différents horizons, aussi bien de certains opposants aux pro-dilemmes que de pro-dilemmes eux-mêmes.

Premièrement, Sinnott-Armstrong, un pro-dilemme, reproche à la distinction de manquer de clarté. Selon lui, parler d'obligations à la fois absolues, strictes, inconditionnelles et non seulement *prima facie*, comme le font McConnell et Conee, suggère deux interprétations à ne pas confondre :

¹⁴⁰ MCCONNELL 1976, p. 409.

¹⁴¹ CONEE 1982, p. 87. Voir aussi WEBER 2002, p. 461.

d'une part, l'usage des qualificatifs « absolues » et « strictes » suggère que *chacune* des obligations en conflit prime sur l'autre, alors que, d'autre part, l'usage des qualificatifs « *inconditionnelles* » et « *non seulement prima facie* » suggère plutôt qu'*aucune* des mêmes obligations ne prime sur l'autre¹⁴². Or, d'après Sinnott-Armstrong, la première interprétation est contradictoire, car si chacune des deux obligations prime sur l'autre, il en résulte, par transitivité, que chaque obligation prime sur elle-même, ce qui est absurde¹⁴³. Quant à la seconde interprétation, elle correspond à la caractérisation en termes d'absence de primauté entre les options.

À cela, je répliquerai que la première interprétation ne me semble pas fondée. Quand on parle de deux obligations absolues ou strictes en dilemme, on peut avoir à l'esprit deux obligations *également* absolues ou strictes. Plus précisément, on peut signifier par là le conflit de deux obligations qui *s'imposent également* de manière absolue ou stricte au terme d'une délibération morale. Or, cela correspond aux cas de dilemme où il y a symétrie des options, ce qui revient à la non-primauté des obligations. L'absence de négation dans les formulations impliquant les termes « absolues » et « strictes » (à la différence de celles impliquant les termes « *inconditionnelles* » et « *non seulement prima facie* ») n'interdit pas nécessairement le recours à la négation pour former des formulations équivalentes : dire que deux quantités *A* et *B* sont égales (ce qui est une formulation positive) revient aussi à dire qu'aucune d'elles n'excède l'autre (ce qui est une formulation négative).

Ainsi, sous cet angle, la première interprétation s'inscrit dans la seconde, laquelle implique la non-primauté résultant soit de la symétrie des options, soit de l'incommensurabilité axiologique.

¹⁴² SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 19.

¹⁴³ En effet, la relation « *P* prime sur *Q* » est transitive, asymétrique et non réflexive. Si on avait à la fois « *A* prime sur *B* » et « *B* prime sur *A* », on obtiendrait par transitivité « *A* prime sur *A* » et « *B* prime sur *B* ».

Une autre objection qui peut être soulevée contre la notion de devoir *prima facie* est celle qu'avance Alan Donagan, bien connu comme rationaliste moral et opposant à la thèse des dilemmes moraux insolubles. Il s'agit d'une objection plus sérieuse que celle de Sinnott-Armstrong, car, au lieu de porter sur le manque de clarté de la notion, elle s'attaque directement à cette notion en remettant en question sa pertinence. On doit donc l'examiner :

If a man accepts an invitation to dinner, it would be absurd for his host to understand him as having promised not to prevent a serious accident, or not to bring relief to the victims of one, if to do these things would prevent him from dinning. It is a promiser's duty to express any condition to his promise which the promise might misunderstand ; but there would be no misunderstanding in such a case... To any relatively trivial promise there are a host of tacit conditions, all of which normally be satisfied, which both promiser and promise must and do understand ; and when, as occasionally happens, such a condition is not satisfied, the promiser treats his obligation to the promise as annulled. He has no need to consider himself as having a responsibility to fulfill it that is outweighed by a heavier responsibility¹⁴⁴.

Cela revient à dire que, dans ces cas, l'explication ne repose pas sur une obligation *prima facie* de respecter sa promesse et sur un rapport de force dont le rôle est d'écarter cette obligation au profit d'une obligation plus forte. L'explication, selon Donagan, consiste plutôt à dire qu'il n'y a pas d'obligation de respecter sa promesse parce que l'une des conditions tacites à cette obligation n'est pas remplie.

À cela, McConnell réplique, de manière assez convaincante, au moyen de trois exemples dont il suffira d'en présenter deux ici¹⁴⁵. Le premier est une variante du cas examiné par Donagan, où les conditions reliées à la promesse sont clairement explicitées : l'homme, appelons-le Victor, accepte l'invitation à souper, mais précise qu'il rejoindra son hôte à la condition de ne pas avoir fait de progrès significatifs dans la rédaction du livre qu'il écrit présentement, sinon il continuera d'y travailler. Supposons maintenant que Victor ne se présente pas au souper. Son hôte en déduira naturellement que la rédaction du livre va

¹⁴⁴ DONAGAN 1977, p. 93.

¹⁴⁵ MCCONNELL 1996, p. 41.

bon train. En tant qu'auteur lui-même, il comprend tout à fait l'attitude de Victor et n'attend de lui aucune explication ni excuse. Il n'a donc pas de raison d'être vexé par son absence.

Ensuite, McConnell compare ce cas à un autre où le même protagoniste accepte l'invitation avec la même condition explicitement formulée, mais où, faute d'inspiration, il décide quand même d'aller au souper. Supposons qu'un événement fortuit l'empêche de se présenter chez son hôte : alors qu'il est sur le chemin, Victor s'arrête pour prêter secours à un accidenté de la route. Dans ce cas, selon McConnell, Victor doit une explication à son hôte. Car si jamais quelqu'un rapportait à son hôte qu'il a vu Victor sur la route ce soir-là (avant que ce dernier ne s'arrête pour porter secours), son hôte aurait des raisons d'être vexé. Cela suggère que les conditions faisant en sorte que Victor ne peut remplir sa promesse laissent place à un résidu moral, à moins que la condition explicitement formulée ne soit pas remplie.

À cela, j'ajouterais, pour compléter l'objection de façon plus générale, que Victor, quand il ne se présente pas chez son hôte, doit s'assurer que ce dernier ne pense pas qu'il a simplement laissé tomber sa promesse par caprice ou fantaisie, et ce peu importe que les conditions à la réalisation de la promesse soient explicitées ou non. Après tout, même si une obligation de tenir ses promesses peut être remplie sans qu'aucun obstacle ne se dresse, elle n'a pas force de réalité. L'agent a toujours la possibilité de ne pas tenir sa promesse. Autrement dit, si Victor ne se présente pas au souper, son hôte, même s'il sait implicitement que la promesse de son invité devient caduque lorsqu'elle entre en conflit avec une obligation prioritaire, ou même s'il est au courant des conditions explicites qui annulent la promesse, pourrait penser que Victor a laissé tomber le souper pour d'autres raisons, qui seraient futiles et donc moralement blâmables. Vu qu'aucune obligation n'a force de réalité, il y a toujours place pour un doute lorsqu'on est dans l'ignorance de ce qui explique, chez autrui, le manquement à une obligation. Ainsi Victor doit à son hôte une explication, à moins que – pour rester dans l'esprit des conditions

implicites de Donagan – l'hôte soit déjà informé, par d'autres sources, des raisons justifiant le retard ou l'absence de Victor. Mais alors, il me semble que Donagan se trouve tout de même engagé sur la voie des obligations *prima facie*. En effet, même si l'hôte est déjà informé des raisons valables du retard ou de l'absence de Victor avant que celui-ci ne se soit justifié auprès de lui, Victor lui doit toujours une explication. Autrement dit, même si du point de vue de l'hôte, Victor ne lui doit pas en principe d'explication, il n'en reste pas moins que Victor, de son seul point de vue, doit une explication à son hôte, car il n'a pas un accès direct aux états mentaux de son hôte, notamment à ce que ce dernier sait à propos de ce qui justifie son retard ou son absence. Tout ce à quoi Victor a accès dans un premier temps, c'est aux différents aspects que présente la situation dans laquelle il se trouve. Et un de ces aspects (à savoir que l'hôte peut croire que Victor est fautif) lui dicte de se justifier auprès de son hôte. Or, cela n'est pas autre chose qu'un devoir *prima facie*.

Une dernière objection que j'examinerai est celle qui provient du camp des particularistes moraux. Johathan Dancy avance un argument intéressant pour rejeter la distinction *prima facie / ultima facie*¹⁴⁶. Il fait valoir que si un aspect *X* du monde est relié à un certain devoir *prima facie*, alors, dans toutes les situations où *X* se présente, *X* fournit à l'agent une certaine raison qui milite en faveur du devoir *prima facie*. Or, il existerait des situations où l'aspect *X* apparaît, mais où il n'y a aucune raison qui milite en faveur du devoir *prima facie*. Dancy donne en exemple deux cas de ce genre. Le premier est le suivant : supposons que je vous ai emprunté un livre et que je découvre, par la suite, que vous l'avez volé dans une bibliothèque. Normalement, le fait de vous avoir emprunté un livre constituerait une raison de vous le rendre. Autrement dit, il y aurait un devoir *prima facie* de vous rendre ce bien. Or, dans la présente situation, je n'ai aucune raison de vous rendre le livre. Ce n'est pas que, d'une part, j'ai quelque raison de vous rendre le livre et, d'autre part,

¹⁴⁶ DANCY 1993, p. 60-66.

davantage de raison de le rendre à la bibliothèque. C'est plutôt que je n'ai aucune raison de vous le retourner.

Le second cas concerne le devoir *prima facie* d'éviter de causer de la douleur à autrui. Le contexte est celui où un médecin doit causer de la douleur à son patient pour le soigner. Bien que cette situation soit reliée à la douleur, le médecin n'a aucune raison d'éviter de causer de la douleur à son patient. Il n'y a donc aucune raison qui milite en faveur d'un devoir allant en ce sens.

Contrairement à ce que pense Dancy, ces deux cas ne constituent pas des contre-exemples au devoir *prima facie*. Son argumentation présente une faille. Elle se situe dans la manière dont Dancy décrit les deux cas et notamment les devoirs *prima facie* invoqués. Autrement dit, s'il arrive à faire passer ces deux cas pour des contre-exemples, c'est parce qu'il particularise trop les devoirs *prima facie* qu'il invoque. En effet, dans le premier cas, si le devoir *prima facie* auquel je me réfère est strictement celui consistant à vous rendre le livre emprunté, il n'y a bel et bien aucune raison qui milite en sa faveur si je découvre que vous l'avez volé. Pourtant, dans cette situation, rien ne m'empêche d'invoquer un devoir *prima facie* d'ordre général, celui consistant à rendre tout bien emprunté à son propriétaire légitime. D'où lorsque je découvre que vous avez volé le livre, il y a toujours une raison qui milite en faveur de ce devoir : j'ai maintenant le devoir *prima facie* de rendre le livre à la bibliothèque, son véritable propriétaire. Le recours à ce genre de devoir *prima facie* d'ordre général paraît plus naturel, car c'est ce qui permet de nous guider dans différentes situations d'emprunt.

La même stratégie peut être utilisée pour traiter le second cas : le devoir *prima facie* qu'invoque le médecin peut être celui consistant à éviter de nuire au bien-être d'autrui. De la sorte, il y a des raisons qui militent en faveur de ce devoir même s'il lui faut faire mal à son patient, parce que le bien-être de son patient ne concerne pas seulement l'instant présent, mais aussi le futur.

Par conséquent, la distinction devoirs *prima facie* / devoirs *ultima facie* m'apparaît toujours pertinente et fondée. Sans entrer dans le débat sur le particularisme moral, il faut souligner que cette conception se heurte à nos intuitions. En revanche, la distinction devoirs *prima facie* / devoirs *ultima facie* joue, de manière plus naturelle, un rôle éclairant quand on la relie à la notion de mal agir. Le lien se présente comme suit, sous la forme de deux critères¹⁴⁷ :

Critères du mal agir

- 1) Manquer à un devoir *ultima facie* implique le mal agir.
- 2) Manquer à un devoir *prima facie* n'implique le mal agir que s'il y a manquement à une obligation résiduelle issue du devoir *prima facie*.

Le premier critère permet de juger moralement les situations plus ou moins ordinaires de la vie courante, notamment celles où une seule obligation *prima facie* se présente et devient, toutes choses étant égales par ailleurs, effective. Certes, dans ces situations, on ne réfléchit pas habituellement en termes *prima facie* et *ultima facie*. Pourtant, on le devrait. En effet, si on admet qu'un contexte moral peut varier à tout moment, même à l'insu de l'agent, alors une obligation donnée est toujours une obligation *prima facie* jusqu'au moment de son exécution, moment où elle devient *ultima facie*. Je vais faire un parallèle avec une situation sportive, où il n'est pas rare qu'on prenne les choses au sérieux. Lors d'un match opposant deux équipes de soccer, chaque équipe a le devoir de gagner le match. Or, ce devoir est seulement *prima facie*. Car, en fin de match, il se peut que, pour l'une des équipes, le devoir ne soit plus tout à fait le même. Par exemple, si, à quelques secondes de la fin du

¹⁴⁷ PURTILL 1973, p. 437; WEBER 2002, p. 461. Le deuxième critère apparaissant ici n'est pas tout à fait celui proposé par ces deux auteurs. Ils se contentent de dire que le manquement à un devoir *prima facie* n'implique pas le mal agir, alors que, pour ma part, j'y apporte une nuance sur la base du résidu moral. Leur point de vue vaut pour autant qu'on sous-entend qu'une obligation résiduelle devient une obligation *ultima facie*. À mon point de vue, je préfère expliciter le sous-entendu, même si cela peut paraître redondant dès lors qu'on admet qu'une obligation résiduelle a un statut *ultima facie*.

match, l'équipe au score le plus faible ne peut surmonter l'écart de points, elle aura seulement le devoir *prima facie* (et aussi *ultima facie*) de remonter son score ou d'égaliser le score de l'équipe adverse. Il en est de même dans les situations morales où un seul devoir émerge : il faut être prêt à le réviser en fonction des variables contextuelles tant que son moment d'exécution n'est pas venu.

Quant au second critère, il permet de juger moralement les situations de conflit moral où l'une des obligations *prima facie* l'emporte. Pour ce qui est de l'autre obligation *prima facie*, soit elle s'efface sans laisser de résidu moral, soit elle ne s'efface pas sans laisser un tel résidu. Dans ce dernier cas, le résidu moral donne lieu à une obligation résiduelle *ultima facie* qui s'ajoute à l'obligation *prima facie* retenue comme *ultima facie*. Cette obligation résiduelle peut prendre la forme d'excuses, d'explication, ou encore de compromis, de compensation, de réparation.

Comme on le voit, ces deux critères se prêtent au jugement moral de nombreuses situations morales. Il reste toutefois à voir ce qu'il advient des situations où aucune des obligations *prima facie* ne l'emporte, mais j'y reviendrai plus loin.

Pour terminer la discussion sur la distinction devoirs *prima facie* / devoirs *ultima facie*, je vais tenter d'asseoir davantage sa plausibilité en montrant son côté empiriste. Cela fera voir en même temps que l'approche méthodologique que je privilégie, tant pour la constitution d'une définition de dilemme moral insoluble que pour l'argumentation à venir, est plus du côté empiriste que du côté rationaliste. Je rappelle que mon but consiste à montrer qu'il est possible de se situer sur une grande part du terrain argumentatif des pro-dilemmes sans pour autant conclure à l'insolubilité de dilemmes moraux. Je veux ainsi apporter un démenti au point de vue de Christopher Gowans, selon lequel les

raisons de s'opposer à la thèse des dilemmes moraux insolubles sont essentiellement rationalistes¹⁴⁸.

En premier lieu, je commencerai par faire observer que les devoirs *prima facie* ont des sources fort diversifiées, qui touchent aux multiples aspects de la vie humaine, comme l'analyse Ross¹⁴⁹. Certains devoirs dérivent de nos actions antérieures et engendrent deux types de devoirs : il y a les devoirs de fidélité, qui résultent de nos engagements pris dans le passé, comme dans les promesses ; et il y a les devoirs de réparation, qui découlent de nos actions mauvaises. Ensuite, d'autres devoirs qui nous incombent résultent des actions d'autrui, comme le devoir de gratitude. Il y a aussi les devoirs de justice, qui concernent la manière de traiter les autres dans les relations interpersonnelles et dans la répartition des biens de toutes sortes, tangibles et intangibles. À ceux-là s'ajoutent les devoirs de bienveillance ou de charité, du fait qu'il y a des conditions de vie qui peuvent être améliorées chez autrui par nos interventions. Mais si je peux accroître le bien-être d'autrui, il importe encore plus de ne pas lui nuire. D'où le devoir de non-nuisance à autrui, plus astreignant. Enfin, du fait que chacun de nous peut s'améliorer sur plusieurs plans s'ensuit les devoirs envers soi-même ou devoirs de perfection : cultiver ses connaissances, son intelligence, développer ses talents, etc.

Comme on le voit, ces devoirs empruntent beaucoup aux aspects vécus de la vie. Bien qu'ils puissent être de nature *a priori* ou théorique (comme le devoir de ne pas nuire à autrui), ils sont toujours à moduler selon les données du contexte. En d'autres termes, même s'ils ne tirent pas leur origine de l'expérience, leur application en dépend. Il ne suffit pas, à partir d'un principe comme celui interdisant le mensonge, que j'observe, dans un contexte donné, qu'une certaine action constitue un mensonge pour que j'en conclue que j'ai le devoir de ne pas poser cette action. Je dois prendre en compte d'autres considérations avant de conclure.

¹⁴⁸ GOWANS 1996.

¹⁴⁹ ROSS 1930 / 2002, p. 21.

N'étant que *prima facie*, aucun de ces devoirs ne se situe, de manière absolue, au-dessus de tous les autres, de sorte que cette conception n'aboutit pas, par exemple, à la maximisation du bien-être général ou au respect absolu de l'un d'eux. Ils ne sont pas non plus ordonnés selon une hiérarchie préétablie. C'est le contexte qui les hiérarchise ou en fait ressortir certains. Par exemple, la présence de résidu moral peut générer une obligation résiduelle *ultima facie*, laquelle peut s'ajouter, en cas de conflit, à un autre devoir *ultima facie*. Autrement dit, ce n'est qu'*a posteriori* que les devoirs prennent un caractère *ultima facie*. C'est ce qui, dans cette conception morale, fait obstacle au rigorisme et à l'universalisme moral.

Dans cette perspective, les données contextuelles ne se limitent pas seulement à indiquer lequel ou lesquels des devoirs prennent le dessus, mais elles peuvent aussi indiquer de quelle façon particulière une certaine obligation *ultima facie* sera remplie : par exemple, il y a plusieurs façons d'exprimer ma gratitude ou mes excuses envers autrui selon la relation que j'ai avec lui, selon la gravité de mon geste qui l'a affecté. Cette conception des devoirs est donc ouverte à ce genre de possibilité, vu sa dépendance aux divers aspects de la vie. Cela montre combien elle peut devenir sensible aux facteurs contextuels.

Toutefois, ce qui l'empêche de se fondre en un particularisme moral (la thèse selon laquelle aucun principe moral ne peut guider adéquatement les actions), c'est son attachement à des principes généraux qui guident les actions ou donnent des orientations. Cela appelle une précision concernant la clause *ceteris paribus* (« toutes choses étant égales par ailleurs »)¹⁵⁰ à laquelle on recourt pour justifier l'application d'un principe dans telles ou telles circonstances. En effet, c'est à cette clause qu'on se réfère (implicitement ou non) quand on utilise un principe donné d'un contexte à un autre. Comme la conception des devoirs *prima facie / ultima facie* recourt à des principes

¹⁵⁰ Pour une analyse approfondie de la clause *ceteris paribus* dans le cadre des obligations *prima facie* et *ultima facie*, on peut consulter : PIETROSKI 1993 ; FRAZIER 1995. Voir aussi ZIMMERMAN 1995, p. 94-101, dans l'optique de la sémantique des mondes possibles.

généraux pour justifier la présence d'un même devoir *ultima facie* dans des contextes différents, la clause *ceteris paribus* constitue un élément crucial de cette conception dans son opposition au particularisme moral¹⁵¹. Or, certains (des particularistes, notamment) pourraient rejeter l'utilité de cette clause en objectant qu'il est rare que toutes choses soient égales par ailleurs. Après tout, n'est-il pas vrai qu'aucune situation donnée n'est identique à une autre ? Comme l'a dit Héraclite, on ne se baigne jamais dans le même fleuve. Bien que ce soit vrai, ces considérations ne s'opposent pas pour autant à la clause *ceteris paribus*. Car ce qu'il faut entendre ici par « toutes choses étant égales par ailleurs », c'est *l'absence de différence moralement pertinente* ou ce qui *n'a pas d'importance sur le plan moral*. Or, il n'est pas rare que, d'un contexte à l'autre, on ne constate pas de différence moralement pertinente, étant donné le grand nombre d'actes et d'états de choses moralement neutres (ou non pertinents). D'où il n'est pas impossible d'appliquer un même principe moral donné dans différentes situations, dans la mesure où ce qui diffère entre ces situations ne porte pas sur des différences moralement pertinentes, alors que ce qui leur est commun est ce qui compte moralement.

Du fait de leurs sources variées, les devoirs *prima facie* ont un grand potentiel de conflit. Le rôle que joue à cet égard la prise en compte du rapport de force entre les devoirs est un élément clé dans la détermination du ou des devoirs *ultima facie*. Par exemple, cela fait en sorte d'écartier un devoir de charité au profit d'un devoir de fidélité s'ils entrent en conflit, solution que ne peut pas apporter la seule prise en considération des raisons qui militent en faveur de chacun de ces devoirs. Ce rapport de force entre les raisons ou entre les devoirs constitue aussi un élément proprement contextuel, étant donné qu'il peut varier énormément d'un contexte à l'autre. Mais il n'est pas le seul à jouer un rôle dans la résolution des conflits : les devoirs de réparation, de compensation peuvent régler d'un point de vue moral certains conflits.

¹⁵¹ Précisons que c'est cette clause qui rend non monotone le raisonnement moral (cf. PIETROSKI 1993, p. 504). Pour des précisions sur la notion de raisonnement moral non monotone, voir supra la note 107.

Quant aux cas où aucun des devoirs en conflit ne prime sur l'autre, cette conception des devoirs permet deux positions : la première suggère de s'en tenir à une obligation *ultima facie* disjonctive, où il s'agit de faire l'une ou l'autre des actions qui s'imposent (avec éventuellement une obligation résiduelle *ultima facie*) ; la seconde affirme que chacun des devoirs devient *ultima facie*. On reconnaît là, bien entendu, les deux principales positions qui s'affrontent dans le débat sur les dilemmes moraux. Autrement dit, la conception des devoirs *prima facie / ultima facie* ne se prononce pas sur la thèse des dilemmes moraux insolubles. C'est plutôt dans ses deux variantes extrêmes qu'elle se trouve à prendre position : si on accentue son caractère contextualiste au point d'abolir tout recours à des principes, elle prendra la forme d'un particularisme moral qui offre une solution sur mesure à chaque dilemme moral ; par contre, si on généralise les principes moraux (en les limitant ou non à un seul principe) au point d'abolir toute référence aux contextes, elle prendra la forme d'un universalisme moral qui s'oppose aux dilemmes moraux. Ainsi, tant que cette conception restera entre ces deux extrêmes, tant qu'elle combinera un principisme modéré à un contextualisme modéré, elle offrira à ceux qui veulent en disposer la possibilité autant de défendre que de réfuter la thèse des dilemmes moraux insolubles, selon l'importance accordée à d'autres considérations.

Cela dit, maintenant que j'ai fait le tour de la question en ce qui concerne la distinction devoirs *prima facie / devoirs ultima facie*, je suis en mesure de proposer une définition synthétique de la notion de dilemme moral insoluble, fondée sur cette distinction.

1.5 DÉFINITION DE DILEMME MORAL INSOLUBLE

Deux choses sont à retenir de l'examen des différentes caractérisations proposées par les auteurs et de l'exposé sur la distinction devoirs *prima facie / ultima facie* : 1) la notion d'obligation est au centre du concept de dilemme moral insoluble ; 2) les obligations conflictuelles au sein d'un dilemme

insoluble sont *ultima facie*. Si on intègre ces éléments à la définition standard de dilemme moral insoluble, de laquelle est parti mon examen, on obtient une définition synthétique du concept de dilemme moral insoluble qu'on peut formuler comme suit :

Définition de dilemme moral insoluble

Un dilemme moral insoluble est une situation dans laquelle :

- 1) l'agent *X* doit *ultima facie* faire *A* et il doit *ultima facie* faire *B*;
- 2) *X* ne peut faire à la fois *A* et *B*.

Ce résultat peut paraître un peu court après les longs développements auxquels nous avons été amené. Pourtant, les deux clauses qu'énonce cette définition suffisent à capturer l'essence du concept de dilemme moral insoluble qu'ont à l'esprit les principaux auteurs sur le sujet.

Premièrement, c'est avant tout le caractère *ultima facie* des obligations qui rend insoluble ce genre de situation (clause 1), et non seulement le fait qu'il s'agit d'obligations conflictuelles (clause 2), puisqu'il est des conflits d'obligations solubles. Quand deux obligations *ultima facie* sont en conflit, il y aura nécessairement insolubilité du dilemme, étant donné que l'une d'elles ne pourra être remplie. Alors l'agent se trouvera inévitablement à manquer à son devoir et à mal agir, puisque manquer à un devoir *ultima facie* implique le mal agir. La définition prend donc en compte les deux caractérisations les plus courantes des dilemmes moraux insolubles, soit la caractérisation en termes de manquement inévitable au devoir et celle en termes de mal agir inévitable.

Deuxièmement, cette définition prend en compte une autre caractérisation courante, celle en termes d'absence de primauté entre les obligations. En effet, si aucune des deux obligations ne prime sur l'autre, on

peut considérer qu'elles ont chacune un caractère *ultima facie*. Cela rejoint les définitions qu'ont proposées Conee et McConnell¹⁵².

Troisièmement, la définition que je propose n'exclut pas une interprétation en termes de résidus moraux, sur lesquels insistent plusieurs pro-dilemmes. Comme la présence d'un résidu moral indique, selon eux, un manquement à un devoir *ultima facie* et que dans un dilemme insoluble il y aura inévitablement un résidu moral, l'agent manquera inévitablement à un devoir *ultima facie*.

C'est en cela que la définition que je propose est synthétique.

Il reste maintenant à examiner certains termes employés dans la définition retenue pour voir s'il n'y a pas d'ambiguïtés conceptuelles pouvant nuire à sa bonne compréhension et à l'argumentation à venir aux chapitres 4 et 5.

1.6 CLARIFICATIONS CONCEPTUELLES

Revoyons la définition que je propose :

Définition de dilemme moral insoluble

Un dilemme moral insoluble est une situation dans laquelle :

- 1) l'agent *X* doit *ultima facie* faire *A* et il doit *ultima facie* faire *B* ;
- 2) *X* ne peut faire à la fois *A* et *B*.

On notera la présence de deux types de termes : des termes moraux et des termes non moraux. Les termes moraux se trouvent à la condition 1 et se rapportent au verbe *devoir*. Quant aux termes non moraux, on en retrouve bien entendu un à la condition 2 ; il concerne la notion d'impossibilité d'actions

¹⁵² MCCONNELL 1976, p. 409 ; CONEE 1982, p. 87.

conjointes. Mais il n'est pas le seul : « faire A » et « faire B » sont aussi des termes non moraux, qu'on retrouve à la fois dans les deux conditions.

Comme les termes moraux sont susceptibles de véhiculer plus facilement un sens ambigu que les termes non moraux (toutes choses étant égales par ailleurs), je vais commencer par l'examen des termes moraux.

Bien que le verbe *devoir* soit d'usage courant, il admet plusieurs applications, comme le font valoir certains auteurs¹⁵³. Je ne m'attarderai pas longuement sur cette forme d'ambiguïté qu'on peut relever et dont j'ai déjà traité dans l'introduction : elle porte sur les différents usages qu'a le verbe *devoir* et qui débordent du contexte moral. Par exemple, ce verbe peut servir à dire :

(1) « Je dois investir à la Bourse. »

(2) « Tu dois éviter de jouer avec des allumettes pour ne pas mettre le feu quelque part. »

(3) « Il devrait pleuvoir. »

En dépit de la variété des contextes où *devoir* peut s'appliquer, il y a quelque chose que ces différents usages partagent en commun : ils indiquent tous un certain type de raison particulier à leur contexte¹⁵⁴. Par exemple, quelqu'un qui dit quelque chose comme (1) ou (2) invoque une raison prudentielle ou d'intérêt personnel, tandis que celui qui affirme (3) sous-entend une raison épistémique, fondée sur des connaissances ou des observations, qui le pousse à croire qu'il devrait pleuvoir.

Néanmoins, cette pluralité de raisons qui confère une pluralité de sens au terme *devoir* ne pose pas problème ici, dans la mesure où, comme je l'ai dit dans l'introduction, l'on convient, dans cette étude, que l'usage de ce terme

¹⁵³ Par exemple : NOWELL-SMITH 1954, p. 190-197 ; GARNETT 1956, p. 47-48 ; SLOMAN 1970 ; HARMAN 1977, p. 84-87, 118-119.

¹⁵⁴ SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 6.

sous-entend une perspective morale dans les énoncés formels ou déontiques et dans les exemples de dilemme. En d'autres mots, il sera toujours clair, en raison de cette convention, que le verbe *devoir* utilisé dans ces contextes indiquera une raison morale.

Une dernière clarification concerne les deux devoirs *ultima facie* impliqués dans la condition 1 : il faut éviter de les confondre avec des principes moraux. « *X* doit *ultima facie* faire *A* » et « *X* doit *ultima facie* faire *B* » expriment plutôt des propositions portant sur un ou des principes moraux¹⁵⁵. Ils forment chacun un jugement moral en vertu d'un certain principe moral et des aspects d'une situation donnée. L'agent *X* se trouve en fait sous l'obligation *ultima facie* de faire *A* et sous l'obligation *ultima facie* de faire *B* conformément à une ou plusieurs règles morales. En d'autres termes, il faut éviter d'assimiler un devoir *ultima facie* à un principe moral : il en dérive. Je ne sais si les auteurs traitant des dilemmes moraux ont cette distinction à l'esprit (car, à ma connaissance, ils ne la font pas de manière explicite), mais elle m'apparaît utile si on veut éviter de faire certaines confusions dans les argumentations.

Venons-en à présent aux termes non moraux de la définition. Commençons par celui qu'on retrouve à la condition 2 et qui concerne la notion d'impossibilité d'actions conjointes. On peut y relever une première ambiguïté. Dire que l'agent ne peut faire à la fois les deux actions *A* et *B* peut laisser sous-entendre qu'il s'agit de deux actions ne pouvant être posées *en même temps* ou *simultanément*. Or, ce n'est pas toujours le cas dans un dilemme moral. Prenons le dilemme du sauveteur, celui dans lequel l'agent ne peut sauver qu'une des deux personnes en danger. Ce qui est impossible ici c'est que l'agent ne peut sauver les deux personnes ni ensemble *ni l'une après l'autre*. Autrement dit, l'urgence est telle qu'il ne dispose pas d'un délai suffisamment long pour sauver les deux personnes, mais seulement d'un délai

¹⁵⁵ David Richards fait cette distinction dans le cas des règles sociales (cf. RICHARDS 1971, p. 17-18).

suffisamment long pour n'en sauver qu'une. D'où, pour éviter une interprétation trop restrictive, il vaudrait mieux changer la formulation de la condition 2. La formulation la moins restrictive semble être celle recourant à la notion d'incompatibilité : *A* et *B* sont incompatibles. En effet, dire que deux actions sont incompatibles signifie qu'elles s'excluent mutuellement indépendamment de limitations temporelles dans l'accomplissement des deux actions.

Mais passer à une formulation reposant sur la notion d'incompatibilité d'actions n'exclut pas d'autres ambiguïtés que pourrait comporter la notion d'impossibilité d'actions conjointes. Aussi, continuons l'examen de la condition 2 sous sa formulation initiale.

Dire que l'agent ne peut faire à la fois les deux actions ne dit pas à quoi tient cette impossibilité. Or, il faudrait analyser cela de plus près, notamment en prenant en compte l'aspect *simpliciter*¹⁵⁶ présumé des dilemmes moraux traités ici. Commençons d'abord par quelques exemples. Dans un dilemme impliquant deux promesses conflictuelles, ce qui rend impossible la réalisation des deux promesses à la fois, ce peut être, entre autres, l'impossibilité physique d'être à deux endroits à la fois (cas où l'agent se trouve à devoir se rendre à deux endroits éloignés à la même heure), ou l'impossibilité de partager une même chose, comme un billet de théâtre qu'on se trouve à avoir promis à deux personnes. Dans ce dernier cas, l'impossibilité n'est pas de nature physique, puisqu'on peut déchirer tout billet en deux ; elle est d'une autre nature, plus complexe : elle concerne une foule d'éléments ayant trait à la validité d'un billet de théâtre, aux règles régissant l'assignation des sièges au théâtre, au nombre limité de places dans une salle de théâtre, etc. Ces deux cas suffisent à voir que, dans un dilemme moral, l'impossibilité d'actions conjointes peut reposer sur de multiples considérations ayant trait autant à des

¹⁵⁶ Je rappelle la terminologie que certains auteurs tirent de l'œuvre de Thomas d'Aquin : un dilemme est dit *secundum quid* s'il résulte d'une faute morale de l'agent, sinon il est dit *simpliciter*.

faits contingents qu'à des faits nécessaires. Comme on peut commencer à s'en douter, la nature de cette impossibilité peut varier grandement d'un dilemme à l'autre et la tâche d'en énumérer les différentes formes semble hors de portée, vu la variété sans fin des situations pouvant donner lieu à des dilemmes.

Toutefois, il y a une caractéristique que ces différentes formes d'impossibilité semblent devoir partager, c'est celle de ne pas pouvoir être évitables en principe par une action que l'agent aurait *dû* poser (ou éviter de poser). Comme toute forme d'impossibilité d'action survient à la suite d'une foule de faits contingents et nécessaires, il faut que, dans le cas des dilemmes moraux dits inévitables en principe, les faits contingents attribuables à l'agent et ayant contribué à l'apparition de cette impossibilité soient moralement neutres ou obligatoires. Autrement dit, cela revient à utiliser le même critère qui vaut pour l'évaluation morale de toute situation résultant d'une suite de faits contingents attribuables à un ou des agents. Par exemple, les gestes ayant occasionné la mort accidentelle d'un bambin heurté par une voiture ne tombent pas nécessairement sous la portée du jugement moral : si le conducteur n'est pas fautif, on n'a pas à lui imputer le décès de l'enfant. Par contre, s'il s'agit des gestes ayant occasionné la mort d'un autre bambin heurté par une voiture conduite par une personne sous l'effet de l'alcool, ces gestes tombent sous la portée du jugement moral. Pourtant, dans les deux cas, les faits sont de nature contingente : la mort de l'enfant n'était pas nécessaire et aurait pu être évitée en principe (par exemple, si l'enfant ne s'était pas trouvé sur la rue au moment où passait la voiture), et conduire sous l'effet de l'alcool n'est pas non plus le fait d'une nécessité. Mais ce qui distingue ces deux cas sous un autre rapport, c'est que, dans le second cas, la mort de l'enfant aurait pu être évitée si le conducteur ne s'était pas lui-même mis, avant l'accident, dans une situation interdite ou un état non permis (conduire un véhicule avec les facultés affaiblies) qui a contribué à l'accident. Il était en son pouvoir de ne pas se mettre dans cette situation. Autrement dit,

dans la mesure où, avant l'accident, le conducteur a posé une suite d'actions permises ou obligatoires, accompagnée éventuellement d'actions moralement interdites qui n'ont cependant pas contribué à l'accident, il est irréprochable moralement quant à ce qui concerne l'accident, même si cet accident aurait pu être évité si certaines de ses actions permises ou moralement neutres avaient été autres. Par exemple, on pourrait imaginer que, dans le premier cas, le conducteur s'est trompé de chemin et c'est en faisant demi-tour qu'il a heurté l'enfant. Autrement dit, la mort de l'enfant aurait pu être évitée en principe, si certaines des actions posées par le conducteur avaient été différentes. Il aurait été en son pouvoir de ne pas se tromper de chemin s'il avait porté plus attention. Mais comme il est permis de se tromper de chemin, on ne peut rien reprocher moralement au conducteur. En revanche, si l'accident résulte des suites d'une action interdite commise par le conducteur, sa conduite tombe sous la portée du jugement moral.

Ces considérations valent aussi dans le cas des dilemmes moraux insolubles : on ne peut pas reprocher moralement à un agent de s'être enfermé dans un dilemme moral si les actions qu'il aurait pu poser pour éviter le dilemme n'étaient que des actions relevant de la permission ou de l'indifférence morale¹⁵⁷. Voyons cela à travers le dilemme de Sophie. Du point de vue des faits contingents, on peut dire que son dilemme aurait pu être évité en principe si elle avait eu un seul enfant, au lieu de deux. Cependant, comme il est moralement indifférent d'avoir deux enfants et qu'il n'est pas d'autres actions que Sophie aurait dû poser pour éviter de tomber dans cette situation dilemmatique, son dilemme garde sa place parmi les dilemmes moraux

¹⁵⁷ Par *actions relevant de l'indifférence morale*, j'entends les actions qu'il est permis de poser et qu'il est permis de ne pas poser, c'est-à-dire les actions facultatives ou optionnelles. Il s'agit d'une sous-catégorie des actions permises, car toute action moralement indifférente est permise, alors que toute action permise n'est pas nécessairement moralement indifférente : ce qui est obligatoire est aussi permis mais n'est pas moralement indifférent (cf. VON WRIGHT 1951, p. 3-4). Il s'agit plus précisément du concept de permission du libre choix, qu'on dénomme aussi : permission forte ou permission bilatérale (cf. VON WRIGHT 1963, p. 86-87 ; KALINOWSKI 1972, p. 97 ; GARDIÈS 1979, p. 93 ; MCCARTY 1986, p. 310 ; HANSSON 2000, p. 165 ;), ou encore : permission facultative ou optionnelle (cf. CASTAÑEDA 1981, p. 76 ; ALCHOURRON 1993, p. 55).

inévitables en principe. Par contre, dans le cas de celui qui doit remplir deux promesses conflictuelles à la suite d'une action fautive de sa part, on peut lui reprocher moralement d'avoir fait (ou de ne pas avoir fait) quelque chose qui aurait pu éviter l'impossibilité dans laquelle il se trouve. Ce dilemme moral est donc *évitable* en principe.

De cette discussion, il résulte que la façon la plus simple de caractériser toutes les formes d'impossibilité propres aux dilemmes moraux insolubles repose finalement sur la distinction *secundum quid / simpliciter*. Cela peut sembler ne pas être d'une grande avancée, mais cela fait ressortir que la condition 2, prise en elle-même, n'est pas nécessairement moralement neutre, en dépit d'une formulation n'utilisant que des termes non moraux. En effet, si cette condition résulte d'une faute morale antérieure, elle peut laisser place à un résidu moral approprié : on peut regretter avec raison de s'être mis, par sa propre faute, dans une situation où il y a incompatibilité des actions obligatoires. Or, comme je me limite aux dilemmes moraux insolubles de nature *simpliciter*, cela montre que c'est à la condition 2 que peut être explicité l'aspect *simpliciter*. Il s'agira de reformuler cette condition pour y intégrer cette caractéristique. De plus, cela fait voir que c'est à la condition 1 qu'est située la possibilité de résidu moral. Autrement dit, les aspects moraux de la définition de dilemme moral insoluble sont restreints à cette condition.

Une dernière ambiguïté concernant l'impossibilité d'actions conjointes a rapport avec sa traduction en termes d'incompatibilité d'actions. Dire seulement que les actions *A* et *B* sont incompatibles n'implique pas nécessairement qu'il est possible pour un agent *donné* de les faire séparément. Par exemple, nager et conduire une voiture sont deux actions incompatibles s'il s'agit de les faire en même temps, mais cela ne présuppose pas que tel agent est en mesure d'accomplir l'une ou l'autre de ces actions. Or, la formulation initiale de l'incompatibilité des actions *A* et *B* sous-entend que l'agent peut faire séparément les deux actions *A* et *B*. Aussi, faudra-t-il

ajouter à la définition une condition supplémentaire précisant que l'agent *X* peut faire séparément *A* et *B*¹⁵⁸.

Il est à noter que cette nouvelle prémisse ne laisse place à aucune possibilité de résidu moral approprié lorsque *A* et *B* concernent des actions qui violent un interdit moral : que *X* puisse faire *A*, ou que *X* puisse faire *B*, cela ne saurait entraîner chez *X* un regret, un remords ou un sentiment de culpabilité approprié relativement à *A* ou à *B*, puisqu'il ne s'agit ici que de la *possibilité* de faire *A* ou *B*, et non d'action déjà posée. Par exemple, il n'est pas raisonnable de se sentir coupable d'avoir la possibilité de tuer son voisin, ni raisonnable d'éprouver du remords ou du regret face à cette possibilité. Mais cela ne signifie pas que cette possibilité ne peut donner lieu à aucune *autre* forme de sentiment de cette sorte. Il peut s'agir d'une forme de sentiment qui n'entretient pas un rapport strict avec l'action possible. Par exemple, à la limite, il est possible de regretter que les hommes aient la possibilité de tuer leurs semblables. Que ce regret soit justifié ou non, cela importe peu ici, puisque ce n'est pas cette forme de regret qui est en jeu dans les débats sur les dilemmes moraux insolubles. Et d'une manière générale, on peut soupçonner que ces autres formes de sentiment auquel peut donner lieu une possibilité d'action ne concernent pas les enjeux ici.

Passons aux derniers termes non moraux, ceux concernant les formulations « faire *A* » et « faire *B* », qu'on retrouve dans les deux conditions (et qu'on retrouvera aussi dans la condition supplémentaire mentionnée ci-haut). À première vue, ces termes ne semblent pas poser problème ou être sources de confusion. Pourtant, ils comportent une part d'imprécision dans le contexte où ils sont utilisés. Cette imprécision n'est toutefois pas nuisible à la compréhension, mais sa mise en évidence peut éclairer certains aspects de la nature des obligations touchant aux actions de faire *A* et de faire *B*. Voyons

¹⁵⁸ Bart Streumer suggère que, strictement parlant, on devrait ajouter cette précision dans la définition de dilemme moral (cf. STREUMER 2007, p. 376, n. 7). Brink l'explique dans sa « recette des dilemmes moraux » (cf. BRINK 1994, p. 224).

cela à travers la condition 1. Restreignons-nous à une seule des deux obligations et sous-entendons le caractère *ultima facie* de l'obligation pour éviter d'alourdir les formulations. Prenons « X doit faire A » en supposant que X désigne Maude et que faire A consiste à acheter un camembert aujourd'hui. Ainsi, on obtient : « Maude doit acheter un camembert aujourd'hui ». Avant d'analyser cet énoncé, penchons-nous d'abord sur un énoncé non déontique apparenté :

(1) Maude a acheté un camembert aujourd'hui.

Une analyse davidsonienne¹⁵⁹ de la forme logique de (1) commencerait par faire remarquer que (1) est vrai peu importe l'endroit où Maude a acheté le camembert, peu importe la manière dont elle l'a payé, peu importe le moment où elle l'a acquis aujourd'hui et peu importe la provenance du camembert. Or, l'action d'acheter un camembert de Normandie à 9h00 le matin à la fromagerie du coin en le payant comptant diffère de l'action d'acheter un camembert du Québec à midi à l'épicerie en le payant par carte-guichet. Ces deux actions se distinguent en raison des différentes modalités de réalisation auxquelles elles donnent lieu. Ce que cela révèle, c'est que (1) décrit, non pas un type d'acte en particulier, mais seulement un certain acte d'un type donné. La distinction peut paraître subtile, mais elle est importante, dans la mesure où il ne faut pas confondre deux formes de généralité : l'une référant de manière globale à une sorte d'éléments, et l'autre ayant plutôt trait à un certain élément d'une sorte donnée. Cette deuxième forme de généralité peut être rendue par un quantificateur existentiel lié à une variable désignant une action. Ainsi (1) peut se traduire par la forme logique suivante : « il existe (au moins¹⁶⁰) une

¹⁵⁹ En référence à DAVIDSON 1967 / 1980. L'analyse qui suit s'inspire en partie de celle qu'on retrouve dans : SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 22-24.

¹⁶⁰ Pour éviter de trop alourdir ce genre de formulation, je passerai à l'avenir sous silence la locution adverbiale « au moins », mais il faudra toujours l'avoir à l'esprit en présence d'un quantificateur existentiel, car l'expression « il existe un cas » ne signifie pas, de manière restrictive, qu'il existe un *unique* cas, mais, plus largement, qu'il existe *au moins* un cas.

occurrence d'acte x tel que : x consiste en l'achat par Maude d'un camembert, et x a eu lieu aujourd'hui ».

Quant à la première forme de généralité, elle peut être rendue par un quantificateur universel. Elle concerne des énoncés du genre :

(2) Les pommes dans le panier sont mûres.

Cet énoncé décrit une sorte de caractéristique qu'auraient les pommes d'un panier, et sa forme logique est la suivante : « pour toute occurrence x , si x est une pomme du panier, alors x est mûre », ou encore : « pour toute occurrence x , ou x n'est pas une pomme du panier, ou x est mûre ».

Malgré les différences entre les deux formes de généralité, il y a un lien logique entre elles. C'est leur traduction symbolique qui permet de mieux le voir. Traduisons-les symboliquement. On obtient pour la première : $(\forall x) (Px \subset Mx)$ ou $(\forall x) (\neg Px \vee Mx)$, et pour la deuxième : $(\exists x) (Cx \& Ax)$. Généralisons-les davantage en recourant seulement à deux symboles de prédicat (F et G), lesquels pourront désigner n'importe quel prédicat (affirmé ou nié). Ainsi, on obtient : $(\forall x) (Fx \vee Gx)$ et $(\exists x) (Fx \& Gx)$, si on limite les connecteurs logiques à la conjonction et à la disjonction.

Ce que montre l'analyse logique des deux formes de généralité, c'est que la négation de l'une donne une formulation similaire à l'autre. Symboliquement :

$$\neg(\exists x) (Fx \& Gx) \equiv (\forall x) (\neg Fx \vee \neg Gx)$$

$$\neg(\forall x) (Fx \vee Gx) \equiv (\exists x) (\neg Fx \& \neg Gx)$$

Autrement dit, si l'une des formes utilise un des deux quantificateurs et le fait porter sur une conjonction de termes (où ces termes sont des prédicats), alors nier cette forme revient à utiliser l'autre quantificateur et à le faire porter sur une disjonction de termes (où ces termes sont les prédicats niés).

Cela permet de voir que lorsque (1) est faux, cela ne signifie pas qu'il existe une certaine action d'un type donné (acheter un camembert aujourd'hui) que Maude n'a pas posée (par exemple, acheter comptant un camembert à 5h00 le matin à la fromagerie) ; ce serait là confondre (1) avec la première forme de généralité. Cet énoncé veut dire plutôt qu'il n'existe aucune action du type donné que Maude a posée.

Maintenant, appliquons cette analyse logique au jugement moral suivant :

(3) Maude doit acheter un camembert aujourd'hui.

Cet énoncé ne dit pas que pour tout acte d'un type donné (acheter un camembert aujourd'hui), Maude doit le poser (ce qui serait une notion d'obligation infiniment exigeante!) ; (3) dit seulement qu'il existe un certain acte d'un type donné que Maude doit poser¹⁶¹.

Il en est de même avec un énoncé de possibilité d'action :

(4) Maude peut acheter un camembert aujourd'hui.

Cet énoncé ne dit pas que pour tout acte d'un type donné, Maude peut le poser. Car il est plusieurs actes du type donné (acheter un camembert aujourd'hui) que Maude ne peut poser, étant donné certaines contraintes concernant les heures d'ouverture des magasins, son emploi du temps aujourd'hui, etc. Ce que dit (4), c'est seulement qu'il existe un acte du type donné que Maude peut poser.

On peut voir aussi cette distinction en recourant à la négation de (4). S'il est faux que Maude peut acheter un camembert aujourd'hui, cela ne signifie pas qu'il existe un certain acte du type donné que Maude ne peut poser, mais plutôt que pour tout acte du type donné, Maude ne peut le poser. Or, il faut

¹⁶¹ Hintikka fait une mise au point similaire : HINTIKKA 1971, p. 63-64.

prendre garde ici de ne pas confondre cette formulation avec cette autre, propre à la langue naturelle et souvent ambiguë : il n'existe aucun acte du type donné que Maude peut poser¹⁶². Car cette dernière formulation implique que le type d'acte considéré n'a pas d'extension, soit parce que des actes de ce type ne font pas sens (soit de manière générale, soit selon le contexte¹⁶³), soit parce qu'ils sont à la base impossibles à réaliser, ce qui n'est manifestement pas le cas ici pour l'acte d'acheter un camembert aujourd'hui (entendu au sens d'un type d'acte).

De même, si on considère la négation de (3), c'est-à-dire si on nie que Maude doit acheter un camembert aujourd'hui, on obtient que pour tout acte du type donné, Maude n'a pas l'obligation de le poser¹⁶⁴, et non qu'il existe un acte du type donné que Maude n'a pas l'obligation de le poser, et encore moins qu'il n'existe aucun acte du type donné que Maude n'a pas l'obligation de le poser.

En résumé, cette analyse logique fait voir que les termes non moraux « faire *A* » et « faire *B* » ne désignent pas chacun un acte unique, ni un groupe d'actes d'un type donné, mais seulement un certain acte d'un type donné. Et il en est de même lorsqu'ils sont couplés avec les opérateurs *devoir* et *pouvoir*. Devoir faire *A* ne consiste pas à devoir faire un acte unique, ni un groupe d'actes d'un type donné, mais seulement un certain acte d'un type donné.

¹⁶² Transposé en langage commun, ce genre de formulation prête souvent à ambiguïté. Par exemple, si on dit « il n'existe aucun trésor que Jules ne peut trouver », on peut vouloir dire soit qu'il n'existe aucun trésor au monde (ou dans une région que peut couvrir Jules), soit que Jules est dans l'incapacité de trouver tout trésor.

¹⁶³ Par exemple, le type d'acte consistant à fermer une porte n'admet aucune extension dans un contexte où la porte dont il est question est déjà fermée.

¹⁶⁴ J'évite ici de recourir à la formulation « ne doit pas », qui est courante en langue naturelle mais qui peut référer à un devoir négatif (au sens de « doit ne pas ») et non à une absence de devoir, comme c'est le cas dans cet exemple. C'est la distinction importante entre « ne pas devoir faire *A* », qui nie un devoir, et « devoir ne pas faire *A* », qui affirme un devoir. Par exemple, quand on dit « on ne doit pas mentir », on veut dire en fait « on doit ne pas mentir ». Pourtant, quand on dit « on ne doit pas porter de chapeau », on veut simplement dire qu'il n'y a pas d'obligation à porter un chapeau. (Pour cette distinction, voir LEMMON 1962, p. 149-150.)

Remarquons que cela vaut autant pour une obligation *prima facie* que pour une obligation *ultima facie*.

Cette discussion montre, de manière logique, que le contenu prescriptif d'une obligation laisse place à une certaine latitude dans l'accomplissement de la prescription, bien que le domaine moral exige, d'une certaine manière, précision et clarté dans les prescriptions à remplir, afin que les agents sachent aisément à quoi s'en tenir.

Il est temps maintenant de passer à la révision de la définition de dilemme moral insoluble afin d'en donner une version définitive.

1.7 DÉFINITION ULTIME DE DILEMME MORAL INSOLUBLE

L'examen précédent des termes moraux et non moraux de la définition de dilemme moral insoluble m'amène à proposer cette version améliorée de la définition initiale :

Définition ultime de dilemme moral insoluble

Un dilemme moral insoluble est une situation dans laquelle :

- 1) l'agent *X* doit *ultima facie* faire *A* et il doit *ultima facie* faire *B* ;
- 2) i) *A* et *B* sont incompatibles ;
 ii) cette incompatibilité est telle qu'il n'est pas d'autres actions que *X* aurait dû antérieurement poser pour l'éviter ;
- 3) *X* peut faire séparément *A* et *B*.

Les modifications concernent la condition 2 et l'ajout de la condition 3. La modification à la condition 2 intègre à la définition l'aspect *simpliciter* des dilemmes propres à la thèse des dilemmes moraux insolubles. J'ai tenu à le faire sous forme d'une sous-condition, afin de regrouper en une même condition tous les termes ayant rapport à une même notion, comme c'est déjà

le cas pour les conditions 1 et 3. L'ajout de la condition 3 permet de rendre compte de la possibilité d'action que sous-entend la sous-condition 2 i).

Ainsi reformulée, cette définition sépare les différents aspects du concept de dilemme moral insoluble de la façon suivante : à la condition 1 est réservée la notion d'obligation, à la condition 2 la notion d'incompatibilité ou d'impossibilité, et à la condition 3 la notion de possibilité.

Cette séparation fait en sorte que la question des résidus moraux ne peut se poser qu'au niveau de la condition 1, et donc que tous les aspects moraux du dilemme sont limités à cette condition. Quant aux aspects non moraux, c'est-à-dire les aspects factuels, ils se retrouvent strictement aux conditions 2 et 3.

Je ne prétends pas que ma définition couvre tous les cas possibles de dilemmes moraux insolubles. Elle est censée couvrir, au moins, les cas les plus clairs qu'ont examinés les pro-dilemmes et leurs adversaires. Ces cas sont ceux où l'on admet que deux obligations s'imposent à la fois à l'agent sans qu'il puisse les remplir toutes deux, que les termes de l'alternative sont exhaustifs, et que l'agent a la possibilité de faire séparément chacune des actions obligatoires.

Autre point faible à ma définition : elle n'exclut pas les dilemmes non moraux tels que les dilemmes prudentiels, c'est-à-dire les conflits entre des obligations prudentielles. Ma définition n'est donc pas suffisamment spécifique si on ne présuppose pas que le verbe *devoir* est strictement entendu au sens moral. Elle n'exclut pas non plus d'autres types de dilemme qui pourraient ne pas être moraux. Je pense notamment au dilemme où l'incompatibilité des deux actions résulte seulement d'une incapacité de nature psychologique, à laquelle l'agent ne peut remédier. Par exemple, on peut imaginer que l'agent ne peut conjuguer deux actions en raison d'une expérience traumatisante durant son enfance. Ce n'est que séparément qu'il peut faire une action ou l'autre. Si on suppose qu'aucun traitement ne peut venir à bout de son

incapacité psychologique, le dilemme dans lequel il se trouve lorsque ces deux actions deviennent conjointement obligatoires est inévitable. Or, ce dilemme satisfait aux trois conditions de ma définition. Mais est-il moral ? Ne peut-on pas compter l'incapacité psychologique irrémédiable de l'agent comme une bonne excuse pour ne pas le juger moralement ? Cela est loin d'être clair pour plusieurs auteurs¹⁶⁵.

Quoi qu'il en soit, ce genre de cas limite n'aura pas d'incidence sur mon argumentation à venir, dans la mesure où s'il s'avère que ce genre de dilemme est moral, mes arguments pourront le prendre en compte et la solution que je proposerai aux apories que soulèvent les dilemmes moraux pourra s'y appliquer.

Malgré ces défauts, ma définition reste avantageuse : premièrement, elle est neutre face aux positions qui s'affrontent sur l'insolubilité de dilemmes moraux ; deuxièmement, elle n'exclut pas, parmi les cas de dilemme moral insoluble les plus clairs, ceux qui sont les plus difficiles, comme le dilemme de Sophie ; et troisièmement, elle évite autant que possible les stipulations arbitraires et les présuppositions propres aux théories normatives ou à une conception étroite de la moralité. Autrement dit, elle couvre largement le débat concernant l'insolubilité de dilemmes moraux, ce à quoi s'attaquera principalement ma thèse.

L'essentiel de mon argumentation consistera donc à réfuter la condition 1. Cela ne pourra être accompli qu'après avoir écartées les stratégies consistant à invalider le principe selon lequel devoir implique pouvoir et le principe d'agglomération, ce à quoi se consacrent les deux prochains chapitres.

¹⁶⁵ Voir par exemple : SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 28.

CHAPITRE 2 : LE PRINCIPE « DEVOIR IMPLIQUE POUVOIR »

On n'est point obligé à faire plus qu'on ne peut.

Proverbe français¹⁶⁶

A norm that ignores the limited nature of human agents is not an 'ideal' norm, but no norm at all.

James Griffin¹⁶⁷

2.1 UN PRINCIPE PROBLÉMATIQUE

Dans ce chapitre et le prochain, je vais réfuter les stratégies consistant à invalider le principe selon lequel devoir implique pouvoir et le principe d'agglomération. Comme on l'a vu dans l'introduction, en abordant la triade de Williams, ces deux principes déontiques passent pour être incompatibles avec la thèse des dilemmes moraux insolubles : si on les soutient tous trois conjointement, il en découlerait une contradiction logique. Je vais plutôt faire valoir qu'il n'en est rien une fois que j'aurai argumenté en faveur de la plausibilité de ces deux principes.

Je commencerai par défendre le principe selon lequel devoir implique pouvoir. Des deux principes déontiques en question, il est celui qui porte le plus à controverse, indépendamment de la question des dilemmes moraux. C'est qu'il occupe un statut incertain parmi nos intuitions morales de base : bien qu'à première vue il paraisse fort plausible que devoir implique pouvoir, on peut, après réflexion, trouver facilement quantité de contre-exemples à cela. Brièvement, voici comment se présente le problème. Dans un premier temps, il est naturel de penser que si, dans une situation donnée, on a le devoir ou l'obligation de poser une certaine action, alors c'est qu'on *peut* la poser. Le principe semble aller de soi. Du coup, sa contraposée semble aussi tomber

¹⁶⁶ *Dictionnaire des proverbes françois et des façons de parler comiques, burlesques et familières*, Paris, Savoye, 1749, p. 275B.

¹⁶⁷ GRIFFIN 1992, p. 131.

sous le sens commun, à savoir que si un agent moral ne peut poser une action, alors on ne peut exiger de lui qu'il la pose. Un dicton populaire résume d'ailleurs cela fort bien : « Nul n'est tenu à l'impossible ». Or, c'est ici que le principe « devoir implique pouvoir » semble être pris en défaut : sa contraposée donne aisément lieu à des contre-exemples. Le plus connu d'entre eux s'inspire d'une remarque de Michael Stocker¹⁶⁸ : l'obligation de rembourser qu'un débiteur a contractée tient toujours même s'il n'a plus les moyens de rembourser. Qu'il ait ou non la possibilité de rembourser, il semble qu'il doit rembourser. D'ailleurs, au quotidien, notre discours moral n'est pas exempt de jugements de la forme : « Je dois faire cela, mais je ne le peux pas »¹⁶⁹. Ce genre de jugement ne nous paraît pas saugrenu ni absurde. D'où *devoir* n'impliquerait pas *pouvoir*, contrairement à ce que suggère notre intuition morale de tous les jours.

2.2 LE DÉBAT AUTOUR DU PRINCIPE

Il résulte du bref aperçu précédent que le principe nécessite un examen plus approfondi avant qu'on puisse se prononcer sur sa plausibilité. Une des principales difficultés à ce sujet concerne la nature de l'implication ou du lien de dérivation entre devoir et pouvoir. Cette difficulté donne lieu à tout un débat sur la manière d'interpréter ce lien de dérivation. D'abord, ce lien est plus qu'une relation strictement logique entre devoir et pouvoir, dans la mesure où il se situe dans un cadre plus large que la vérifonctionnalité. En effet, dans un cadre vérifonctionnel, un conditionnel de la forme « si p , alors q » est vrai ou faux indépendamment d'un lien sémantique, conceptuel ou autre entre les énoncés p et q . Par exemple, le conditionnel « si le père Noël n'existe pas, alors la mer est salée » est vrai même s'il n'y a aucun lien sémantique ou de cause à effet entre ce qu'énonce l'antécédent et ce qu'énonce le conséquent. Seules les valeurs de vérité de l'antécédent et du conséquent comptent dans

¹⁶⁸ STOCKER 1990, p. 20, 96.

¹⁶⁹ Plusieurs auteurs font ce genre de remarque pour remettre en question le principe : par exemple MONTEFIORE 1958, p. 24 ; SLOMAN 1970, p. 385 ; WHITE 1975, p. 147-149, 152-153, 156 ; RESCHER 1987, p. 36-37.

un contexte de vérifonctionnalité : il suffit que l'énoncé de l'antécédent soit vrai pour que soit vrai l'énoncé du conséquent. Or, comme le principe « devoir implique pouvoir » établit un lien entre les notions de devoir et de pouvoir, il s'agit plutôt d'un lien conceptuel, du moins au minimum. Je parlerai alors, dans ce cas, d'un lien interprété dans un sens logico-conceptuel. Sous cette interprétation, il suffit que le concept de devoir s'applique dans une situation donnée pour que s'applique le concept de pouvoir, ou encore, en prenant la contraposée, il suffit que le concept de non-pouvoir (au sens d'impossibilité d'action) s'applique dans la situation pour que s'applique également le concept de non-devoir (au sens d'absence d'obligation). Mais il se peut que ce ne soit pas suffisant si le lien est entendu dans un sens plus large que le sens logico-conceptuel. C'est généralement le cas quand nous disons quelque chose comme « s'il fait beau demain, nous irons nous promener à la campagne ». Cela ne signifie pas qu'il suffit tout simplement que le concept de beau temps s'applique à la situation de demain pour que le concept de promenade à la campagne s'y applique aussi. D'autres considérations peuvent entrer en ligne de compte, comme celles prenant en compte le fait que la voiture démarre et le fait que l'un de nous ne soit pas tombé malade entre-temps. D'où l'implication au sein du principe « devoir implique pouvoir » pourrait dépasser le sens logico-conceptuel. Les différentes interprétations que certains auteurs¹⁷⁰ ont dégagées en cette matière peuvent être ramenées au répertoire de sens suivants¹⁷¹ :

- *logico-conceptuel* : relatif au bon usage des concepts, c'est-à-dire à un usage conforme aux règles logiques, syntaxiques et sémantiques ; a à voir avec les formes valides de raisonnement, les grammaires, les dictionnaires usuels et les usages habituels des concepts, ainsi qu'avec la subsomption de concepts, la

¹⁷⁰ STATMAN 1995, p. 37-44 ; SAKA 2000, p. 93-94 ; OGIEN 2003, p. 91-94 ; OGIEN 2004, p. 295-306.

¹⁷¹ Pour un répertoire plus détaillé et structuré différemment, voir : SAKA 2000 ; VRANAS 2007, p. 197-198.

présupposition et l'implication conceptuelle¹⁷² ;

- *pragmatique* : relatif aux attitudes que l'on adopte à l'égard des contenus conceptuels et épistémiques et des pratiques ; a à voir avec l'économie de moyen, l'efficacité des moyens, l'utilité pratique, les actes illocutoires et perlocutoires, la conformité aux engagements que confère une activité ou une pratique, ce qui guide les actions, etc.
- *normatif* : relatifs aux règles de conduite, aux normes épistémiques, aux normes régissant les actions obligatoires, interdites ou permises, dépendamment du contexte ; a à voir avec les règles morales, conventionnelles, sociales, d'étiquette, etc.
- *normatif de second niveau ou métathéorique, ou encore métanormatif* : relatif à un point de vue de second niveau permettant de comparer ou d'évaluer des théories, des conceptions de premier niveau, des normes, et de faire arbitrage ; a à voir avec les métanormes, qui régissent un ensemble de normes¹⁷³.

Dans cette optique, le problème que pose le principe « devoir implique pouvoir » est donc celui de savoir en quel sens il faut entendre l'implication qu'il exprime. Le débat que cela soulève touche ainsi à la question suivante : la raison pour laquelle le principe serait vrai est-elle d'ordre logico-conceptuel, pragmatique, normatif ou métanormatif ? Chacune de ces raisons ou interprétations offre un moyen de défense particulier pour soutenir le principe « devoir implique pouvoir ».

¹⁷² Par « implication conceptuelle », on entend les implications qu'on peut tirer entre certains énoncés en vertu des concepts. Par exemple : « Jules est mon cousin » implique « Jules est de sexe masculin ».

¹⁷³ Pour une analyse des caractéristiques des métanormes, voir MCCONNELL 1985, p. 303.

Plusieurs des défenseurs du principe soutiennent une interprétation logico-conceptuelle¹⁷⁴. Cette interprétation nécessite en général, de la part des auteurs qui la défendent, une clarification des concepts en jeu¹⁷⁵. Toutefois, même après clarification, cette interprétation pose plusieurs problèmes comme le soulèvent bon nombre d'auteurs. Ces auteurs en viennent alors à défendre une version soit pragmatique¹⁷⁶, soit normative¹⁷⁷, soit métanormative du principe¹⁷⁸, ou encore à rejeter carrément le bien-fondé du principe¹⁷⁹. Leur rejet de l'interprétation logico-conceptuelle repose principalement sur l'existence de contre-exemples résistant à l'analyse conceptuelle.

Pour ma part, la défense que j'entends faire du principe privilégiera l'interprétation métanormative. Je veux faire valoir que ce n'est pas en vertu de nos concepts ou de nos attitudes pragmatiques que devoir implique pouvoir, mais c'est plutôt en vertu de notre conception générale de la moralité. En d'autres mots, c'est la moralité qui dicte le principe « devoir implique pouvoir » et qui l'instaure en tant que norme de second niveau, c'est-à-dire en tant que norme chapeautant les normes de premier niveau. Sous cette interprétation, on

¹⁷⁴ ATKINSON 1957, p. 58-59 ; MONTEFIORE 1958 ; HAMPSHIRE 1961, p. 161 ; HARE 1963, p. 53-54 ; VON WRIGHT 1963, p. 109-111 ; SHAW 1965 ; VAN FRAASSEN 1973, p. 12-13 ; MANNING 1981 ; ZIMMERMAN 1996, p. 71, 77, 79-81 ; HOWARD-SNYDER 2006 ; VRANAS 2007. Certains de ces auteurs, comme Montefiore, utilise le terme « logique » au lieu de « conceptuel » pour parler de la façon dont ils interprètent le principe. Mais ils le font en prenant le terme « logique » dans un sens large, comprenant des considérations d'ordre conceptuel et linguistique. D'autres auteurs parlent de « thèse sémantique ». À cette liste d'auteurs, on pourrait ajouter ces auteurs moins récents qui semblent défendre également une interprétation conceptuelle : SIDGWICK 1874 / 1981, p. 33 ; ROSS 1930 / 2002, p. 4-5 ; PRICHARD 1932 / 1968, p. 20-21.

¹⁷⁵ Les autres interprétations nécessitent également une clarification des concepts impliqués.

¹⁷⁶ LADD 1958, p. 816-817 ; SINNOT-ARMSTRONG 1984, 1988 ; FORRESTER 1989, p. 33-34.

¹⁷⁷ KIELKOPF 1967 ; COLLINGRIDGE 1977 ; WHITE 1981, p. 70-71 ; MARTINICH 1987, p. 323-324 ; BAGNOLI 2000, p. 78-82.

¹⁷⁸ MORITZ 1968 ; TRANOY 1972, p. 119 ; RAWLS 1973, p. 237 ; BROWN 1977, p. 220-223 ; MARCUS 1980, p. 134-135 ; GARDIÈS 1987, p. 29-47 ; FORRESTER 1989, p. 31-33 ; GRIFFIN 1991, p. 112, 114 ; STATMAN 1995, p. 45-47 ; STATMAN 1996, p. 128-129 ; COPP 2003, p. 271-275 ; OGIEN 2003, p. 75-94 ; SCHABER 2004, p. 283 ; BRENNAN / SOUTHWOOD 2007.

¹⁷⁹ LEMMON 1962 ; MARGOLIS 1970, p. 46 ; MARGOLIS 1971 ; ROBINSON 1971, p. 197-198 ; TRIGG 1971, p. 46-48 ; KEKES 1984 ; LARMORE 1987, chap. 6 ; RESCHER 1987, chap. 2 ; SAKA 2000 ; RYAN 2003.

pourrait alors donner à ce principe le nom de « principe normatif de possibilité¹⁸⁰ », en ce sens que c'est un point de vue normatif ou plutôt métanormatif¹⁸¹ qui régit la relation entre devoir et pouvoir ou entre normes et pouvoir.

2.3 APPROCHE DU PROBLÈME

L'approche que je suivrai pour défendre cette interprétation métanormative consistera à décomposer la notion de possibilité en ses différents sens (logique, physique, etc.) et à voir quel lien chacun de ces sens entretient avec la notion d'obligation. Plus précisément, cela consistera à s'interroger sur la possibilité de concevoir une obligation d'agir conjointement avec une impossibilité d'agir entendue dans un sens logique, physique ou autres. Car le principe « devoir implique pouvoir » revient à nier qu'il y a obligation d'agir et impossibilité d'agir : par calcul propositionnel, $O(A) \supset \diamond(A)$ est équivalent à $\neg(O(A) \ \& \ \neg\diamond(A))$.

Cette approche me permettra de décomposer le problème en éléments plus simples à traiter, ce qui aura pour avantage de faire surgir au fur et à mesure les différentes difficultés que pose le principe « devoir implique pouvoir », ainsi que les objections qu'il peut soulever.

Précisons à nouveau que cette façon de faire ne fera intervenir aucun type de conception morale particulière. L'argumentation se voudra neutre relativement aux différentes théories normatives en morale, tout comme le sont les contre-exemples qu'on apporte habituellement au principe « devoir implique pouvoir ». Également, elle se fera indépendamment de la question de l'insolubilité de dilemmes moraux. Il s'agit de voir s'il existe, indépendamment de la thèse des dilemmes moraux insolubles, des raisons qui rendent invalide le principe « devoir implique pouvoir ».

¹⁸⁰ GARDIÈS 1987, p. 29-47.

¹⁸¹ Ce principe pourrait tout autant porter le nom de « principe métanormatif de possibilité ».

De plus, l'essentiel de mon argumentation se fera sur le mode défensif, en ce sens que je répliquerai aux objections et contre-exemples. Je me limiterai cependant aux arguments qui attaquent directement le principe ; je ne considérerai pas d'argument indirect, comme celui impliquant le principe, bien connu, des possibilités alternées (en anglais : « *principle of alternate possibilities* »). Selon ce principe, un agent est à blâmer pour ce qu'il a fait (ou est responsable de ce qu'il a fait) seulement s'il aurait pu faire autrement. Ce principe entretient donc un lien de dérivation avec le principe « devoir implique pouvoir » : il en découle. D'où il suffit qu'on trouve un contre-exemple au principe des possibilités alternées pour que ce soit aussi un contre-exemple au principe « devoir implique pouvoir ». Or, Harry Frankfurt a avancé un contre-exemple au principe des possibilités alternées¹⁸², ce qui semble réfuter de manière indirecte le principe « devoir implique pouvoir ». Plusieurs ont contesté l'objection de Frankfurt¹⁸³. Récemment, David Copp a argumenté de façon convaincante, me semble-t-il, contre ce type de réfutation du principe « devoir implique pouvoir »¹⁸⁴. C'est pourquoi je ne m'attarderai pas à cet argument indirect contre le principe en question ici.

Aussi, une fois que j'aurai écarté les objections de nature directe, je passerai en mode offensif en proposant un nouvel argument en faveur du principe. Je vais démontrer que si on accepte la thèse métanormative selon laquelle il est faux que tout est permis, alors on peut en déduire que *devoir* implique *pouvoir* au sens métanormatif.

Pour des raisons d'économie linguistique, plusieurs auteurs anglophones recourent à un acronyme pour désigner le principe « devoir implique pouvoir »¹⁸⁵. D'autres utilisent le vocable « principe de Kant » ou « principe

¹⁸² FRANKFURT 1969.

¹⁸³ Voir la collection de textes dans : WIDERKER / MCKENNA 2006. Voir aussi : HAJI / MCKENNA 2004 ; PALMER 2005 ; BROWN 2006 ; HARRISON 2006.

¹⁸⁴ COPP 2006, 2008.

¹⁸⁵ Il s'agit de l'acronyme OIC, pour « ought implies can ». Voir par exemple : SAPONTZIS 1991, p. 383 ; STATMAN 1992 ; STATMAN 1995, p. 36-45 ; HART 1998, p. 611-612 ;

kantien »¹⁸⁶, étant donné que l'on peut faire remonter ce principe à Kant. Mais cette paternité est sujette à discussion, vu que Kant n'a utilisé ni la formulation « devoir implique pouvoir » ni une variante assez proche¹⁸⁷. Selon Tranoy¹⁸⁸, on doit cette formulation plutôt au philosophe néo-kantien H. J. Paton¹⁸⁹. D'autres font valoir qu'elle peut être trouvée, du moins implicitement, chez des prédécesseurs de Kant¹⁹⁰. Pour ma part, je préfère utiliser une appellation qu'on trouve chez Patrice Bailhache : « principe de possibilité du devoir »¹⁹¹. Mais, à l'occasion, je reviendrai à la désignation courante : principe « devoir implique pouvoir ». Je ne recourrai à l'appellation « principe métanormatif de possibilité » que lorsque j'aurai établi l'interprétation métanormative de ce principe.

2.4 OBLIGATION D'AGIR ET IMPOSSIBILITÉS LOGIQUE ET PHYSIQUE

Comme le principe met en relation les notions de devoir et de pouvoir, commençons par l'examiner du point de vue de la notion la moins complexe des deux, celle de pouvoir. Il s'agit plus précisément de la modalité aléthique de la possibilité. Au niveau des actions humaines, elle peut être entendue en une grande variété de sens : au sens logique, physique, psychologique, économique, etc.

BALTZLY 2000 ; HOWARD-SNYDER 2006 ; VRANAS 2007. D'autres auteurs utilisent l'acronyme OC pour *ought-can principle* : RYAN 2003 ; BRENNAN / SOUTHWOOD 2007.

¹⁸⁶ MOORE 1922 / 1951 ; ROSS 1930 / 2002, p. 5 ; BROWN 1950, p. 275 ; FRANKENA 1950, p. 157 ; HAMPSHIRE 1951, p. 164 ; MONTEFIORE 1958 ; VON WRIGHT 1963, p. 108 ; TRANOY 1972, p. 117 ; GUENDLING 1974, p. 120 ; HEINTZ 1975, p. 449 ; MCCONNELL 1978, p. 274 ; MARCUS 1980, p. 134 ; WHITE 1981 ; DONAGAN 1984, p. 297 ; RESCHER 1987, p. 26 ; FORRESTER 1989, p. 13 ; JACQUETTE 1991 ; GOWANS 1994, p. 75-78 ; BALTZLY 2000, p. 245 ; RYAN 2003, p. 49.

¹⁸⁷ KANT 1787 / 2001 : « Assurément faut-il que l'action soit possible sous des conditions naturelles, quand le devoir s'y applique » (A 548/B 576) ; « [...] étant donné que [la raison pure] commande que de telles actions doivent se produire, il est nécessaire aussi qu'elle puisse se produire » (A 807/B 835). Pour d'autres citations similaires chez Kant et une discussion à leur sujet, on peut consulter : STERN 2004, p. 53-61.

¹⁸⁸ TRANOY 1972, p. 117.

¹⁸⁹ PATON 1948, p. 220.

¹⁹⁰ SAKA 2000, p. 93 ; STREUMER 2007, p. 375, n. 1.

¹⁹¹ BAILHACHE 1991, p. 53.

Considérons d'abord les actions qu'il est impossible soit logiquement, soit physiquement de poser. Par exemple : il est *logiquement* impossible de fermer une fenêtre et de s'en abstenir en même temps ; il est *physiquement* impossible pour un être humain de courir cent mètres en une seconde.

Il semble évident de considérer des actions de ce type comme *anobligatoires*, c'est-à-dire comme des actions qu'il est exclu de considérer comme obligatoires en ne présument pas qu'il peut faire sens ou qu'il est possible de les permettre¹⁹². En effet, on est porté à exclure de la catégorie des actions obligatoires toutes les actions qui réfèrent à une contradiction logique ; il en est de même pour celles qui entrent en contradiction avec les lois de la nature.

Cela suggère une connexion conceptuelle entre les impossibilités d'agir (du moins au sens logique et physique) et ce qui n'est pas exigé de faire. Autrement dit, sous cet angle, on ne saurait exiger l'impossible. Le concept d'exigence et celui d'impossibilité d'agir seraient alors incompatibles. Ce point de vue peut donc compter comme un argument en faveur de l'interprétation logico-conceptuelle du principe « devoir implique pouvoir ».

Pourtant, Knut Tranoy formule une objection contre ce point de vue :

It is tempting to suggest that the connection between : "*p* is (known to be) impossible for *a* ", and : "It is not permitted for *b* to order *a* to do *p* " is in some sense a conceptually necessary connection. But in our actual world it is clearly not necessary : it is neither logically nor factually impossible to order people to do impossible¹⁹³.

Autrement dit, selon Tranoy, il serait non seulement factuellement mais aussi *logiquement* possible d'exiger l'impossible¹⁹⁴.

Pour ce qui est de la possibilité factuelle, cela est indéniable : une personne peut effectivement exiger de quelqu'un qu'il fasse l'impossible ; ce

¹⁹² Les actions anobligatoires forment donc un sous-ensemble des actions non obligatoires.

¹⁹³ TRANOY 1972, p. 122.

¹⁹⁴ Statman abonde dans le même sens (cf. STATMAN 1995, p. 40).

peut être soit par inadvertance, soit par ignorance, ou encore dans un but malintentionné ou dans le but de servir une leçon (comme dans le cas de l'entraînement des recrues de l'armée¹⁹⁵). Ou encore, ce peut être en raison d'un idéal, comme le souligne Robert Stern :

[...] it might be argued that a moral rule that goes beyond our capacities is not *ipso facto* pointless : for example, it may serve as a source of inspiration, or awe. Many of us admire certain figures or acts which we know we could not follow or even try to follow because of our own incapacities, where nonetheless this admiration gives these exemplars a kind of point.¹⁹⁶

Mais ces cas de personne qui exige de quelqu'un qu'il fasse l'impossible ne constituent pas une objection au principe de possibilité du devoir. Car exiger de X qu'il fasse A n'implique pas nécessairement que X doit faire A. En effet, ce n'est pas parce qu'un individu ou une certaine autorité exige que X fasse A que X doit faire A.

L'objection vaut aussi pour la possibilité *logique* d'exiger l'impossible : même s'il est logiquement possible d'exiger l'impossible, il n'en résulte pas nécessairement une obligation morale de faire l'impossible.

Toutefois, l'objection tombe si c'est la *moralité*, et non un individu, qui exige que X fasse A. Dans ce cas, il appert nécessairement que X doit faire A¹⁹⁷. Il reste maintenant à déterminer si la moralité peut soit factuellement, soit logiquement exiger que X fasse l'impossible. En ce qui concerne la possibilité factuelle, elle pourrait bien être observée sans que cela indique quoi que ce soit sur le bien-fondé ou non de cette exigence imposée par la moralité. Par contre, en ce qui concerne la possibilité logique, elle est plus difficile à cerner. Il faut d'abord comprendre ce que signifie un énoncé comme « la moralité peut

¹⁹⁵ Statman donne le cas paradigmatique du sergent qui ordonne à ses recrues de grimper en dix minutes une montagne avec tout leur matériel de survie sur eux, une tâche qui est clairement impossible (cf. STATMAN 1995, p. 46).

¹⁹⁶ STERN 2004, p. 50. Pour un point de vue semblable, voir aussi : RESCHER 1987, chap. 1 et 6. Je reviendrai plus loin sur cette question quand j'aborderai le cas des devoirs idéaux.

¹⁹⁷ Pour une analyse de la forme « si Y exige que X fasse A, alors X doit faire A », où Y désigne soit la rationalité, soit la prudence, soit la moralité, on peut consulter : BROOME 2007.

logiquement exiger que *X* fasse *A* ». À mon sens, il y a deux manières d'interpréter cela.

Premièrement, l'énoncé peut vouloir dire qu'il n'y a pas de non-sens à ce que la moralité exige que *X* fasse *A*. Or, ce en quoi une certaine conception de la moralité est un non-sens ou pas n'est pas seulement une affaire de logique ; c'est plutôt une affaire extra-logique et aussi extra-conceptuelle. Il ne suffit pas de respecter les règles de la logique et de s'entendre sur les concepts utilisés pour qu'on s'entende sur un point de vue moral. Sur ce terrain, les avis peuvent diverger, essentiellement pour des raisons autres que logico-conceptuelles. Autrement dit, la possibilité dont il est question ici n'est pas strictement logique ni conceptuelle.

Deuxièmement, l'énoncé peut signifier qu'il n'y a pas de contradiction logique à conclure que la moralité exige que *X* fasse *A*. Or, l'absence de contradiction logique n'empêche pas que les avis puissent diverger sur des questions morales : on peut être en désaccord avec la conclusion d'un raisonnement moral même s'il est logiquement valide et même si on s'entend sur les concepts utilisés, notamment parce qu'on n'est pas d'accord avec certaines des prémisses du raisonnement. Encore une fois, la possibilité dont il est question ici n'est pas strictement logique ni conceptuelle. Autrement dit, c'est d'abord et avant tout pour des raisons autres que logico-conceptuelles que la moralité peut exiger que *X* fasse *A*.

Donc il semble difficile d'entendre dans un sens purement logico-conceptuel l'énoncé « la moralité peut *logiquement* exiger que *X* fasse *A* ».

Pour contourner cette difficulté, on pourrait éliminer le prétendu caractère logique de la possibilité et se contenter de dire : « la moralité peut exiger que *X* fasse *A* », en sous-entendant qu'il ne s'agit pas ici seulement de la possibilité factuelle, à savoir qu'il peut exister une conception de la moralité qui exige de faire *A*. Sous cette forme, l'énoncé devient plus ou moins banal dépendamment de ce que *A* désigne. Par exemple, si *A* consiste à secourir

une personne en détresse, la moralité du sens commun exige cela des agents moraux et cela ne suscite pas la controverse. Par contre, si A consiste à prier Dieu cinq fois par jour ou à sacrifier ses loisirs pour soulager le plus possible les maux d'autrui, il peut bien y avoir des conceptions morales qui exigent cela des individus, mais elles font l'objet de désaccord. Et le désaccord n'est pas minime : il porte sur la nature même de la moralité. Il revient à se demander si la moralité exige vraiment qu'on prie Dieu cinq fois par jour ou qu'on sacrifie ses loisirs pour soulager le plus possible les maux d'autrui. Autrement dit, s'il est des conceptions morales qui peuvent exiger ce genre d'actions, elles le peuvent pour des raisons autres que logiques et conceptuelles, et donc ces raisons sont susceptibles de susciter la divergence d'opinions.

Comme on peut le constater, un énoncé comme « la moralité peut exiger que X fasse A » n'est pas à l'abri de controverses et de débats. Aussi, si A désigne l'impossible, l'énoncé est loin d'être banal et évident. Est-ce que vraiment la moralité peut exiger que X fasse l'impossible ? Si, de prime abord, on répond non, c'est peut-être parce qu'on s'en tient seulement à ce que j'ai dit plutôt, à savoir que les actions qu'il est logiquement ou physiquement impossible de poser semblent être exclues de la catégorie des actions obligatoires. Or, cette exclusion revient à nier le conséquent dans le conditionnel suivant (qui est une instance du conditionnel que j'ai proposé plus haut¹⁹⁸) : si la moralité exige de X qu'il fasse l'impossible, alors X doit faire l'impossible. D'où il est naturel de conclure, par contraposée, que la moralité n'exige pas de X qu'il fasse l'impossible. Cependant, c'est là aller trop vite en affaire. Car rien ne dit qu'il faut débattre, en premier lieu, de la validité du conséquent de cette relation, et non de la validité de son antécédent. D'ailleurs, le débat sur les dilemmes moraux soulève d'abord la question de savoir si la moralité exige de faire l'impossible. Si le dilemme de l'étudiant de Sartre est insoluble, alors cela revient à soutenir que la moralité exige à la fois de cet étudiant qu'il prenne soin de sa mère et qu'il parte rejoindre les Forces

¹⁹⁸ Voir supra la note 197.

françaises en exil, choses qu'il lui est impossible de réaliser en même temps. Il est à remarquer que cette impossibilité est de nature physique, comme l'un des deux types d'impossibilité auxquels je me limite ici. Et il est même possible de voir une impossibilité logique dans ce dilemme : on peut dire que la moralité exige de l'étudiant de Sartre qu'il reste à la maison (pour prendre soin de sa mère) et qu'elle exige aussi de lui qu'il ne reste pas à la maison (pour aller rejoindre les Forces françaises) ; d'où (par le principe d'agglomération) il doit à la fois rester et ne pas rester à la maison, deux actions qu'il lui est logiquement impossible de réaliser.

En d'autres mots, le principe de possibilité du devoir peut soulever la même question que les dilemmes moraux : est-il possible que la moralité exige de faire l'impossible ? On relèvera que l'impossible dont il est question dans les dilemmes moraux concerne deux actions incompatibles, alors que l'impossible dont il est question dans le principe peut ne concerner qu'une seule action. Mais cette différence n'est pas d'une grande importance pour la question soulevée : qu'il soit logiquement ou physiquement impossible de faire deux actions données ou une seule, il reste qu'il s'agit dans les deux cas d'une authentique impossibilité logique ou physique. Or, si la question de savoir s'il est possible que la moralité exige de faire l'impossible mérite d'être posée et examinée dans le contexte des dilemmes moraux, on ne voit pas pourquoi elle ne le serait pas dans le contexte du principe de possibilité du devoir. S'il n'est pas évident, à première vue, que la moralité n'exige pas de faire l'impossible (au sens logique ou physique) dans le cas des dilemmes moraux, pourquoi ce le serait dans le cas du principe, même si ce cas n'implique qu'une action et non deux ?

Cela fait voir que Tranoy n'a pas tort quand il dit qu'il n'y a pas de connexion (logiquement ou conceptuellement) nécessaire entre ce qu'il n'est pas permis d'exiger et ce qui est impossible. L'enjeu ici n'est pas strictement d'ordre logique ou conceptuel. Il a à avoir avec les conceptions de la moralité.

En conséquence, le principe « devoir implique pouvoir » ne peut être soutenu au moyen de l'interprétation logico-conceptuelle.

Cependant, cette absence de connexion logico-conceptuelle ne signifie pas pour autant qu'il n'y a aucune connexion du tout, c'est-à-dire qu'il est impossible d'établir une connexion autre que nécessaire en vertu des règles logiques et des concepts impliqués.

En d'autres mots, l'objection de Tranoy n'est pas nécessairement fatale au principe de possibilité du devoir. S'il n'est pas de relation logico-conceptuelle entre devoir et pouvoir, il se peut qu'il y ait une relation d'une autre nature, comme pragmatique, normative ou métanormative. Par exemple, le principe peut signifier que c'est pour des raisons morales que devoir implique pouvoir, et qu'alors, *moralement* parlant, on ne peut pas exiger l'impossible d'un agent, notamment s'il s'agit d'un impossible au sens logique ou physique. Comme le signale Manfred Moritz à propos du principe :

[...] we are concerned here with a prohibition to promulgate commands of a certain kind. Namely : we are not to command a person to perform an action, if the person cannot perform it¹⁹⁹.

Mais avant d'aborder plus à fond cette question, il faut examiner deux autres objections au principe. L'une d'elle passe pour une objection sérieuse à son interprétation logico-conceptuelle. C'est celle que j'examinerai en premier.

2.5 L'OBJECTION PAR LA LOI DE HUME-POINCARÉ

Cette objection fait appel à la loi de Hume, connue aussi sous le nom de guillotine de Hume ou de dichotomie de Hume²⁰⁰. Cette loi tire son origine et son nom d'une thèse célèbre de David Hume²⁰¹, mais on la retrouve également dans une thèse du mathématicien Henri Poincaré²⁰². Selon la thèse attribuée à

¹⁹⁹ MORITZ 1968, p. 101.

²⁰⁰ OGIEN 1996, p. 1115.

²⁰¹ HUME 1740 / 1993, p. 65 (éd. 1740 : partie I, section I)

²⁰² POINCARÉ 1913, p. 225.

Hume, on ne peut tirer aucune conclusion normative de prémisses descriptives²⁰³ (ou non normatives²⁰⁴). Quant à la thèse de Poincaré, elle exprime quelque chose de semblable : aucune conclusion impérative ne peut être tirée d'un ensemble de prémisses dont aucune n'est impérative²⁰⁵. C'est ce qu'on appelle dans le jargon philosophique anglophone le problème de la dérivation « *is-ought* ». Quant à moi, j'utiliserai plutôt le terme de « loi de Hume-Poincaré ».

Cette loi paraît tout à fait plausible. Par exemple, sachant que Harold est fils de médecin, on ne peut en déduire, sur cette seule base, qu'il *doit* devenir médecin. Ce n'est qu'à la condition qu'au moins une des prémisses soit normative qu'on pourra inférer une conclusion normative.

J'ajouterai que cette loi ne concerne pas seulement les inférences de ce genre, mais aussi les conditionnels où l'antécédent est de nature non normative alors que le conséquent est normatif. Bien qu'un conditionnel puisse être une prémisse dans une inférence, la loi de Hume-Poincaré peut servir à contester ce conditionnel sur la base de son antécédent si celui-ci est considéré comme la *seule raison* au conséquent. Par exemple, supposons que dans le cas de Harold, fils de médecin, il y a une règle stipulant que tout enfant de médecin doit devenir médecin. Comme cette règle revient à un conditionnel de la forme « Pour tout *X*, si *X* est enfant de médecin, alors *X* doit être

²⁰³ L'usage consistant à attribuer cette loi à Hume laisse entendre que Hume aurait défendu cette règle comme une doctrine. Or, Alasdair MacIntyre a fait valoir que tout ce dit Hume à propos de cette dérivation suspecte c'est qu'elle requiert examen et défense. (Cf. MACINTYRE 1959.) Selon Ruwen Ogien, Hume n'aurait fait que défendre une interprétation logique de cette loi, à savoir que tout raisonnement dont la conclusion contient au moins un terme (ici le terme *devoir*) n'apparaissant pas dans les prémisses est invalide. (Cf. OGIEN 1996, p. 1115.)

²⁰⁴ À la suggestion d'Ogien et de Mavrodes, il vaut sans doute mieux utiliser l'expression « non normatives » plutôt que « descriptives », car opposer le normatif au descriptif (ou au factuel) contient un présupposé qu'on peut ne pas partager, à savoir que les jugements normatifs ne sont pas descriptifs. (Cf. MAVRODES 1964, p. 42, n. 2 ; OGIEN 2003, p. 196, n. 98.)

²⁰⁵ La formulation de Poincaré est la suivante : « Si les prémisses d'un syllogisme sont toutes deux à l'indicatif, la conclusion sera également à l'indicatif. Pour que la conclusion pût être mise à l'impératif, il faudrait que l'une des prémisses au moins fût elle-même à l'impératif. » (Cf. POINCARÉ 1913, p. 225.) Voir aussi CASTAÑEDA 1975, p. 332, et GARDIÉS 1987, p. 9-10.

médecin », on peut se demander si elle contrevient à la loi de Hume-Poincaré. La réponse dépendra des raisons qui soutiennent cette règle. Si la *seule* raison pour laquelle *X* doit devenir médecin est que *X* est enfant de médecin, alors on peut considérer que cette règle viole la loi de Hume-Poincaré et qu'elle doit être rejetée. Par contre, s'il y a une *raison supplémentaire* (non explicitée par la règle) qui peut être amenée et contre laquelle la loi de Hume-Poincaré ne peut se prononcer, alors la règle reste à l'abri de cette loi. Quelle est cette raison supplémentaire ? C'est celle qui sera avancée en réponse à la question « Pourquoi les enfants de médecin doivent devenir médecin ? ». Poser cette question est tout à fait légitime²⁰⁶ et cela présuppose que la réponse n'est pas : « Parce que ce sont des enfants de médecin ». On comprend la légitimité de cette question et de cette présupposition précisément parce qu'il n'est pas à strictement parler contradictoire d'être fils de médecin et ne pas être médecin soi-même. La réponse consistant à dire « Parce que ce sont des enfants de médecin » est plutôt celle qui pourrait convenir à la question « Pourquoi tels enfants doivent devenir médecin ? », à supposer que la réponse donnée constitue la seule raison. Dans ce cas, la question du pourquoi qui se pose est celle qui revient à se limiter au conséquent du conditionnel (« Pourquoi *X* doit devenir médecin ? »), alors que dans le cas précédent, la question du pourquoi qui se pose est celle qui porte sur le conditionnel lui-même (« Pourquoi, pour tout *X*, si *X* est enfant de médecin, *X* doit-il devenir médecin ? »). Cette dernière question, contrairement à l'autre, présuppose qu'il existe une réponse qui va au-delà de la raison invoquée par l'antécédent du conditionnel. Si cette raison, que je qualifie de supplémentaire, concerne des considérations morales, alors la règle pourra être considérée comme une authentique norme, inattaquable du point de vue de la loi de Hume-Poincaré. Elle pourra de plus servir de prémisses normative à une inférence syllogistique de la forme suivante :

²⁰⁶ Cette analyse fait bien sûr penser au célèbre argument de la « question ouverte » de Moore dans sa dénonciation de ce qu'il appelle le « sophisme naturaliste » (*naturalistic fallacy*) : MOORE 1903 / 1998, p. 49-58.

- | |
|---|
| 1. Tout enfant de médecin doit devenir médecin. |
| 2. Harold est fils de médecin. |
| 3. Donc Harold doit devenir médecin. |

Comme cette inférence tire une conclusion normative à partir de deux prémisses dont l'une est considérée comme normative (la prémisse 1), il n'y a pas contradiction avec la loi de Hume-Poincaré. Cela ne veut pas pour autant dire que la prémisse 1 est incontestable à tout point de vue : elle peut être effectivement remise en question pour des raisons morales.

Quoi qu'il en soit, la loi de Hume-Poincaré peut donc servir à contester autant un conditionnel dont le conséquent est normatif qu'une inférence dont la conclusion est normative. Il s'agit de considérer, dans le premier cas, la nature des raisons (explicites et implicites) à la base du conditionnel, et dans le second cas, la nature des prémisses de l'inférence.

Venons-en maintenant à l'objection que la loi de Hume-Poincaré peut apporter contre le principe de possibilité du devoir. Il s'agit de prendre la contraposée de ce principe et de la considérer soit pour elle-même, soit au sein de l'inférence suivante en forme de *modus ponens* :

- | |
|--|
| 1. S'il est impossible de poser une action A, alors il est faux que A est obligatoire.
(contraposée du principe de possibilité du devoir) |
| 2. Il est impossible de poser l'action A |
| 3. Donc il est faux que A est obligatoire. |

Si on considère la contraposée du principe pour elle-même, elle entrera en contradiction avec la loi de Hume-Poincaré à la condition que la seule raison qui supporte ce conditionnel soit donnée par l'antécédent²⁰⁷. Ce sera le cas si le principe (et donc aussi sa contraposée) est entendu au sens logico-conceptuel. Autrement dit, la question du pourquoi qui se pose ici est :

²⁰⁷ Il faut prendre garde ici de confondre respectivement l'antécédent et le conséquent d'un conditionnel avec les prémisses et la conclusion d'une inférence.

« Pourquoi est-il faux que *A* est obligatoire ? », et non : « Pourquoi, s'il est impossible de poser une action *A*, alors est-il faux que *A* est obligatoire ? ». Cela signifie que les concepts de non-obligation et d'impossibilité d'agir suffisent à expliquer pourquoi il est faux que *A* est obligatoire.

Si on considère maintenant la contraposée du principe au sein du *modus ponens* précédent, celui-ci reviendra à tirer une conclusion normative de prémisses non normatives, toujours à la condition d'interpréter la contraposée du principe dans un sens logico-conceptuel. D'où encore la contradiction avec la loi de Hume-Poincaré.

Deux stratégies ont été proposées pour écarter l'objection sous l'une ou l'autre de ses formes²⁰⁸. Je vais en proposer une troisième, qui aura un double avantage sur les deux autres.

La première stratégie consiste à contester le caractère normatif du conséquent de la contraposée du principe, considérée pour elle-même. Pour ce faire, il s'agit de soutenir que la négation d'une obligation n'est pas une norme. Cela peut se faire de deux manières. Premièrement, on peut justifier cette position par une interprétation pragmatique du principe. Selon cette interprétation, « *X* doit faire *A* » présuppose « *X* peut faire *A* », de la même façon que « *X* est chauve » présuppose « *X* existe ». S'il est clair que *X* n'existe pas et si parler de *X* a pour but ici de s'entretenir d'une chose réelle, alors, d'un point de vue pragmatique, la question ne se pose pas de savoir si on peut affirmer que *X* est chauve. De même, s'il est clair qu'une action *A* ne peut être posée et si le but de la morale est de guider les actions, alors, de manière pragmatique, la question ne se pose pas de savoir si *A* est obligatoire : il n'est tout simplement pas de norme relative à *A*. En conséquence, le conséquent du conditionnel ne désigne pas une norme, mais plutôt l'absence d'une norme.

²⁰⁸ Pour l'exposé de ces deux stratégies, je m'inspire en partie de l'exposé que Ruwen Ogien en a fait dans OGIEN 2003, p. 83-84.

Cette stratégie n'est pas sans problèmes. Je ferai d'abord observer que la notion de présupposition impliquée dans l'interprétation pragmatique du principe diffère de celle impliquée dans la relation entre « *X* est chauve » et « *X* existe ». Pour le montrer, je vais m'inspirer de l'approche que Bertrand Russell²⁰⁹ a utilisée pour traiter du problème que pose l'interprétation d'énoncés comme « L'actuel roi de France est chauve ».

Supposons d'abord que l'on peut faire la liste de tous les individus actuellement chauves. Si on passe en revue cette liste et qu'on constate que l'actuel roi de France n'y figure pas, cela signifiera soit qu'il n'existe pas d'individu possédant actuellement la caractéristique d'être roi de France, soit qu'il existe un individu qui a actuellement cette caractéristique mais qui n'est pas chauve. Si l'individu recherché n'existe effectivement pas, alors, d'un point de vue pragmatique, la question ne se pose pas de savoir si on peut affirmer qu'il est chauve.

Transposons maintenant cette approche au cas des actions. Supposons que l'on peut faire la liste de toutes les actions obligatoires dans toutes les circonstances possibles. Maintenant, si on se demande si la question se pose de savoir si une certaine action *A* impossible à poser dans telle circonstance est obligatoire, suffit-il de passer en revue cette liste pour savoir *vraiment* ce qu'il en est ? Je soutiens que non, car le critère de formation de la liste des actions obligatoires n'est pas indépendant de la notion de possibilité. Dans le premier cas, celui concernant l'actuel roi de France, le critère de formation de la liste des individus actuellement chauves est empirique et est indépendant de l'existence ou non d'un actuel roi de France : que des individus soient chauves ou non n'a rien à voir avec la caractéristique d'être roi de France. On peut constituer la liste des individus chauves en faisant abstraction de cette caractéristique. On n'a surtout pas à se demander si un éventuel roi de France

²⁰⁹ RUSSELL 1905.

*devrait être chauve ou pas*²¹⁰. Dans ce cas, on peut alors adopter un point de vue authentiquement pragmatique quand on se demande si la question se pose de savoir si on peut affirmer que l'actuel roi de France est chauve. Par contre, dans le second cas, le critère de formation de la liste des actions obligatoires n'a rien d'empirique et, ensuite, il est difficile de voir comment il pourrait être établi indépendamment du caractère possible ou impossible des actions. C'est que, dès la constitution de cette liste, se pose la question de savoir si on peut considérer, parmi les actions obligatoires, certaines actions impossibles à poser. Bien que cette question puisse être résolue d'un point de vue pragmatique (en prenant le critère selon lequel la morale a pour but de guider les actions), elle ne peut faire au fond l'économie d'une approche normative. Pour pouvoir guider les actions dans le domaine moral, il faut à la base déterminer quelles actions praticables comptent comme moralement obligatoires. Pour cela, on ne peut pas que compter sur les seules solutions pragmatiques. On doit faire appel à des raisons proprement morales.

Cela montre que l'approche pragmatique du principe de possibilité du devoir n'est pas incompatible avec une interprétation normative ou métanormative de ce principe²¹¹, mais elle est insuffisante si on veut tenir compte de la notion de devoir qu'il comporte. Autrement dit, l'interprétation normative ou métanormative du principe peut inclure l'interprétation pragmatique, de sorte que lorsqu'on statue que la moralité ne peut exiger l'impossible, cela s'accorde avec le point de vue pragmatique qui dit que maintenir l'obligation de faire une action impraticable n'a aucune utilité ni application²¹². Comme le fait valoir James Forrester :

²¹⁰ Le seul problème qu'on pourrait rencontrer avec ce critère serait de nature conceptuelle : le concept de chauve qu'utilise le critère pourrait ne pas être suffisamment précis pour discriminer tous les individus selon l'état de leur calvitie.

²¹¹ C'est pourquoi on trouve chez certains auteurs une approche à la fois normative et pragmatique du principe : FORRESTER 1989, p. 31-34 ; STATMAN 1995, p. 44-45.

²¹² C'est en ces termes pragmatiques que John Ladd discute du principe, sans voir que son point de vue peut être récupéré par une interprétation normative (cf. LADD 1958, p. 816-817).

Presumably, setting obligations is a purposive activity. One makes requirements, at least in many instances, in order to get people to do certain things and to refrain from doing others. If so, then to set an unfulfillable obligation is to act contrary to at least one major purpose of setting obligations²¹³.

L'autre manière de soutenir que la négation d'une obligation n'est pas une norme consiste à se passer de l'interprétation pragmatique du principe et à s'en tenir à l'interprétation logico-conceptuelle. Elle présente cependant un défi du point de vue logique et déontique, car il est alors difficile d'expliquer pourquoi la négation d'une obligation n'est pas une norme. Comme le signale George Mavrodes :

If I am called on to decide whether a person ought to perform a certain action it would appear that I am asked to make a normative judgement. But on this view I will be making a normative judgement only if I decide affirmatively, i.e., along the lines of ["N ought to do X"]. But if I decide negatively, as in ["It is not the case that N ought to do X"], then my judgement is not normative at all. And this certainly seems implausible²¹⁴.

J'ajouterais que la difficulté se pose également du point de vue de la sémantique des principaux termes déontiques. Premièrement, si on admet l'équivalence entre l'obligation et la non-permission ($O(A) \equiv \neg P(\neg A)$), alors la négation d'une obligation revient logiquement à une permission. Or, la permission de faire quelque chose correspond à un énoncé normatif. Deuxièmement, si on considère qu'il y a une équivalence entre l'obligation de faire A et l'interdiction de s'abstenir de faire A, alors la négation de l'obligation de faire A revient à nier ou à lever l'interdiction de s'abstenir de faire A. Or, lever une interdiction semble avoir un caractère normatif. De façon générale, la difficulté se présente comme suit : étant donné que les notions d'obligation, de permission et d'interdiction sont des concepts normatifs (ou déontiques) interdéfinissables entre eux au moyen de la négation, on ne voit pas pourquoi la négation d'une obligation perdrait le caractère d'une norme.

²¹³ FORRESTER 1989, p. 32.

²¹⁴ MAVRODES 1964, p. 43.

D'autre part, même si on parvient à justifier que cette permission n'est pas une norme, on rencontre une autre difficulté, comme le soulèvent Geoffrey Thomas et Ruwen Ogien²¹⁵ : qu'en est-il alors de la négation de la négation de l'obligation ? Est-elle une norme ou non ? En calcul propositionnel, la double négation d'une obligation nous ramène à l'obligation initiale. Donc la négation de la négation d'une obligation est une norme, alors que la négation d'une obligation ne serait pas une norme. Cela paraît étrange.

Pour parer à cette difficulté, les tenants de cette position peuvent recourir à une autre forme de négation. La négation de l'obligation de faire *A* signifierait qu'il n'y a pas de norme relative à *A*²¹⁶. Il s'agit du constat de l'absence de toute norme relative à *A*. D'où la négation de la négation de l'obligation de faire *A* reviendrait au constat de la présence d'une norme relative à *A*. Cependant, la difficulté n'est pas pour autant écartée, car on ne voit pas en quoi au juste une conclusion portant sur le constat de la présence d'une norme ne pourrait pas avoir un caractère normatif. Faire le constat de la présence ou de l'absence d'une norme va au-delà du simple bon usage des règles de la logique ; cela fait intervenir un point de vue plus substantiel, à caractère moral. D'où il est difficile de voir en quoi le conséquent de la contraposée du principe n'est pas normatif.

La deuxième stratégie pour contrer l'objection par la loi de Hume-Poincaré consiste à prendre en considération le *modus ponens* cité plus haut et que je rappelle ici :

²¹⁵ THOMAS 1993, p. 162 ; OGIEN 2003, p. 84.

²¹⁶ Je tiens à préciser que l'analyse logique que j'ai faite, au chapitre 1, de la négation de la forme « *X* doit faire *A* » ne niait pas le caractère normatif de cette négation. Tout ce que cette analyse faisait valoir, c'est que cette négation signifiait que pour tout acte du type *A*, *X* n'a pas l'obligation de le poser. Or, cela ne présuppose pas que cette absence d'obligation n'a rien à voir avec une norme relative à *A*.

1. S'il est impossible de poser une action *A*, alors il est faux que *A* est obligatoire.
(contraposée du principe de possibilité du devoir)
 2. Il est impossible de poser l'action *A*
-
3. Donc il est faux que *A* est obligatoire.

Il s'agit de s'attaquer à la plus faible des prémisses sur le plan de la non-normativité, soit la première. En effet, il est possible de considérer comme une norme la contraposée du principe de possibilité du devoir si les raisons qui la supportent vont au-delà de la compréhension des concepts d'impossibilité d'agir et de non-obligation et relèvent de considérations morales. Cela signifie qu'il est légitime de poser la question « Pourquoi, s'il est impossible de poser l'action *A*, est-il faux que *A* est obligatoire ? ». Ainsi, dans cette perspective, la loi de Hume-Poincaré n'est plus violée. « Devoir implique pouvoir » (ou sa contraposée) doit alors être interprété comme une authentique norme, au même titre que l'est le principe selon lequel il est interdit de tuer des innocents²¹⁷. De même qu'il faut promulguer une règle morale interdisant le meurtre d'innocents sur la base de raisons autres que celles reposant sur la seule compréhension des concepts d'innocent et de meurtre, de même il faut promulguer une norme interdisant d'exiger l'impossible, sur la base de raisons autres que celles dépendant des concepts d'impossibilité et de non-obligation. Par exemple, Ruwen Ogien invoque des raisons d'humanité en soutien au principe de possibilité du devoir²¹⁸. Plus précisément, il fait valoir que la relation de dépendance entre « devoir » et « pouvoir » repose sur un principe d'humanité auquel nous ne sommes pas prêts à renoncer. Nous verrons plus loin, dans ce chapitre, comment développer ce point de vue pour contrer d'autres formes d'objection au principe.

Comme on peut le constater, la première stratégie est loin d'être convaincante : interpréter le conséquent de la contraposée du principe de

²¹⁷ J'emprunte cette comparaison à OGIEN 2003, p. 85.

²¹⁸ OGIEN 2003, p. 80.

possibilité du devoir d'une manière non normative ne va pas sans difficulté. Quant à la deuxième stratégie, elle n'est pas problématique, mais elle exige de recourir à une interprétation normative (ou métanormative) du principe.

Or, pour éviter la contradiction de la contraposée de ce principe (considérée pour elle-même ou au sein d'une inférence) avec la loi de Hume-Poincaré, il est possible d'éviter le recours à la fois à une interprétation non normative du conséquent de la contraposée et à une interprétation autre que logico-conceptuelle du principe. C'est qu'il reste une troisième option : elle consiste à revisiter la loi de Hume-Poincaré et à en préciser le sens de telle façon que cette loi ne pose plus problème à la contraposée du principe.

C'est la stratégie que je propose. Je ferai d'abord remarquer que, sous sa formulation originale, la loi de Hume-Poincaré revient à affirmer qu'on ne peut pas déterminer ce qu'un agent doit faire à partir *seulement* de considérations ou de raisons non normatives. Autrement dit, il est faux que l'admission de certaines considérations non normatives suffit à inférer la détermination d'un *certain* devoir. Cependant, cela ne signifie pas automatiquement qu'il est également faux de dire que l'admission de certaines considérations non normatives suffit à inférer la détermination d'*aucun* devoir. Il importe ici de bien saisir la différence : quand on dit qu'il est faux que l'admission de certaines considérations non normatives suffit à inférer la détermination d'un *certain* devoir, on veut dire qu'on ne peut inférer une chose d'un certain type (ou qui a une certaine propriété) ; et quand on dit qu'il est faux de dire que l'admission de certaines considérations non normatives suffit à inférer la détermination d'*aucun* devoir, on veut dire qu'on ne peut inférer aucune chose de ce type (ou qui a cette propriété). Ce qui est inféré dans la première inférence niée concerne un quantificateur existentiel, alors que ce qui est inféré dans la seconde inférence niée concerne un quantificateur universel. On ne nie donc pas les mêmes choses²¹⁹.

²¹⁹ Je ferai observer que cette interprétation consistant à dire qu'on ne peut inférer aucune

Si ce raisonnement est correct, il en résulte que ni la contraposée du principe de possibilité du devoir ni l'inférence qui l'a pour prémisse (voir le *modus ponens* ci-haut) n'entrent en contradiction avec la loi de Hume-Poincaré, car, dans le premier cas, la contraposée formule une raison à la détermination d'*aucun* devoir (concernant un type d'acte), et dans le second cas, le raisonnement consiste à inférer qu'il n'y a *aucun* devoir, alors que la loi de Hume-Poincaré indique plutôt qu'on ne peut inférer un *certain* devoir. Cette loi est donc inoffensive ou inopérante face à la contraposée du principe, que celle-ci soit considérée pour elle-même ou au sein d'un *modus ponens*. Là où elle est pertinente, c'est quand il s'agit de contester les raisons ou les inférences qui permettent de conclure à l'existence d'un certain devoir à partir de prémisses non normatives.

En conclusion, l'objection de Tranoy reste la plus sérieuse des deux précédentes objections à l'interprétation logico-conceptuelle du principe de possibilité du devoir.

Il reste à examiner une autre objection à cette interprétation.

2.6 L'OBJECTION PAR LA PLURALITÉ SÉMANTIQUE

Il est possible de faire objection à la vérité conceptuelle du principe de possibilité du devoir en invoquant un autre sens à la notion de devoir : un devoir peut référer à des idéaux que personne ne peut satisfaire, comme l'idéal de perfection, qui fait partie, chez certaines personnes, de leur conception de la vie bonne²²⁰. Ces idéaux ont la propriété de se formuler en termes de devoir ou d'impératif. Par exemple : « Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait²²¹ ». Or, ce genre de devoir n'est pas quelque chose de possible

chose d'un type donné va dans le sens de l'analyse logique que j'ai faite, au chapitre 1, de la négation de l'obligation. La négation du conséquent de la contraposée du principe de possibilité du devoir (soit $\neg O(A)$) signifie que pour *tout acte du type donné*, l'agent n'a pas l'obligation de le poser. Autrement dit, il n'y a aucune obligation concernant ce type d'action.

²²⁰ HENDERSON 1966, p. 110 ; ROBINSON 1971, p. 195-196 ; RESCHER 1987, chap. 1 et 6 ; STERN 2004, p. 50.

²²¹ Matthieu 5, verset 48.

pour tout agent, puisque tout humain est imparfait par définition, par essence ou par référence à la seule perfection de Dieu. Pourtant, il est des gens qui se soumettent volontiers à de tels devoirs, bien qu'ils savent pertinemment qu'il leur est impossible de les remplir. Cela semble donc entrer en contradiction avec le principe de possibilité du devoir.

Pour contrer ce contre-exemple, on peut user d'une première stratégie, empruntée à Steve Sapontzis²²². Elle consiste à reformuler le devoir idéal de telle sorte qu'il soit finalement réalisable : le devoir de perfection signifie au fond un devoir de se perfectionner :

Even though one cannot attain a perfect will²²³, he can certainly perfect his will, and that is an obligation he can repeatedly fulfill and still have better to strive for²²⁴.

On peut étayer cette stratégie en faisant valoir que le devoir de se perfectionner est un *devoir de cohérence* avec la règle idéale²²⁵ : par exemple, si les sentiments de convoitise sont clairement absents de l'idéal que poursuit l'agent, celui-ci doit alors prendre des mesures pour atténuer chez lui ce genre de sentiment²²⁶. Ce devoir de cohérence porte donc sur une ou des actions que l'agent peut réaliser.

Sapontzis fait aussi valoir que les devoirs idéaux doivent être entendus, à défaut d'être remplis, au sens de devoirs qui s'étendent sur toute une vie et qu'il faut constamment se rappeler (« life-long obligations ») : il s'agit de devoirs qu'il faut s'efforcer de remplir au mieux tout au long de l'existence. Dire qu'un agent se trouve sous une obligation de faire quelque chose qu'il ne peut pas faire laisse faussement entendre que la situation correspond à une

²²² SAPONTZIS 1991, p. 391-393, notamment la note de bas de page n° 11.

²²³ Sapontzis prend pour exemple de devoir idéal le devoir kantien de développer une volonté parfaite.

²²⁴ SAPONTZIS 1991, p. 393.

²²⁵ HENDERSON 1966, p. 109-110

²²⁶ J'emprunte à Henderson cet exemple qui concerne le devoir idéal de s'abstenir de la convoitise (cf. HENDERSON 1966, p. 110).

question de tout ou rien, alors qu'il s'agit plutôt d'une situation où il est question de degrés dans la réalisation du devoir²²⁷.

Une meilleure stratégie, cependant, pour contrecarrer l'objection, consiste à faire valoir que les devoirs idéaux se prêtent mieux à des formulations en termes évaluatifs²²⁸ et que le principe de possibilité du devoir ne s'applique qu'aux prescriptions au sens propre. Autrement dit, il s'agit de recourir à la distinction entre énoncés évaluatifs et énoncés prescriptifs²²⁹. Les énoncés évaluatifs se reconnaissent au fait qu'ils contiennent des prédicats spécifiques, de nature appréciative ou dépréciative²³⁰. On a pris l'habitude de diviser ces prédicats axiologiques en deux catégories : la première regroupe des concepts dit « épais » ou « denses » (*thick*), qui concernent des prédicats comportant une composante descriptive substantielle, comme dans les termes « courageux », « lâche », « généreux » ; la deuxième catégorie regroupe des concepts dit « minces » ou « fins » (*thin*)²³¹ et concernent des prédicats ne comportant pas de composante descriptive, comme dans les termes « bien », « mal », « meilleur », « pire ». Ainsi, sous cet angle, l'idéal de perfection, dont la formulation use de concepts épais tels que « parfait », tombe dans la catégorie des énoncés évaluatifs. On peut voir cela également en recourant au critère du domaine d'application servant à distinguer les énoncés évaluatifs des énoncés prescriptifs. Le domaine d'application des énoncés prescriptifs semble plus étroit que celui des énoncés évaluatifs. Ainsi les énoncés prescriptifs sont circonscrits en général à ce qu'il faut faire ou ne pas faire et désignent des actions humaines précises qu'il est possible de poser dans telles ou telles circonstances, alors que les énoncés évaluatifs ne font pas nécessairement référence à des actions précises et à des circonstances spécifiques. « Soyez

²²⁷ SAPONTZIS 1991, p. 391-392.

²²⁸ BRINK 1994, p. 232,

²²⁹ WIGGINS 1997, p. 95. Voir aussi : OGIEN / TAPPOLET 2008, chap. 2.

²³⁰ OGIEN 1996, p. 1110 ; OGIEN 2003, chap. 5. En ce qui concerne cette distinction entre énoncés évaluatifs et énoncés prescriptifs, je m'inspire de cet auteur.

²³¹ C'est à Bernard Williams que l'on doit l'usage de ces termes (*thick* et *thin*) : il a été le premier à apporter cette distinction en éthique (cf. WILLIAMS 1990, p. 141-142, 152-157).

parfaits comme votre Père céleste est parfait » ne donne aucune indication concernant les actions spécifiques qu'il faut poser pour tendre vers cette perfection, ni les circonstances dans lesquelles on doit tendre vers cet idéal : est-ce en toutes circonstances ? si c'est le cas, n'est-ce pas excessif ? Ce genre de prescription ou de devoir-être (« *ought-to-be* ») est plutôt de l'ordre du souhait, et non du devoir que l'on peut accomplir. Il exprime plutôt quelque chose qui est hautement estimé par certains et qui permet d'orienter leur agir. La valeur de ces devoirs ne tient pas à leur accomplissement mais aux lignes directrices générales qu'ils fournissent à l'agent pour se guider dans la vie morale : ils invitent l'agent à s'approcher du mieux qu'il peut de son devoir. Richard Robinson le reconnaît :

Many ought-sentences are not prescriptive at all, either prudentially or morally, but express valuations. Such is "Everybody ought to be happy". This is not a prescription or command to anybody to act or to refrain. There is no possible act that would count as the fulfillment of the command, if it were a command. Neither individually nor collectively can we make everybody happy. But the state of universal happiness is an ideal that we cherish ; and the sentence expresses this ideal. It is thus a valuation²³².

Ainsi, contrairement aux devoirs prescriptifs entendus au sens propre, le devoir de perfection ne peut être ponctué d'*obligations de résultat* à tel moment et en telles circonstances. On ne s'attend pas à ce que, par exemple, un homme qui cherche à mener une vie sainte ait atteint à tel moment de sa vie tel degré de perfection. Il doit bien entendu veiller à se perfectionner, mais pas selon un échéancier établi au préalable. Par contre, du côté des devoirs proprement prescriptifs, les obligations peuvent comporter un échéancier à respecter (comme dans le cas des promesses et des remboursements de dette), de telle sorte que cela revient à des obligations de résultat indexées dans le temps. Or, ce sont les obligations de résultat qui ont à voir avec le pouvoir-faire à tel moment et en telles circonstances. Elles correspondent à ce qu'on appelle des devoir-faire (« *ought-to-do* »).

²³² ROBINSON 1971, p. 195-196.

J'aurai l'occasion de revenir sur cette question quand j'aborderai d'autres contre-exemples au principe de possibilité du devoir.

Ainsi en restreignant ce principe aux prescriptions au sens propre, c'est-à-dire aux jugements déontiques munis d'une fonction strictement prescriptive, on se trouve à contrecarrer l'objection reposant sur les devoirs idéaux.

Résumons à présent ce que nous avons obtenu de l'examen du principe de possibilité du devoir. L'objection de Tranoy demeure la plus sérieuse des objections bien connues à l'interprétation logico-conceptuelle de ce principe. Quant à l'interprétation pragmatique, l'examen de l'objection par la loi de Hume-Poincaré a permis de l'aborder et de montrer en quoi elle est insuffisante. Il reste maintenant à examiner le principe sous l'interprétation normative ou métanormative et à montrer comment celle-ci résiste aux autres contre-exemples.

Je parlerai dorénavant d'interprétation *métanormative*, car si le principe doit être compris de manière normative à la base, il doit être entendu dans le sens métanormatif, c'est-à-dire dans le sens d'une norme de second niveau. Cela tient à deux raisons. Premièrement, le principe de possibilité du devoir diffère des normes de premier niveau par ce qui les caractérise habituellement : elles servent de guide aux actions et elles peuvent être violées. Par exemple, à partir d'une norme comme « Il faut tenir ses promesses », on comprend qu'elle a la propriété d'indiquer à l'agent ce qu'il doit faire s'il fait une promesse, et qu'il lui est possible d'y contrevenir. Par contre, dans le cas du principe de possibilité du devoir, on ne voit pas dans quelle mesure il indique par lui-même les actions à poser dans telles circonstances, et encore moins dans quelle mesure un agent peut le violer par ses actions²³³. Deuxièmement, le principe possède un caractère suffisamment

²³³ C'est ce que souligne Rita Manning à propos de ce principe (cf. MANNING 1981, p. 118-119). Cette auteure, cependant, se sert de cette double caractérisation négative du principe pour montrer qu'il n'a rien à voir avec un principe moral, mais plutôt avec une interprétation logico-conceptuelle.

général pour être élevé au-dessus des théories normatives particulières et servir d'arbitre dans le choix des normes propres à chacune d'elles, c'est-à-dire des normes de premier niveau. C'est un principe qui peut être compatible avec plusieurs conceptions morales plus ou moins incompatibles entre elles. En effet, il ne se prononce pas sur le contenu précis des normes développées au sein d'une théorie, mais fixe des limites aux contraintes qu'imposent ces normes. Il peut donc servir de critère de validité des normes. Une norme ne peut être déclarée valide que si elle satisfait au principe de possibilité du devoir. Toutefois, ce principe n'est pas suffisant pour déterminer la validité d'une norme. D'autres considérations doivent être prises en compte. C'est pourquoi, même s'il est *possible* pour tous de sacrifier ses loisirs pour soulager le plus possible les maux d'autrui, on peut rejeter la norme imposant un tel sacrifice, sur la base de raisons morales autres que celles liant devoir à pouvoir. D'où, comme le souligne Tranoy, le principe de possibilité du devoir forme une condition nécessaire de la validité d'une norme donnée, et la contraposée de ce principe, une condition suffisante pour le rejet de la norme²³⁴.

2.7 AUTRES IMPOSSIBILITÉS D'AGIR

Les prochaines objections au principe de possibilité du devoir tournent autour du problème qu'on appelle en anglais « *the problem of "ought but cannot"* »²³⁵. Le « *cannot* » en question concerne les impossibilités d'ordre autre que logique et physique ; ce sont par exemple des impossibilités au sens psychologique, économique, etc. Le cas du débiteur insolvable en est un exemple paradigmatique : on admet à première vue que l'obligation de rembourser tient toujours même si le débiteur n'a plus les moyens de

²³⁴ TRANOY 1972, p. 123.

²³⁵ TRIGG 1971, p. 47. Voir aussi : MONTEFIORE 1958, p. 24, 27-28, 38 ; HENDERSON 1966, p. 102-103, 104-105 ; MARGOLIS 1971, p. 482-483 ; STOCKER 1971, p. 311 ; HAINES 1972 ; WHITE 1975, p. 147-149, 152-153, 156 ; RESCHER 1987, p. 36-37 ; SAPONTZIS 1991, p. 391-392 ; ZIMMERMAN 1996, p. 95.

rembourser. Si cela est correct, ce cas constitue un autre contre-exemple à l'interprétation logico-conceptuelle du principe de possibilité du devoir.

Toutefois, je ferai valoir que les obligations dans ces contre-exemples, c'est-à-dire dans ceux reposant sur des impossibilités autres que logiques et physiques, ne tiennent pas si on recourt à une interprétation métanormative du principe. En d'autres mots, le principe n'est pas réfuté par ces contre-exemples s'il est entendu au sens métanormatif.

Ma tactique se décomposera en deux stratégies. Ces deux stratégies tiennent au fait que les contre-exemples en question reposent sur l'une ou l'autre des deux argumentations ci-dessous (A1 et A2) qui aboutissent à une conclusion contradictoire. Pour alléger leur exposé, je vais recourir au symbolisme des logiques aléthique et déontique :

A1 :

1. $\neg\Diamond(A)$	(on affirme qu'il n'est pas possible, dans un sens autre que logique et physique, de poser A)
2. $O(A)$	(on affirme qu'il y a une obligation de poser A)
3. $O(A) \supset \Diamond(A)$	(on invoque le principe de possibilité du devoir)
4. $\Diamond(A) \& \neg\Diamond(A)$	(d'où la contradiction ; la sous-conclusion $\Diamond A$ résulte des prémisses 2 et 3, tandis que la sous-conclusion $\neg\Diamond A$ résulte de la prémisse 1)

A2 :

1. $\neg\Diamond(A)$	(on affirme qu'il n'est pas possible, dans un sens autre que logique et physique, de poser A)
2. $O(A)$	(on affirme qu'il y a une obligation de poser A)
3. $\neg\Diamond(A) \supset \neg O(A)$	(on invoque la contraposée du principe de possibilité du devoir)
4. $O(A) \& \neg O(A)$	(d'où la contradiction ; la sous-conclusion $O A$ résulte des prémisses 1 et 3, tandis que la sous-conclusion $\neg O A$ résulte de la prémisse 2)

Ces deux argumentations montrent la structure générale des contre-exemples au principe de possibilité du devoir, qui prennent la forme « *ought but cannot* » (ou en notation symbolique : $O(A) \& \neg\Diamond(A)$, ce qui correspond aux deux premières prémisses de A1 et A2). On peut voir qu'une manière d'éviter, dans

les deux cas, la conclusion contradictoire consiste à rejeter la troisième prémisse (c'est-à-dire à rejeter le principe de possibilité du devoir ou sa contraposée). C'est ce que font bien entendu les opposants au principe. Cependant, on peut voir qu'il est également possible d'éviter la conclusion contradictoire par un autre moyen, comme on l'a vu avec le *modus ponens* contredisant la loi de Hume-Poincaré : il s'agit de s'attaquer à la deuxième prémisse, puisque la première, étant de l'ordre d'un fait, est difficilement réfutable. C'est ce que j'entends faire au moyen de ma première stratégie. Elle consiste à faire valoir que la notion de devoir à laquelle font allusion certains des contre-exemples n'est pas celle à laquelle fait référence l'antécédent du principe. On a vu précédemment, lorsque j'ai fait valoir que les devoirs idéaux n'affectaient pas la validité de ce principe, qu'il fallait se méfier des différents sens que peut prendre le mot devoir et des usages qu'on en fait²³⁶. Comme le dit Peter Vranas :

The general point is that sometimes "ought" is not used to ascribe obligations : "everyone ought to be happy" is a standard example²³⁷.

En d'autres mots, la stratégie revient à nier que les occurrences de devoir dont parlent les contre-exemples en question tombent sous le concept de devoir impliqué dans le principe. Cela peut consister, comme on l'a déjà vu, à faire valoir que le devoir invoqué dans tel contre-exemple n'en est pas un au sens prescriptif du terme. Ou encore, la stratégie peut consister à montrer que la part réelle de prescriptif dans le devoir invoqué n'a rien à voir avec une action impossible à réaliser, et cela en vertu d'une interprétation métanormative du principe. Cette manœuvre fait en sorte que les argumentations précédentes A1 et A2 se trouvent privées de la deuxième ou de la première prémisse, ce qui élimine la contradiction et préserve le principe de l'objection.

²³⁶ Sans prétendre à l'exhaustivité, James Ward Smith a répertorié cinq sens au mot devoir (cf. SMITH 1961, p. 363-364). On peut consulter aussi : KRATZER 1977, p. 338-340 ; BRENNAN / SOUTHWOOD 2007, p. 6-7.

²³⁷ VRANAS 2007, p. 175.

Cependant, même si on reste dans les limites de la réfutation de la deuxième prémisse, tout en laissant intacte la première prémisse, il existe une autre façon d'éviter la conclusion contradictoire. C'est ce que propose de faire ma seconde stratégie. Elle consiste à faire valoir, au moyen de la contraposée du principe (troisième prémisse de A2), que s'il est effectivement vrai qu'on ne peut poser A (c'est-à-dire si on admet la première prémisse), il s'ensuit bel et bien qu'il est faux que l'on doit poser A (ce qui revient à rejeter la deuxième prémisse), *mais non nécessairement* qu'il y a absence de *tout autre* devoir : il est possible qu'il y ait substitution d'un devoir à un autre. Non seulement l'obligation de poser A est supprimée, mais elle est remplacée par une autre obligation. Pour que cette manœuvre laisse intact le principe, il importe de démontrer que la nouvelle obligation, que j'appellerai une obligation de rechange et que j'explicitai plus loin, ne se superpose pas à la première, dans le sens où cette dernière persisterait comme en arrière-plan, comme un résidu d'obligation. Si c'était le cas, le principe de possibilité du devoir s'en trouverait quand même contredit, car cela signifierait que la deuxième prémisse dans A2 serait maintenue. Mais en démontrant que l'obligation de rechange élimine complètement l'obligation initiale, on prive l'argumentation A2 de sa deuxième prémisse et la contradiction est ainsi évitée. Je ferai valoir que cette démonstration n'est possible que si on recourt à une interprétation métanormative du principe.

Cette stratégie a l'avantage de satisfaire notre intuition morale en ce qui concerne les cas problématiques comme celui du débiteur insolvable, où il semble qu'il devrait y avoir une sorte d'obligation de faire quelque chose en dépit du fait qu'il y ait une impossibilité d'agir sous un certain aspect. La stratégie permet de répondre à deux types de préoccupation propres à la moralité : 1) en supprimant entièrement l'obligation de faire ce qu'on ne peut de toute façon pas faire, on évite d'imposer aux agents moraux des exigences absurdes (c'est-à-dire impossibles à satisfaire) ; 2) en substituant à l'obligation initiale une obligation de rechange dans les cas pertinents, on évite de recourir

trop facilement à ce qui passerait pour du relâchement dans le domaine moral et même à ce qui pourrait, à la limite, mettre en péril la moralité elle-même²³⁸. Une conception plausible de la moralité devrait se situer entre un système doté d'exigences excessives et un système aux règles démesurément élastiques. C'est ici que se profile une conception métanormative du principe de possibilité du devoir. Gardiès l'exprime de la manière suivante :

[...] il nous semble que la plupart de nos raisonnements moraux ou juridiques le mettent en jeu [le principe de possibilité du devoir]. Le champ des obligations que chacun peut reconnaître à soi-même et aux autres se trouve à chaque instant remodelé par le principe en question, plus souvent sous-entendu qu'exprimé, tant il est vrai qu'il va de soi. Que penserait-on d'un juge qui reprocherait à un inculpé comme une faute de ne s'être pas soumis à une obligation dont il saurait par ailleurs qu'il était dans l'impossibilité de la remplir ? Et la défense de l'avocat consiste souvent à s'appuyer sur ce principe pour montrer que son client échappait dans les faits aux obligations auxquelles on lui reproche de ne pas avoir satisfait²³⁹.

Et que dirait-on, pour compléter les cas de figure, de celui qui, parce qu'il ne sait pas nager, s'est contenté de tranquillement passer son chemin alors qu'un enfant se noyait sous ses yeux ? Être dans l'impossibilité d'intervenir directement soi-même pour porter secours ne libère pas nécessairement de toute obligation envers la personne en détresse. Ce ne serait le cas que si on était privé de tout moyen d'intervenir d'une manière ou d'une autre, comme lorsqu'on est ligoté et bâillonné.

À présent, on peut commencer à mettre en œuvre la première stratégie, consistant à faire valoir que la notion de devoir à laquelle font allusion certains des contre-exemples n'est pas celle à laquelle fait référence l'antécédent de du principe.

²³⁸ Pour reprendre un exemple de Michael Stocker : « it would be at best a bad joke for me to suggest that if I have squandered my money then I no longer ought to repay my debts » (STOCKER 1987, p. 108).

²³⁹ GARDIÈS 1987, p. 32.

2.8 DEVOIRS DE VERTU

Un premier type de contre-exemple au principe de possibilité du devoir auquel peut répliquer en partie la première stratégie concerne les devoirs propres à l'éthique de la vertu²⁴⁰. Comme on le sait, les défenseurs de cette éthique font valoir qu'on doit, en tant qu'agent moral, se préoccuper *non seulement* de ce qu'on doit faire dans des circonstances particulières, mais aussi du genre de personne qu'on doit être dans une perspective à long terme. Cela introduit dans la moralité, en plus des devoir-faire, une deuxième catégorie de devoirs, qui réfère à des dispositions, des attitudes et des sentiments que doit cultiver l'agent.

Certains de ces devoirs concernent des devoir-être en raison des dispositions ou des attitudes qu'ils impliquent : « il faut être généreux », « il faut être courageux », « il faut être attentifs aux besoins d'autrui », etc. Il s'agit de cultiver chez soi ce genre d'attitude ou de disposition.

Maintenant, il faut se demander si ces devoir-être concernent la notion de devoir impliquée dans le principe. J'ai fait valoir plus tôt que ce principe était restreint aux prescriptions au sens propre ou aux devoir-faire, c'est-à-dire que la notion de devoir excluait les devoirs idéaux en raison de leur caractère évaluatif. Il s'agit maintenant de se demander si les devoir-être propres à l'éthique de la vertu possèdent un caractère suffisamment évaluatif pour qu'ils soient exclus du principe de possibilité du devoir au même titre que les devoirs idéaux.

Faisons en premier remarquer que ces devoir-être ne sont pas du même ordre que les devoir-être du genre suivant²⁴¹ : « Il faudrait que le monde soit sans souffrances », « Il faudrait que les enfants ne soient pas victimes d'injustice ». Ces devoir-être ont pour caractéristique essentielle qu'il n'est rien que l'on puisse faire pour rendre le monde sans souffrances ou pour faire en

²⁴⁰ MARGOLIS 1971, p. 485-488 ; STOCKER 1971, p. 304-305 ; KEKES 1984, p. 461-467.

²⁴¹ HUMBERSTONE 1971 ; CASTAÑEDA 1975, p. 46.

sorte qu'aucun enfant au monde ne soit victime d'injustice. Il est certes possible d'agir de façon à réduire la souffrance dans le monde et les injustices à l'endroit des enfants, mais pas de les éliminer une fois pour tout. Il est clair que ce genre de devoirs est exclu du principe de possibilité du devoir. Ce sont des devoir-être strictement évaluatifs, en ce sens qu'ils signifient que le monde serait meilleur s'il était sans souffrance et sans injustice, ou qu'il serait approprié²⁴² ou bien que le monde soit tel²⁴³.

Deuxièmement, il importe de savoir qu'il est des devoir-être qui se révèlent être réductibles à des devoir-faire²⁴⁴. Par exemple, si on dit « tout nouveau-né doit obligatoirement être déclaré auprès du Directeur de l'état civil », on veut en fait dire que les parents d'un nouveau-né ont l'obligation de faire inscrire leur enfant au registre de l'état civil, ce qui désigne un devoir-faire plutôt qu'un devoir-être. Ou encore : un énoncé comme « cette chambre doit être balayée » signifie que quelqu'un doit balayer la chambre²⁴⁵.

Qu'en est-il maintenant des devoir-être propres à l'éthique de la vertu ? Il est clair que des devoirs comme « il faut être généreux », « il faut être courageux » sont réductibles, du moins en partie, à des devoir-faire, dans la mesure où des devoir-être peuvent avoir une incidence sur des occurrences d'acte. Par exemple, développer la vertu ou la disposition d'être généreux consiste, entre autres, à poser tel ou tel acte de générosité. Il est clair que, réduits sous cette forme, ces devoirs vont dans le sens de la notion de devoir impliquée dans le principe de possibilité du devoir. Constituent-ils alors des contre-exemples ? Cela dépend des cas bien entendu, mais de façon générale, une éthique de la vertu digne de ce nom ne devrait pas mettre à son

²⁴² C'est en utilisant ce terme que Williams analyse ce type de devoir-être (cf. WILLIAMS 1981, p. 71).

²⁴³ M. J. Zimmerman use d'une argumentation semblable (cf. ZIMMERMAN 1996). Il fait valoir que l'usage de « ought » dans des formules comme « Little children ought not to have suffered » devrait faire place au conditionnel « should », propre aux formulations exprimant un souhait, un désir (le conditionnel est d'ailleurs d'usage pour ce genre de formules en français).

²⁴⁴ GARNETT 1956, p. 45 ; MARGOLIS 1971, p. 486-487.

²⁴⁵ J'emprunte cet exemple à WILLIAMS 1981, p. 71-72.

programme des actions qu'il est impossible de poser ou de réaliser en totalité. Sinon, on ne pourrait pas alors être soi-même un exemple, un modèle de vertu pour les autres. L'impossible ne peut servir d'exemple à imiter. Comme une vertu est une disposition à bien agir selon les circonstances, alors posséder une vertu consiste à avoir la *capacité* à agir d'une certaine manière dans une situation donnée. Sans les actions qui reflètent les vertus, que resterait-il des vertus ? Développer des vertus sous-entend donc qu'il y a des actions que l'on peut poser et qui comptent comme un progrès sur le chemin de la vertu. Or, dire cela c'est exprimer un point de vue métanormatif du principe de possibilité du devoir en rapport avec la conception des vertus. Invoquer ce principe, quelle que soit la conception morale envisagée, revient, comme le dit Moritz, à promulguer une norme qui interdit la promulgation de certaines normes²⁴⁶.

Mais il est possible de concevoir, dans l'optique de l'éthique de la vertu, des devoirs référant en partie à des difficultés psychologiques difficiles à surmonter ou à des exigences difficiles à satisfaire. Par exemple, prenons une version plus exigeante de la vertu de générosité, celle consistant à donner sans espérer rien en retour. On admettra que l'acte de faire un don chaque fois que l'occasion s'y prête est plus à la portée de la plupart des agents que la disposition consistant à ne rien souhaiter en retour de son don. C'est qu'on n'a pas toujours la pleine maîtrise de certains de nos désirs ou inclinations. D'où il n'est pas toujours possible de faire un don sans rien espérer en retour, même quand on se soumet au devoir de donner sans rien espérer en retour.

Ce genre de devoir de générosité pourrait alors être considéré comme un contre-exemple au principe de possibilité du devoir. Cependant, on peut répliquer que la fonction première d'un tel devoir n'est pas prescriptive mais évaluative. On peut le voir à l'aide d'une autre fonction qu'admet tout devoir : sa fonction indicative, qui réfère aux raisons qui justifient sa fonction

²⁴⁶ MORITZ 1968, p. 102.

prescriptive ou évaluative²⁴⁷. Les raisons qui supportent le devoir de générosité font valoir que c'est une bonne chose de développer le désintéressement dans les actes de générosité, que le désintéressement va dans l'esprit du don. Autrement dit, la valeur de désintéressement est ce qu'il faut chercher à atteindre le plus possible à travers les actes de charité. Le devoir qui s'y rattache doit être entendu au sens de devoirs qu'il faut constamment se rappeler tout au long d'une vie et qu'il faut seulement s'efforcer de remplir au mieux. Il s'agit de devoirs dont la fonction est de nous montrer la voie à suivre, de nous indiquer le combat qu'il faut mener pour nous améliorer sur le difficile chemin de la vertu. Comme le fait remarquer Pincoffs au sujet de ce type de devoirs :

They say what is wanted, but not what to do²⁴⁸.

En conséquence, ce devoir de générosité, aussi exigeant soit-il, ne constitue pas un contre-exemple au principe de possibilité du devoir. Il en serait de même avec d'autres devoirs similaires.

Toutefois, si jamais il est possible de concevoir, toujours dans l'optique de l'éthique de la vertu, des devoir-être qui se traduisent en partie par des devoir-faire impossibles à réaliser et possédant néanmoins une fonction proprement prescriptive, ces cas devraient alors être examinés à la lumière de la notion de devoir de rechange qui est au cœur de ma seconde stratégie. S'ils peuvent être traités par cette stratégie, cela signifierait que la fonction prescriptive du devoir-faire change de contenu, comme nous le verrons plus loin²⁴⁹.

²⁴⁷ Pour une analyse de la notion de devoir en termes de ces deux fonctions, voir : GARNETT 1956 ; MACINTYRE 1965, p. 518 et suiv.

²⁴⁸ PINCOFFS 1971, p. 562.

²⁴⁹ Von Wright propose une variante au principe « devoir implique pouvoir » qui se veut compatible avec le devoir-être : *devoir-être* implique *pouvoir-devenir*. (Cf. VON WRIGHT 1963, p. 112-113.) Cependant, le pouvoir-devenir n'est pas totalement sous le contrôle de l'agent. L'éducation ou les dispositions physiques peuvent limiter le pouvoir-devenir d'un individu sans que celui-ci en soit conscient.

L'éthique de la vertu, en plus des devoir-être, amène un autre type de devoirs qu'il faut considérer : des devoir-ressentir. Ces devoirs trouvent leur raison d'être dans l'idée que les vertus sont des dispositions non seulement à agir de manière appropriée, mais aussi à ressentir certains sentiments dans les circonstances appropriées : une personne vertueuse est celle qui ressent les bonnes choses au bon moment, envers les bonnes personnes et pour les bonnes raisons. L'exemple le plus courant est celui de la gratitude : « il faut ressentir de la gratitude envers son bienfaiteur ». Or, tout comme nous n'avons pas toujours la pleine maîtrise de nos désirs et inclinations dans le cas des devoir-être, nous n'avons pas non plus toujours la pleine maîtrise de nos sentiments. D'où il semble que l'on peut former des contre-exemples au principe de possibilité du devoir qui prennent cette forme :

« X devrait ressentir (ou ne pas ressentir) tel sentiment, mais il en est incapable. »

Le contre-exemple paradigmatique est celui impliquant la gratitude²⁵⁰ : « X devrait éprouver de la gratitude, mais il en est incapable ». Il y a aussi celui-ci²⁵¹ : « X devrait moins se mettre en colère, mais il en est incapable ».

À cette objection, on peut répliquer en faisant valoir deux points. D'abord, quand on dit que l'on doit ressentir, par exemple, de la compassion à l'égard d'une personne alors qu'on éprouve de l'indifférence à son endroit, cela peut vouloir dire que l'on doit utiliser des techniques pour devenir plus sensibles aux souffrances d'autrui, ou encore qu'il faut faire quelque chose qui permette de ressentir de la compassion à l'égard de cette personne, comme imaginer sa souffrance. Autrement dit, il s'agit de devoirs s'appliquant à ce qui est sous le contrôle indirect de la volonté. Il est possible d'avoir une influence indirecte sur nos « états de caractère²⁵² » et sur le genre de personne qu'on voudrait être, dans la mesure où un agent moral peut concevoir et adopter des mesures ou

²⁵⁰ FRANKENA 1950, p. 159-160 ; OFSTAD 1959, p. 73-74 ; ZIMMERMAN 1996, p. 90.

²⁵¹ Pour d'autres contre-exemples, voir : MOORE 1922 / 1951, p. 319 ; HAMPSHIRE 1951, p. 173 ; WHITE 1975, p. 148 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1984, p. 251.

²⁵² L'expression est de von Wright : VON WRIGHT 1963, p. 112.

des moyens d'action lui permettant de se débarrasser d'un vilain trait de caractère, ou du moins de l'atténuer²⁵³. Par exemple, pour atténuer le sentiment de convoitise qu'on éprouve envers les biens d'un voisin, on peut détourner les yeux de ses possessions²⁵⁴. Il s'agit d'une sorte de devoir de cohérence en rapport avec un devoir relatif à un état d'être qu'il faut atteindre. Or, dans tous ces cas, l'action qu'on exige de soi devient possible, et le principe de possibilité du devoir ne se trouve pas violé.

On peut aussi faire valoir que les devoir-ressentir jouent un rôle plus évaluatif que prescriptif, notamment parce qu'ils ne sont pas toujours sous le contrôle direct de la volonté²⁵⁵. Ce sont des devoirs qui nous demandent de travailler sur nous-même à long terme, de façonner progressivement nos sentiments, nos états de caractère. En cela, ils ne sont pas incompatibles avec le principe de possibilité du devoir²⁵⁶.

S'il est des devoir-ressentir qui impliquent bel et bien une fonction prescriptive et une action qu'il est impossible de poser, il y a lieu, comme pour les devoir-être de ce type, de se demander si le contenu de leur fonction prescriptive ne correspond pas plutôt à un devoir de rechange.

On comprendra que ces différents cas de figure concernant les devoir-ressentir, qui font appel à des devoirs de cohérence ou de rechange ou encore à une forme de progression comportementale, font intervenir une conception métanormative du principe de possibilité du devoir : on se sert de ce principe pour comprendre la notion de devoir impliquée dans l'éthique de la vertu.

Il est à remarquer que cette manœuvre consistant à faire valoir d'autres sens que peut avoir le terme *devoir* a été ridiculisée par certains auteurs,

²⁵³ BRINK 1994, p. 232.

²⁵⁴ HENDERSON 1966, p. 110.

²⁵⁵ Pour une argumentation semblable, voir : HENDERSON 1966, p. 109-100 ; STOCKER 1971, p. 304 ; KOSMAN 1980 ; BRINK 1994, p. 231-232 ; VRANAS 2007, p.174-175.

²⁵⁶ Ross argumente de manière semblable (cf. ROSS 1930 / 2002, p. 4-5).

comme le note Zimmerman²⁵⁷. Par exemple, White et Sinnott-Armstrong arguent qu'il s'agit là d'un détournement de sens ne visant qu'à préserver le principe de possibilité du devoir, c'est-à-dire que ce recours à d'autres sens n'offre pas de raisons indépendantes²⁵⁸. Pourtant, les deux points que j'ai fait valoir précédemment dans le cas des devoir-ressentir constituent des raisons indépendantes²⁵⁹ : chacun de ces deux points peut être avancé indépendamment du désir de mettre le principe à l'abri des objections ; ils montrent les différents rôles que peut jouer le terme *devoir* dans certains jugements déontiques ou évaluatifs.

En résumé, dans la mesure où certains des devoirs propres à l'éthique de la vertu peuvent être, en partie, découpés en occurrences d'acte réalisables, et dans la mesure où d'autres de ces devoirs (ou les mêmes) ont une fonction plus évaluative que prescriptive, il apparaît que ces devoirs ont un sens qui ou bien est conforme à la notion de devoir impliqué dans le principe de possibilité du devoir, ou bien s'en éloigne. Dans un cas comme dans l'autre, le principe est respecté, dans la mesure où il est interprété en termes métanormatifs.

2.9 KLEPTOMANIE ET AUTRES CAS PATHOLOGIQUES

Un deuxième et dernier type de contre-exemples auquel peut s'attaquer ma première stratégie sont les cas se rapportant à ceux du kleptomane²⁶⁰, du toxicomane²⁶¹ et du sadique pathologique qui ne peut s'empêcher de torturer autrui²⁶². Pour des raisons de simplicité, je vais examiner ces différents cas à travers le cas paradigmatique du kleptomane.

²⁵⁷ ZIMMERMAN 1996, p. 91.

²⁵⁸ WHITE 1975, p. 150-151 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 119.

²⁵⁹ Pour une défense semblable, voir ZIMMERMAN 1996, p. 91-92.

²⁶⁰ MONTEFIORE 1958, p. 28-29 ; DAHL 1974, p. 487, 490-492 ; WHITE 1979, p. 217-218 ; MELLEMA 2001, p. 432-433 ; COPP 2003, p. 281-282 ; RYAN 2003, p. 54-55 ; VRANAS 2007, p. 183-184.

²⁶¹ HAMPSHIRE 1951, p. 173-174.

²⁶² KEKES 1984, p. 459-460. Bien que moins spectaculaires, les cas suivants peuvent aussi faire partie de cette catégorie de contre-exemples : le conducteur alcoolique impénitent et les

Le problème qu'il pose est celui-ci : même si le kleptomane ne peut s'empêcher de voler, il semble qu'il a toujours le devoir de ne pas voler. D'où la contradiction avec le principe de possibilité du devoir.

Appelons ce kleptomane *K*. D'abord, on peut apparenter sa condition à celle d'un agent *P* qui est confronté à un devoir de perfection, dans la mesure où *K* fait face lui aussi à un devoir impossible à remplir (du moins dans sa situation présente), soit le devoir de ne pas voler autrui. En effet, pour *K*, ce devoir se présente comme un idéal puisqu'il s'oppose à son besoin irrésistible de voler autrui dès lors qu'il ne court (presque) aucun risque d'être appréhendé²⁶³. Or, comme ce risque, dans la vie courante, est souvent nul ou faible, du moins en ce qui concerne les petits larcins, le devoir de ne pas voler s'apparente, dans son cas, à un devoir idéal : dans la majeure partie des situations de la vie, *K* se trouve dans l'impossibilité de ne pas voler, de sorte qu'on peut comparer son cas à celui de *P* qui se trouve toujours dans l'impossibilité d'être parfait.

On pourrait faire objection à ce point de vue en s'inspirant d'une thèse que soutient Morton White en réponse à une critique que lui adresse Isaiah Berlin :

Berlin thinks that "The addict ought not to have taken opium yesterday" is unintelligible for the same reason that "The table ought not to have fallen yesterday" is unintelligible. He appears to think that these sentences are unintelligible because the addict's taking of the opium and the table's falling are both unfree in the same sense. But we know that although the table cannot *choose* to do *anything*, this is not true of the addict. Therefore, when the table fell, it did not choose to fall, whereas the addict did choose to take opium when he took it²⁶⁴.

autres cas de faiblesse de la volonté impliquant une faute morale (cf. HAMPSHIRE 1951, p. 176-177 ; RYAN 2003, p. 54-55).

²⁶³ Il est reconnu que les kleptomanes s'abstiennent de voler dès qu'ils prennent conscience d'un grand risque d'arrestation (comme la vue d'un agent de police). (Cf. *Diagnostic and Statistical manual of mental disorders : DSM-IV* (4th ed.), Washington, DC, American Psychiatric Association, 1994, p. 612.)

²⁶⁴ WHITE 1979, p. 218.

Autrement dit, on pourrait considérer que le kleptomane choisit bel et bien de voler, c'est-à-dire qu'il a toujours le choix de voler ou non. D'ailleurs, ne choisit-il pas de ne pas voler quand il se rend compte qu'il court un grand risque d'être appréhendé²⁶⁵ ? Dans cette situation, du moins, il semble être capable de se retenir de voler. Or, s'il est bien vrai qu'en toute situation il a le choix de voler ou non, alors il n'y a aucune contradiction avec le principe de possibilité du devoir, puisqu'il n'est pas impossible pour lui de ne pas voler. En d'autres mots, ce ne serait pas un cas de la forme « *ought but cannot* ».

Toutefois, on peut faire valoir que le kleptomane ne choisit pas librement de voler *quand le risque est faible d'être appréhendé*. Autrement dit, dans les situations habituelles de la vie courante, il peut être incapable de résister à son besoin de voler. Or, cela correspond à la condition de *K* que j'ai précédemment décrite et que j'ai comparée à la condition de *P*, dans la mesure où le devoir de ne pas voler, qui semble incomber à *K*, est comparable au devoir de perfection de *P*.

Si cette comparaison tient, on peut en tirer un argument qui rend le cas du kleptomane compatible avec le principe de possibilité du devoir. Pour ce faire, on peut partir d'un point que j'ai déjà traité : dans le cas de *P*, on peut soutenir que *s'il intègre à sa conception de la vie bonne le devoir de perfection*, il doit alors s'imposer un devoir de cohérence en rapport avec ce devoir idéal, en ce sens qu'il doit prendre des mesures pour atténuer les imperfections qui le concernent. Si maintenant on se tourne du côté de *K*, il est possible de s'inspirer de ce point et de soutenir une argumentation plus forte en ce qui le concerne : *K* doit *inconditionnellement* s'imposer un devoir de cohérence en rapport avec son devoir idéal de ne pas voler, devoir de cohérence qui consiste en une obligation de prendre des mesures pour se rapprocher de son idéal. Comment cela ? Même s'il est vrai que *K* ne peut s'empêcher de dérober ce qui appartient à autrui, il reste qu'il tombe lui aussi, comme la plupart d'entre

²⁶⁵ Voir supra la note 263.

nous, sous le coup de l'obligation de causer le moins de tort à autrui, puisque d'aucune façon il ne lui est pas impossible de ne pas faire *quelque chose en ce sens*. Un éclaircissement s'impose sur ce point en raison de l'appel que je fais ici à la notion de moindre tort. On admettra cet appel comme intuitivement plausible ou raisonnable, en ce sens que ce n'est pas là quelque chose qui pose un problème d'adhésion immédiate pour l'ensemble des êtres humains, même après une réflexion critique. D'ailleurs, d'un point de vue théorique, plusieurs conceptions normatives ont en commun la recherche du moindre tort fait à autrui.

Cela dit, revenons à *K*. Celui-ci n'est pas à ce point privé de toute ressource en lui qu'il est incapable d'agir d'une manière ou d'une autre sur son besoin irrésistible de voler. Ce qui est pour la plupart d'entre nous une obligation applicable à la vie de tous les jours (l'obligation de ne pas voler) est, dans son cas, un devoir idéal auquel il *peut néanmoins* jumeler un devoir de cohérence pour réduire (ou visant à réduire) le tort qu'il fait à autrui. Ce devoir de cohérence peut consister à prendre les mesures suivantes : aller consulter quelque expert ou suivre un traitement. Or, s'il *peut* jumeler ce devoir de cohérence avec son devoir idéal de ne pas voler, il *doit* moralement le faire. Il y est contraint moralement pour deux raisons, l'une non morale et l'autre morale : 1) c'est que *K* n'est pas dépourvu de toute ressource personnelle pour tenter de traiter son problème (c'est la raison non morale) ; et 2) c'est qu'il doit minimiser le tort fait à autrui quand il peut faire quelque chose en ce sens, même si ce quelque chose ne consiste au début qu'en des mesures *visant* à réduire ce tort (c'est la raison morale). Autrement dit, s'il doit veiller à se faire traiter, ce n'est pas fondamentalement parce qu'il doit ne pas voler, comme le pensent certains auteurs tels que Montefiore :

we all agree that the kleptomaniac ought not to steal ; for otherwise, there would be no reason for him to go to a psychiatrist in order to be cured of his kleptomania²⁶⁶.

²⁶⁶ MONTEFIORE 1958, p. 28.

Comme le kleptomane (ou *K*) a le devoir idéal de ne pas voler, il peut et doit lui adjoindre l'obligation de prendre des mesures pour traiter son problème. C'est, tout compte fait, cette obligation qui lui incombe dans la vie courante et qu'il peut remplir. Cela correspond d'ailleurs au conseil moral qu'autrui lui donnerait naturellement après avoir pris connaissance de sa condition : « tu dois te faire traiter ». Il n'en resterait pas à cet impératif : « tu dois ne pas voler », sans rien ajouter. C'est ce que la conscience de *K* devrait aussi faire. On doit admettre que ne s'en tenir qu'à « tu dois ne pas voler » serait insuffisant du point de vue moral. Cela va donc dans le sens d'un point de vue métanormatif du principe de possibilité du devoir.

De plus, cela s'accorde avec l'analyse logique de la négation de l'obligation dans la contraposée du principe de possibilité du devoir. Selon cette analyse, il y a annulation de l'obligation référant à *un type* donné d'action (ou à tout acte d'*un type* donné), mais non annulation des obligations se rapportant à *tout type* d'action.

Dans le même ordre d'idée, on peut comparer la condition de *K* à celle d'un apprenti qui étudie auprès d'un grand maître l'art d'un certain sport de combat. On peut supposer que l'idéal auquel tout apprenti doit se soumettre est d'éviter les coups du maître lors des séances. Or, l'apprentissage de cet art de combat demande de nombreuses années d'effort et de pratique, tant il y a de mouvements précis et compliqués à apprendre. Aucun apprenti ne peut espérer avant longtemps parer aux coups du maître, de sorte qu'il est impossible pendant des années de remplir le devoir idéal. Toutefois, l'apprenti se donnera un devoir de cohérence conformément au devoir idéal : celui de maîtriser tels et tels mouvements, les uns après les autres. Tout au long de son entraînement, il ne servirait pas à grand-chose s'il se concentrait seulement sur cette prescription : « Tu dois parer aux coups du maître », et cherchait à y satisfaire immédiatement. Il vaut mieux pour lui de se concentrer à la place sur cette prescription conforme à son devoir de cohérence : « Aujourd'hui, tu dois maîtriser telle partie de ce mouvement », et de veiller à la

remplir. Ce devoir de cohérence s'apparente aux techniques que doit utiliser celui qui doit veiller à ressentir tel sentiment.

En somme, la fonction prescriptive du devoir qui incombe à *K* dans sa condition coïncide avec son devoir de cohérence, non avec le devoir idéal de ne pas voler. De même, la fonction indicative du devoir qui lui incombe en définitive coïncide avec les deux raisons (l'une non morale et l'autre morale) que j'ai citées plus haut et qui supportent le devoir de cohérence. Le devoir de ne pas voler doit être interprété, dans son cas, comme se rapportant à une question de degrés dans la réalisation du contenu de ce devoir, et non à une question de tout ou rien. Le devoir de ne pas voler, c'est quelque chose qu'il doit développer progressivement.

Vu sous cet angle, le cas du kleptomane cesse donc d'être un contre-exemple au principe.

Maintenant, avant de mettre en œuvre la seconde stratégie, il me faut préparer le terrain en faisant d'abord une clarification conceptuelle concernant la notion de possibilité, puis en recourant à la distinction devoir *prima facie* / devoir *ultima facie*.

2.10 CLARIFICATION CONCEPTUELLE DE LA MODALITÉ ALÉTHIQUE DE LA POSSIBILITÉ

Pour tenter de clarifier la notion de possibilité, je vais d'abord recourir à une distinction qui est passée inaperçue par les auteurs traitant de la question de la possibilité dans le principe « devoir implique pouvoir ». Il s'agit de la distinction qu'Alan R. White met de l'avant dans sa discussion de la modalité aléthique de la possibilité au niveau des actions humaines²⁶⁷. Il fait valoir que cette notion couvre deux types de possibilité qu'il ne faut pas confondre : la possibilité existentielle et la possibilité problématique. La première est régie par les formulations de type « il est possible pour *X* de *V* », *X* étant un agent et *V*

²⁶⁷ WHITE 1975, p. 5-13.

une variable tenant lieu de n'importe quel verbe ayant un lien avec les activités humaines. La seconde est régie par les formulations de type « il est possible que X V », où le verbe V est conjugué ici au subjonctif²⁶⁸. Ces différences au niveau linguistique font apparaître des différences importantes au niveau conceptuel. C'est d'abord la distinction entre l'actualité d'une possibilité et la possibilité d'une actualité. Quand on dit, dans le contexte d'un spectacle de magie, qu'il est possible pour le magicien de faire tel tour, on invoque, chez le magicien, l'actualité d'une possibilité, celle de faire tel tour de magie, en ce sens que la possibilité de faire ce tour existe actuellement. Cela ne signifie pas par contre qu'il fera ce tour dans ce spectacle, mais qu'*en principe* il peut le faire quelles que soient les circonstances qui ne le rendent pas impossible à faire, et indépendamment de ses désirs ou humeurs du moment. Il se peut que ce soir-là le magicien n'ait effectivement pas envie de faire ce tour (pour de bonnes raisons ou non), mais il n'en reste pas moins qu'il peut le faire en principe. Autrement dit, cette possibilité dite existentielle réfère à une compétence acquise chez le magicien. En revanche, si on dit, toujours dans le même contexte : « il est possible que le magicien fasse tel tour », on invoque la possibilité d'une actualité chez le magicien, en ce sens que l'actualisation de son tour, qu'il peut toujours faire en principe (il en a toujours la compétence), dépend maintenant d'autres facteurs, de considérations plus personnelles par exemple, d'une plus ample réflexion. Son humeur du moment, l'état de ses relations avec son imprésario, ou encore la réaction des spectateurs dans la salle, pourrait l'amener à décider de ne pas faire ce tour finalement. Cela montre que cette possibilité dite problématique contraste d'abord avec la certitude, alors que la possibilité existentielle ne contraste qu'avec la nécessité. Il s'agit de deux niveaux de possibilité dont l'un implique l'autre, mais pas inversement : la possibilité problématique implique la possibilité existentielle, mais la possibilité existentielle n'implique pas la possibilité problématique²⁶⁹.

²⁶⁸ Je reprends ici la notation de White, mais en l'adaptant aux particularités de la langue française.

²⁶⁹ WHITE 1975, p. 10.

Quand on dit qu'il est *possible que* tel magicien utilise tel tour de passe-passe pour voler les gens, on veut dire aussi qu'il est *possible pour* lui de faire ce type de vol. Mais, à l'inverse, dire qu'il est *possible pour* lui de faire ce type de vol ne signifie pas nécessairement qu'il est *possible qu'il* fasse ce type de vol : sa probité peut exclure cette possibilité. Autre exemple : dans une enquête pour meurtre, un individu sera considéré comme suspect s'il est *possible qu'il* ait commis le meurtre, non simplement s'il est *possible pour* lui d'avoir commis le meurtre. Si le critère de sélection des suspects reposait sur la seule possibilité existentielle, presque tout le monde serait suspect. Autrement dit, la possibilité problématique est une condition suffisante pour être considéré comme suspect, alors que la possibilité existentielle en est une condition nécessaire. Et c'est pourquoi la possibilité problématique implique la possibilité existentielle, et non l'inverse.

Ces différences que font apparaître ces manières de formuler la modalité aléthique de la possibilité m'amènent ainsi à dire que la notion de pouvoir impliquée dans le principe de possibilité du devoir réfère à la possibilité existentielle (c'est-à-dire à l'actualité d'une possibilité) et non à la possibilité problématique. Le devoir de tenir ses promesses devrait impliquer qu'il est *possible pour* l'agent de tenir ses promesses, et non qu'il est *possible qu'il* tienne ses promesses, ce qui signifierait que son devoir dépend finalement de son bon vouloir du moment, de considérations personnelles, de ses caprices par exemple. La possibilité problématique possède une plus grande latitude, tant du point de vue non moral que moral, en ce sens que ce qui fera en sorte que l'action possible soit posée ou non dépend de facteurs nombreux et de diverses natures. C'est pourquoi on peut dire que la possibilité problématique contraste d'abord avec la certitude. Il n'y a rien de certain concernant l'action possible : l'agent la posera-t-il ? On ne peut l'assurer. Cela ne dépend pas que de ses compétences et de l'occasion. Si le devoir de tenir ses promesses impliquait simplement qu'il est *possible que* l'agent tienne ses promesses, cela ferait en sorte que ce devoir n'en est pas vraiment un, puisque l'agent pourrait

ou non tenir ses promesses au gré de toutes sortes de facteurs. L'acte de tenir ses promesses serait alors du même ordre que n'importe quel acte banal du quotidien comme celui de porter une paire de jeans : dans les circonstances ordinaires de la vie, il est *possible qu'un tel porte des jeans* ; aucun devoir n'y est attaché.

Cela montre que le principe de possibilité du devoir doit être interprété de la manière suivante : le devoir de poser une certaine action implique qu'il est *possible pour* l'agent de poser cette action. La notion de possible à laquelle réfère le principe concerne la possibilité existentielle, Or, comme la possibilité existentielle n'implique pas la possibilité problématique, l'implication précédente ne conduit pas, par transitivité, à la possibilité problématique. Si c'était le cas, cela aurait pour conséquence d'annuler finalement le caractère obligatoire de l'action ou de ravalier l'action au rang de n'importe quel geste du quotidien.

Dans cette optique, le principe peut être reformulé de la manière suivante :

PPD₁

Si un agent *X* doit poser l'action *A*, alors il est possible pour *X* de poser *A*.

Cette restriction de la notion de pouvoir impliquée dans le principe de possibilité du devoir est confirmée par le fait que seule la possibilité existentielle, et non la possibilité problématique, peut être qualifiée comme logique, physique, psychologique, économique, etc²⁷⁰. En effet, dire qu'il est possible pour un agent de faire telle action, c'est prendre en compte les points de vue logique, physique, psychologique, économique ou autre. Par exemple, dire qu'il est possible pour *X* de poser *A* peut vouloir dire qu'il est logiquement et physiquement possible pour *X* de poser *A*, mais pas nécessairement qu'il est

²⁷⁰ Pour un examen plus approfondi des différences entre la possibilité existentielle et la possibilité problématique, voir : WHITE 1975, p. 10-11.

possible, dans un autre sens, pour *X* de poser *A*. Par contre, dire qu'il est possible que *X* fasse *A*, c'est prendre en compte d'autres facteurs en plus de ceux concernant les possibilités logique, physique et autres.

C'est à ce niveau que la notion de possibilité existentielle renferme une distinction bien connue : la distinction entre « avoir la capacité » et « avoir l'opportunité », c'est-à-dire la distinction entre les conditions internes à l'agent lui permettant de poser une action et les conditions externes le lui permettant²⁷¹. Plus précisément, avoir la capacité de faire telle chose concerne les capacités physiques et psychologiques de l'agent, ses habiletés, ses compétences et ses connaissances. Ce type de capacité n'a pas à être associé à une garantie de succès ni même à une forte probabilité de réussite ; par exemple, un agent peut avoir la capacité de battre un adversaire aux échecs, partie après partie, même si jusqu'à présent son adversaire l'a toujours battu²⁷².

Avoir l'opportunité de faire telle chose concerne les circonstances et les conditions permettant l'exercice des capacités physiques et psychologiques de l'agent, de ses habiletés et de ses connaissances. Par exemple, si Harold a prévu de disputer une partie d'échecs avec Maude, il lui faudra avoir l'opportunité de jouer avec Maude, car il ne peut disputer de match avec Maude si celle-ci refuse de jouer, même si Harold a la capacité de jouer aux échecs.

Ces deux notions de capacité et d'opportunité laissent donc entendre l'actualité d'une possibilité (c'est-à-dire la possibilité existentielle), et non la possibilité d'une actualité (c'est-à-dire la possibilité problématique). Dire qu'il est possible *que X* pose l'action *A* ne signifie pas nécessairement qu'il a la capacité actuelle ou l'opportunité actuelle de poser *A*.

²⁷¹ P. H. Nowell-Smith recourt à cette distinction pour expliciter la notion de pouvoir : « the all-in 'can' (to be *fully* able) is a conjunction of ability and opportunity. » (cf. NOWELL-SMITH 1960, p. 87 ; on peut trouver l'exposé de sa thèse aux pages 87-92).

²⁷² VRANAS 2007, p. 170.

En conséquence, comme l'énoncé « il est possible pour X de poser A » revient à dire : « X a la capacité et l'opportunité de poser A », le principe de possibilité du devoir peut être reformulé de cette manière :

PPD₂

Si un agent X doit poser l'action A, alors X a la capacité et l'opportunité de poser A²⁷³.

Sous cette formulation, le principe révèle une nature métanormative, comme le font remarquer Geoffrey Brennan et Nicholas Southwood :

[This principle] seems to go with certain views about the nature of normativity. For example, it seems to go with a view according to which what we ought to do is importantly constrained by capacities and circumstances that we actually possess and the circumstances that we actually occupy. It supports a conception of normativity as, in an important sense, *real-wordly*. It also seems to go with certain other views concerning the alleged *practicality* or *action-guidingness* of the normative – for example, that in saying of an agent that she "ought to X in C", we mean to say that it would be appropriate (given full relevant information) to *advise* her to X in C²⁷⁴.

J'ai dit plus tôt que la notion de capacité exclut la garantie de succès (ou la forte probabilité de réussite). C'est bel et bien ainsi qu'il faut entendre cette notion dans PPD₂. C'est que, du point de vue moral, devoir faire une action ne peut être assorti d'une condition nécessaire de succès quant à l'action posée, car s'il y avait une telle condition, il faudrait conclure, par contraposition, que les cas où il est impossible de garantir le succès de l'action n'impliquent aucun devoir correspondant²⁷⁵. Cela aurait pour conséquence, entre autres, d'annuler le devoir d'assistance à personnes en danger dans de nombreux cas, sinon la plupart.

²⁷³ Pour une formulation semblable, voir : GOWANS 1994, p. 77 ; BRENNAN / SOUTHWOOD 2007, p. 1-2.

²⁷⁴ BRENNAN / SOUTHWOOD 2007, p. 2.

²⁷⁵ VON WRIGHT 1963, p. 111 : « if we wish to make the principle that Ought entails Can an ingredient of our concept of a norm we must understand its "can" in a sense which is compatible with the "cannot" of failure. That is to say, we must understand "can do" to imply ability, but not imply success in each individual case. »

La contraposée du principe prend alors cette forme :

Contraposée de PPD₂

Si X n'a pas la capacité *ou* l'opportunité de poser A, alors il est faux que X doit poser A.

Les contre-exemples qu'il me reste à traiter par la deuxième stratégie concerne justement les cas où un agent n'a pas la capacité (psychologique, économique ou autre) de faire A, ou encore n'a pas l'opportunité de poser A. Mais avant de m'y attaquer, il me reste à prendre en compte la distinction devoir *prima facie* / devoir *ultima facie* dans le contexte du principe de possibilité du devoir.

2.11 DEVOIR PRIMA FACIE OU ULTIMA FACIE ?

Pour les besoins de ma deuxième stratégie, il me faut revenir sur la distinction entre devoirs *prima facie* et devoirs *ultima facie*. Cette distinction m'apparaît cruciale pour le principe de possibilité du devoir, car il me semble que ce qui implique *pouvoir*, ce sont les devoirs *ultima facie*, et non nécessairement les devoirs *prima facie*.

En effet, ce qui compte, après tout, quand il y a obligation d'agir, c'est le devoir qui résulte de la délibération, c'est-à-dire le devoir *ultima facie* : il faudrait qu'il soit réalisable. Il faut que l'agent soit en mesure d'accomplir l'action prescrite, sinon la délibération, l'examen, la mise en balance de tous les aspects pertinents de la situation l'aurait écartée et remplacée par une autre action à prescrire. Prenons le cas du débiteur insolvable : *prima facie*, il est sous l'obligation de rembourser sa dette ; or, il ne le peut pas. Il reste à savoir quel sera au bout du compte son devoir *ultima facie*, comme nous le verrons plus loin. Là où le principe de possibilité du devoir devrait être pris sérieusement en défaut, c'est dans le cas de contre-exemples invoquant des devoirs *ultima facie*, non des devoirs *prima facie*.

Une défense plausible du principe devrait donc se limiter au cadre des devoirs *ultima facie*. On retrouve cette restriction chez plusieurs auteurs²⁷⁶ (c'est-à-dire chez ceux qui font la distinction *prima facie / ultima facie*). Comme le dit Montefiore :

[...] it is only when they can be performed that *prima facie* duties may become Duty proper.

Pourtant, chez Vranas, on trouve une défense logico-conceptuelle du principe sur la base de devoirs *prima facie*²⁷⁷. Ce qui explique cela, c'est le lien conceptuel que cet auteur établit entre une action que doit *prima facie* poser un agent et le fait que cet agent peut potentiellement poser cette action. Ce lien repose sur deux prémisses dont l'une m'apparaît peu plausible. La première soutient que si un agent a l'obligation *prima facie* de poser une action A, alors il a une raison de poser A. La seconde prémisse affirme que si un agent a une raison de poser A, alors A est une action potentielle de cet agent, au sens où il a la capacité et l'opportunité de poser A. C'est cette dernière prémisse qui est peu plausible. On peut facilement en imaginer des contre-exemples : un joueur de hockey peut avoir une raison de compter un but tandis qu'il est sur la glace, mais cela ne signifie pas nécessairement qu'il aura l'opportunité de compter un but, c'est-à-dire qu'il aura la possibilité d'exercer à un moment donné sa capacité de compter. Ou encore : on peut avoir une raison de se rendre à Paris, mais ne pas en avoir les capacités financières. De façon générale, un devoir *prima facie* peut nous apparaître à l'examen d'un aspect d'une situation morale, sans qu'il nous soit toujours possible de poser l'action à laquelle il réfère.

²⁷⁶ ROSS 1930 / 2002, p. 5 ; FRANKENA 1950, p. 163 ; MONTEFIORE 1958, p. 26 ; HUMBERSTONE 1971, p. 8 ; STOCKER 1971, p. 310 ; DAHL 1974, p. 487 ; MCCONNELL 1989, p. 438 ; PIETROSKI 1993, p. 505 ; HOWARD-SNYDER 2006, p. 234. Il est à noter que James Brown, qui conteste la validité du principe de possibilité du devoir, rejette la distinction de Ross parce que, entre autres, elle rendrait crédible la thèse (à ses yeux suspecte) selon laquelle, dans toute situation morale difficile, il existe une solution correspondant au bien (cf. BROWN 1977, p. 222-223).

²⁷⁷ VRANAS 2007, p. 169, 171-173.

La distinction *prima facie / ultima facie* permet aussi de contrecarrer une objection au principe reposant sur la question des excuses. On objecte que présenter des excuses n'a de sens que si l'agent a mal agi, c'est-à-dire s'il n'a pas fait ce qu'il devait faire, même s'il ne pouvait le faire²⁷⁸. Autrement dit, l'impossibilité de faire une action qu'il aurait dû faire peut amener l'agent à s'excuser, non d'abord parce qu'il lui était impossible d'accomplir l'action, mais parce qu'il juge qu'il a échoué à son devoir, ce qui contredit la contraposée du principe. Bien que ce genre de contre-exemple peut référer à des cas où l'impossibilité dans laquelle se trouve l'agent est due à une faute commise par lui (il a par exemple fait exprès de rater son rendez-vous en préférant aller au cinéma), je me limiterai ici aux cas où cette impossibilité n'est pas le fait d'une faute antérieure²⁷⁹. C'est en effet la situation de X dans le conflit d'obligations précédent. Ainsi, X peut s'excuser auprès de son ami pour son retard, même si ce retard est dû au fait que X a sauvé une personne en détresse. Dans ce cas, il s'agit de savoir si X s'excuse en fait pour avoir mal agi envers son ami, c'est-à-dire pour avoir manqué à son obligation envers lui. Frances Howard-Snyder fait valoir que ce cas ne contredit pas le principe de possibilité du devoir si ce principe a à voir avec les obligations *ultima facie*²⁸⁰. En effet, si on prend en compte la distinction *prima facie / ultima facie*, on peut considérer que X présente ses excuses pour avoir échoué à remplir une obligation *prima facie*, alors qu'il a pourtant fait exactement ce qu'il devait *ultima facie* faire. Autrement dit, le contre-exemple ne vaudrait que si X s'excusait d'avoir échoué à remplir une obligation *ultima facie*²⁸¹. Ce qu'il importe de saisir ici, c'est que les excuses ne sont pas strictement réservées au contexte où l'on a, tout compte

²⁷⁸ STOCKER 1971, p. 313-315 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1984, p. 250 ; RYAN 2003, p. 53.

²⁷⁹ Je traiterai des autres cas dans le cadre de ma deuxième stratégie.

²⁸⁰ HOWARD-SNYDER 2006, p. 234.

²⁸¹ On peut utiliser une argumentation semblable pour traiter la question des regrets ou, plus généralement, des résidus moraux dans les cas où l'agent a échoué à remplir un devoir *prima facie* au profit d'un devoir *ultima facie*. Voir aussi : ROSS 1930 / 2002, p. 28 ; BRINK 1994, p. 221-223 et note 17.

fait, mal agi, contrairement à un dogme bien connu, attribuable à Austin²⁸².

Comme le fait remarquer Zimmerman, qui conteste lui aussi ce dogme :

An excuse is offered in response to an accusation. It is a defense to a charge. It is a denial of responsibility when responsibility has been imputed. This can occur in a variety of settings, including those in which wrongdoing is admitted, but also [...] including those in which it is not²⁸³.

Comme on le constate, le recours à la distinction *prima facie / ultima facie* présente des avantages. Je soutiendrai qu'on peut également tirer avantage de cette distinction pour contrecarrer les derniers contre-exemples au principe, dont je traiterai dans le cadre de ma deuxième stratégie.

Si on reformule, à la lumière de cette distinction, le principe de possibilité du devoir à partir de la formulation de PPD₂, on obtient :

PPD₃

Si un agent *X* doit *ultima facie* poser l'action *A*, alors *X* a la capacité et l'opportunité de poser *A*.

C'est sous cette reformulation que je vais dorénavant entendre ou sous-entendre le principe de possibilité du devoir.

À présent, nous pouvons aborder la deuxième stratégie.

2.12 LE CAS DU DÉBITEUR INSOLVABLE

La dernière catégorie de contre-exemples qu'il me reste à traiter concerne les cas où l'agent n'a aucune excuse pour justifier qu'il est libéré de son obligation ou de toute obligation. Ces contre-exemples ont à voir avec le cas du débiteur insolvable²⁸⁴ et celui de l'agent qui s'est mis, de manière fautive,

²⁸² AUSTIN 1968, p. 19-20. Austin prétend qu'on doit distinguer les excuses des justifications : justifier un acte consiste à démontrer qu'il correspond à une bonne action, alors qu'excuser un acte revient à admettre qu'il est mauvais tout en en rejetant la responsabilité.

²⁸³ ZIMMERMAN 1996, p. 94.

²⁸⁴ MONTEFIORE 1958, p. 31-32 ; STOCKER 1987 ; STOCKER 1990, p. 20, 96 ; BRINK 1994, p. 230-231.

dans l'impossibilité de remplir son obligation²⁸⁵. Je traiterai en premier le cas paradigmatique du débiteur insolvable²⁸⁶.

J'ai mentionné à quelques reprises le cas du débiteur insolvable, en soulevant le problème qu'il pose au principe de possibilité du devoir : le devoir de rembourser semble « survivre » à l'impossibilité de rembourser. Mais en même temps, il nous paraît absurde de prescrire une action qu'il est impossible de poser²⁸⁷, ou comme le dit James Ward Smith :

If a man literally cannot do X, there would seem to be something dead-wrong about telling him that he ought to do X²⁸⁸.

C'est d'autant plus le cas si le débiteur n'a pas fait exprès d'être dans cette situation d'impossibilité.

Pourtant, il nous semble quand même que le débiteur ne saurait être libéré de *toute* obligation. Il nous paraît du moins contre-intuitif de prétendre que l'agent, dans cette situation, n'a plus aucune obligation, même si la situation d'impossibilité dans laquelle il se trouve n'est pas de sa faute. Comme le note Montefiore :

[...] there is no denying that many people may, particularly if they are among the aggrieved parties, disclaim any interest in the pros and cons of the original actions and brush aside all attempted explanations with the accusation "I don't care how it happened and I am not interested in your explanations ; you promised to pay me back and obligations like that cannot simply be explained away"²⁸⁹.

Pour m'attaquer à ce cas déroutant, je vais partir d'une similitude qu'il entretient au niveau temporel avec les cas solubles de conflit d'obligations comme celui du bon samaritain qui se trouve dans l'impossibilité de remplir sa

²⁸⁵ HENDERSON 1966, p. 105-106 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1987, p. 252 ; GOWANS 1994, p. 79-80.

²⁸⁶ Contrairement à Stocker, je présume ici que la situation d'insolvabilité dans laquelle se trouve le débiteur insolvable n'est pas due à son imprévoyance, à sa négligence ou à toute autre faute, mais due à des circonstances hors de son contrôle. Le cas fautif d'insolvabilité sera traité de manière générale dans le dernier type de contre-exemple.

²⁸⁷ MONTEFIORE 1958, p. 27.

²⁸⁸ SMITH 1961, p. 362.

²⁸⁹ MONTEFIORE 1958, p. 31-32.

promesse : dans les deux cas, l'impossibilité de poser l'action relative au devoir initial survient à un moment donné.

Je vais donc examiner le cas du débiteur insolvable à la lumière de celui du bon samaritain. Pour cela, je vais considérer que la situation d'insolvabilité dans laquelle se trouve le débiteur insolvable est due à un revers de fortune imprévisible, et que son créancier n'est pas pour autant disposé à annuler sa dette. Autrement dit, on ne considère pas que le créancier soit, dans ces conditions, moralement tenu d'annuler la dette.

Pour alléger la présentation de mon argumentation, je vais désigner les deux cas par les sigles DI et BS, respectivement pour le cas du débiteur insolvable et le cas du bon samaritain.

Commençons par DI. Dans ce cas, si on applique la contraposée du principe, on obtient la négation de l'obligation *ultima facie* de rembourser. Or, ce résultat est insatisfaisant à première vue : on ne saurait libérer, sans plus, le débiteur de son obligation de rembourser. Comparons maintenant avec le résultat obtenu pour BS : ce qui semble satisfaisant dans ce cas, c'est que, à la différence de DI, on peut jumeler à la négation de l'obligation *ultima facie* de respecter sa promesse l'obligation *ultima facie* de porter secours, qui provient d'une obligation *prima facie* correspondante déjà présente. Autrement dit, l'agent dans ce cas n'est pas libéré de toute obligation *ultima facie*. Ce qui se passe en fait, c'est qu'il y a une substitution d'obligations *prima facie* déjà présentes : à une obligation *prima facie* qu'on ne peut remplir pour une bonne raison, on substitue une obligation *prima facie* prioritaire (c'est d'ailleurs la priorité de cette obligation conflictuelle qui fait en sorte qu'il y a une bonne raison de ne pas remplir l'autre obligation conflictuelle). Autrement dit, ce qu'il y a de mieux à faire moralement quand une obligation entre en conflit avec une autre, c'est de retenir celle qui est prioritaire. Or, ce qui nous fait dire que l'une des obligations *prima facie* a priorité sur l'autre, c'est que faire l'une des actions à la place de l'autre est ce qui cause le moins de tort à autrui. D'où l'on

peut reformuler la priorité des obligations au moyen d'un critère reposant sur le moindre tort causé à autrui. Or, cette reformulation permet de faire un parallèle entre DI et BS, si on accepte que ce qu'il y a de mieux à faire moralement, c'est toujours de causer le moins de tort à autrui (au mieux, de ne lui causer aucun tort). En effet, dans le cas de DI, il est indéniable que le débiteur (qu'on désignera par *X*) cause un tort à son créancier (qu'on désignera par *Y*). Or, il semble que *X* devrait éviter de faire du tort à *Y* autant que possible. Autrement dit, *X* a, en plus de son obligation *prima facie* de rembourser sa dette, une autre obligation *prima facie* qui n'était pas explicitée initialement, celle de faire quelque chose pour réduire autant que possible le tort causé à *Y*. Or, il ne lui est pas impossible de faire quelque chose en ce sens, puisqu'il a la capacité et l'opportunité de faire plusieurs autres types d'actions. Comme le fait valoir Pietroski :

Often, agents have several morally acceptable options available to them. There may be any number of particular actions that Manny could perform which could count as keeping his promise to "help out with the charity ball". He might donate ten dollars or decorate the hall ; he might donate by signing a check or handing over a note, and he might decorate by stringing streamers or blowing balloons, etc. Here I think we want to say that what Manny is *prima facie* obligated to perform is not any particular one of these actions but at least one of many possible actions that would count as "helping out"²⁹⁰.

Par exemple, dans le cas de *X*, les options moralement acceptables qui s'offrent à lui peuvent être de l'ordre de la compensation ou de la réparation ; elles peuvent même aussi prendre la forme de pénalités²⁹¹. Donc son obligation *prima facie* de faire quelque chose pour réduire autant que possible le tort causé à *Y* peut correspondre à une obligation de compensation, de réparation ou de pénalisation.

De la sorte, l'analyse parallèle de DI et de BS fait voir une certaine parenté entre les deux cas, bien que DI n'est pas assimilable à un conflit

²⁹⁰ PIETROSKI 1993, p. 493-494.

²⁹¹ GIRILL 1978, p. 201-202 ; MACCORMICK 1978 ; DAY 1991 ; SAPONTZIS 1991, p. 384-385 ; BRINK 1994, p. 231 ; STATMAN 1995, p. 8 ; HOWARD-SNYDER 2006, p. 237. Dans un autre cas, l'option pourrait être de l'ordre des excuses (cf. GIRILL 1978, p. 202).

d'obligations. Dans les deux cas, une nouvelle obligation *prima facie* survient à un moment donné, lorsqu'il y a une impossibilité d'agir conformément à l'obligation *prima facie* initiale ; et, plus important encore, l'action qui compte comme obligatoire *ultima facie* est celle qui est réductrice de torts.

Une autre façon d'arriver à ce résultat est d'aborder le cas de DI en y faisant intervenir la notion de permission. Cela a l'avantage de l'assimiler à un conflit de normes. En effet, on peut dire qu'il y a un conflit entre la norme consistant à obliger le débiteur à rembourser (abrégeons-la par $O(A)$) et la norme consistant à lui permettre de ne pas rembourser (abrégeons-la par $P(\neg A)$), étant donné son impossibilité de rembourser. Or, comme le signale Von Wright, pour supprimer un conflit entre normes, la logique n'est d'aucune aide, mais la difficulté peut être surmontée en faisant appel à un principe normatif, c'est-à-dire à une métanorme²⁹². Par exemple, lorsque certaines normes d'un code entrent en conflit alors qu'elles ont été promulguées à des moments différents, une métanorme stipule que c'est la plus ancienne des normes qui doit être rejetée. En théorie du droit, on retrouve cette règle sous la formulation latine suivante : *lex posterior derogat legi anteriori*. Dans le cas de DI, le conflit entre les deux normes $O(A)$ et $P(\neg A)$ ²⁹³ pourra être résolu au moyen d'une métanorme stipulant d'abord qu'on doit rejeter $O(A)$ en raison du principe de possibilité du devoir, mais qu'ensuite on doit minimiser le tort causé au créancier par le maintien de la norme $P(\neg A)$ en introduisant une nouvelle norme $O(B)$, consistant en une obligation de compensation, de réparation ou de pénalisation. Autrement dit, une fois rejetée la norme $O(A)$ par l'application de du principe, la norme restante, $P(\neg A)$, ne peut être maintenue qu'à la condition de faire appel à une nouvelle norme $O(B)$. Cela montre que le

²⁹² VON WRIGHT 1995, p. 46.

²⁹³ Je ferai remarquer que ce conflit de normes ne correspond pas à un dilemme moral entre deux normes, car l'action A ne peut être posée en elle-même. On a vu au chapitre 1 qu'il est essentiel pour la définition de dilemme moral insoluble que chacune des actions puisse être accomplie séparément et que c'est seulement sur la conjonction des deux actions que repose l'impossibilité d'agir. Cette remarque est importante dans la mesure où l'examen que je fais du principe doit être indépendant de la thèse de dilemmes moraux insolubles.

principe de possibilité du devoir peut servir de base à une métanorme plus large que le principe lui-même.

Toutefois, cette manœuvre consistant à introduire une obligation de compensation, de réparation ou de pénalisation doit bel et bien montrer qu'elle aboutit à une *obligation de substitution ou de rechange*, c'est-à-dire à une obligation *ultima facie* de compensation, de réparation ou de pénalisation se substituant à une obligation *ultima facie* de rembourser la dette (bien qu'impossible à remplir). Car sinon, la manœuvre aura été inutile pour préserver le principe du contre-exemple portant sur le débiteur insolvable. Il s'agit en fait de répliquer aux opposants au principe qui font valoir, dans le cas du débiteur insolvable, que l'obligation de rembourser, bien qu'impossible à satisfaire, n'est pas éliminée pour autant; en ce sens qu'elle devient une sorte de résidu d'obligation *ultima facie* qui a alors la possibilité de faire place à une obligation résiduelle d'une autre forme. Nicholas Rescher est un bon représentant de cette approche :

To all appearances, an obligation can persist despite an incapacity. [...] [Y]ou ought always to do your duty (to fulfill your obligations). But sometimes you just cannot because unforeseen circumstances preclude. And when this happens – when fate turns uncooperative – it is not that the duty is annihilated, but rather that your failure to discharge it becomes excusable. You are exempt from blame if you are “victim of circumstances” – if your incapacity to do as you ought is due entirely to eventualities that you could neither control nor foresee. When this occurs, the obligation is still there, but your failure to honor it is now nowise culpable. [...] [T]hat duty retains its force ; its burden remains in place.[...] When such a default of duty occurs without any actual fault, there often still remains a “moral remainder” – a residue of unsatisfied obligation that makes room for [...] residual duties to compensate and atone insofar as possible²⁹⁴.

Or, cette obligation de compensation ou de rachat n'est-elle disponible, dans le cas d'une impossibilité de rembourser la dette, qu'à la condition de maintenir l'obligation *ultima facie* de rembourser en tant que résidu d'obligation (et donc au prix du rejet du principe de possibilité du devoir) ? Autrement dit, le recours à une obligation de rechange ne tient-il vraiment qu'à une obligation

²⁹⁴ RESCHER 1987, p. 36, 37, 39.

impossible à remplir mais qu'il faut néanmoins considérer comme présente ?
C'est ce qu'on peut contester, comme le suggère Sapontzis :

The point of saying someone has an obligation but cannot fulfill it is not to refer to the continued existence of a now unfulfillable obligation. It is a kind of alert, an indication that a problem has arisen, that things will not be proceeding as expected, and that adjustments will have to be made²⁹⁵.

Pour illustrer ce point, Sapontzis fait appel à l'exemple suivant : on vous avise que la conférencière, Alice, que vous avez invitée pour votre cours de ce soir ne peut se présenter en raison d'une forte tempête de neige qui cloue les avions au sol dans sa ville. Vous rendant compte qu'Alice n'a plus la possibilité de remplir son engagement, vous vous mettez alors à initier un processus d'ajustement des actions à entreprendre, en termes d'opportunités et de capacités propres à vous deux. Diverses options se présentent : il est possible de convenir de reporter la conférence à la semaine prochaine, ou à un autre moment dès qu'Alice pourra se libérer ; il se peut aussi que vous deviez convenir avec Alice d'un autre sujet de conférence. Ces divers scénarios se forgent à partir de l'obligation originale qu'on peut exprimer sous la forme suivante : Alice doit au temps T , devant un groupe G , faire une conférence sur un sujet S . Chacun des scénarios consiste à apporter une modification à l'un au moins des paramètres T , S et même éventuellement G . Autrement dit, ce qui « survit » à l'obligation initiale, ce sont seulement des parties d'elle. Si aucune de ses parties ne lui « survit » en dernier recours, alors on peut faire appel à une compensation ou une réparation, ou encore on peut laisser tomber. Selon Sapontzis, cette interprétation n'est pas incompatible avec le principe de possibilité du devoir dans la mesure où l'obligation initiale est abandonnée dès lors qu'on lui trouve un nouveau contenu en partie ou en totalité²⁹⁶. Ce qu'il semble vouloir dire, c'est que ce qui rend possible le recours à une obligation de rechange, c'est la persistance de l'impossibilité d'exécuter le contenu d'une obligation première, et non la persistance de cette obligation.

²⁹⁵ SAPONTZIS 1991, p. 387.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 387-388.

Bien que je tombe d'accord avec cela, je compléteraï l'argumentation de Sapontzis pour la rendre plus probante. Premièrement, il importe, me semble-t-il, de montrer clairement que l'obligation originale ne « survit » pas à ses conditions d'impossibilité, afin de pouvoir ensuite montrer que l'obligation de rechange trouve sa raison d'être dans la persistance de l'impossibilité d'exécuter le contenu de l'obligation originale, et non, du moins en partie, dans la persistance de cette obligation. Pour cela, je vais partir du principe selon lequel le contenu prescriptif d'une obligation doit être précis, en ce sens que les termes en sont suffisamment clairs pour que l'agent sache à quoi s'en tenir au juste du point de vue moral. L'obligation de rembourser la somme S au créancier Y au temps T ne souffre pas d'imprécision quant à S , Y et T : ce n'est pas à un proche de Y (son jumeau par exemple !) que X doit rendre la somme S à T ; ce n'est pas $S - 1$ que X doit rendre à Y à T ; ce n'est pas non plus à $T + 1$ que X doit rendre S à Y . Chacune de ces variantes est susceptible de causer un tort à Y . S'il se trouve qu'une obligation de faire A tolère certaines interprétations quant à certains éléments de son contenu (c'est-à-dire du contenu de A), alors cela laisse place aussi à certaines interprétations quant à ce qui rend possible ou impossible A . Comme on ne peut séparer une obligation de son contenu prescriptif sans qu'elle perde sa signification, on devrait admettre que le moindre changement apporté à son contenu donne lieu à une nouvelle obligation, à la condition que cela fasse une différence pour les parties en cause. Si les changements sont faits pour surmonter une difficulté d'exécution du contenu prescriptif de l'obligation première, alors la nouvelle obligation correspond à une obligation de rechange. Et sa fonction prescriptive est autre que celle de l'obligation première.

Deuxièmement, si cette approche est correcte, il reste à préciser comment l'obligation de rechange ne peut trouver sa raison d'être que dans la persistance de l'impossibilité d'exécuter le contenu prescriptif de l'obligation première. Retournons à l'exemple du débiteur insolvable X . Tant que persiste l'impossibilité d'exécuter le contenu de l'obligation de rembourser Y au moment

approprié (notons-le T_E), un tort est causé à Y à partir de T_E . Or, X est néanmoins soumis en tout temps à l'obligation *prima facie* de ne pas nuire à autrui, ou du moins de réduire autant que possible les torts (notons cette obligation $o(B)$). Compte tenu des différents aspects de sa situation présente, s'il n'existe aucune autre obligation *prima facie* pouvant l'emporter sur $o(B)$, alors $o(B)$ devient une obligation *ultima facie* ($O(B)$) dans la mesure où X a la possibilité, à partir de T_E , de ne pas nuire à autrui, ou du moins de réduire autant que possible les torts (ce qui est le contenu de $O(B)$). Autrement dit, X ne serait exempté de toute obligation *ultima facie* succédant à l'annulation de l'obligation de rembourser Y à T_E que si d'aucune façon il ne lui était pas possible de ne pas nuire à Y à partir de T_E . En l'absence de cette exemption, X doit recourir à l'obligation de rechange qui revient à satisfaire les termes de $O(B)$, ce qui fait de cette obligation de rechange une obligation *ultima facie*. Or, la fonction indicative de cette obligation *ultima facie* admet comme raisons primordiales : 1) le souci moral de minimiser le tort fait à Y et dû à l'impossibilité pour X de rembourser, et 2) la reconnaissance de l'impossibilité d'échapper à un moyen de réduire le tort. C'est cela qui donne toute sa force ou son poids à la fonction prescriptive de l'obligation de rechange, et non la persistance de l'obligation de rembourser (comme le pense Rescher).

On peut aussi voir cela par comparaison au cas de BS. La raison pour laquelle $O(B)$ (l'obligation *ultima facie* de prêter secours) se substitue à $O(A)$ (l'obligation *ultima facie* de tenir sa promesse) dans ce cas tient au fait que, d'une part, le tort causé en ne faisant pas B est plus grand que le tort causé en ne faisant pas A , et que, d'autre part, A et B ne peuvent être conjointement réalisées, *bien qu'il* soit quand même possible pour l'agent de poser A (c'est-à-dire de ne pas faire le bon samaritain). Or, dans le cas du débiteur insolvable, la raison pour laquelle $O(B)$ se substitue à $O(A)$ tient au fait que, d'une part, le tort causé en ne faisant pas B est plus grand que le tort causé en faisant B , et que, d'autre part, A ne peut *d'aucune façon* être posée. Si on admet, dans le cas du bon samaritain, que l'obligation $O(B)$ se substitue complètement à $O(A)$

sans que cette dernière ne laisse de résidu, *même s'il est toujours possible pour l'agent de poser A* (au détriment de la personne en détresse, il va sans dire), alors on devrait d'autant plus admettre, dans le cas du débiteur insolvable, que l'obligation $O(B)$ se substitue complètement à $O(A)$ sans que cette dernière ne laisse de résidu, *puisque'il n'est pas du tout possible de poser A*.

Il est possible de produire un autre argument en faveur de cette annulation totale de l'obligation initiale au profit de l'obligation de rechange²⁹⁷. Il repose sur un exemple imaginé par James Ward Smith²⁹⁸. Supposons qu'un étudiant, ayant pris rendez-vous avec son professeur, se rend à pied au lieu de rencontre. Sur le chemin, il se fait renverser par un camion. Toujours vivant et conscient, il a cependant les jambes fracturées. Il va de soi que l'étudiant se trouve dès lors libéré de son obligation de se rendre à son rendez-vous, puisqu'il est incapable de marcher. Pourtant, strictement parlant, comme le fait remarquer Smith, l'étudiant pourrait quand même se rendre au lieu de rencontre en rampant et en traînant douloureusement ses jambes brisées derrière lui. Son incapacité n'est pas totale sur ce plan. Autrement dit, ce qui annule son obligation, ce n'est pas vraiment le *fait* qu'il a les jambes fracturées et qu'il ne peut plus marcher, mais c'est plutôt qu'il serait *déraisonnable* ou *mal* de la part d'autrui de s'attendre à ce qu'il se traîne de cette façon jusqu'au lieu de rendez-vous²⁹⁹. À partir de ce constat, on peut faire valoir que si l'obligation expire dans un tel cas, où l'agent n'est pas totalement privé de la possibilité d'accomplir l'action à laquelle réfère l'obligation, alors *a fortiori* l'obligation expire dans le cas où l'agent est privé de toute possibilité d'agir conformément à son obligation.

²⁹⁷ C'est l'argument qu'utilise Vranas pour montrer l'annulation de l'obligation initiale (cf. VRANAS 2007, p. 201, n. 12).

²⁹⁸ SMITH 1961, p. 367-368.

²⁹⁹ J'ajouterais que c'est à ce point déraisonnable que s'il arrivait que l'étudiant se traînât ainsi jusqu'à son lieu de rendez-vous, on ne jugerait pas pour autant son acte comme surrogatoire. On trouverait plutôt cela bizarre, aberrant.

Mais un argument plus simple en faveur de l'annulation totale de l'obligation initiale reposerait peut-être sur une notion clé au cœur du concept de compensation (qui peut inclure les concepts de réparation et de pénalisation) ; c'est celle que met en lumière J. P. Day et que j'ai déjà abordée au chapitre 1 :

The key notion in compensation is that the compensator gives the compensatee an *equivalent* of the good of which the former has deprived the latter³⁰⁰.

De cela, on peut tirer l'argument suivant : si la compensation est la meilleure *possible*, cela signifie qu'elle constitue un équivalent de ce qui faisait l'objet de l'obligation initiale ; d'où l'équivalence contribuerait à annuler cette obligation au profit de l'obligation de rechange.

Toutefois, il me semble que cette façon de voir soulève une difficulté. Ce qui constitue l'équivalent de ce qui faisait l'objet de l'obligation initiale ne suggère-t-il pas une annulation du tort causé ? Autrement dit, pour que la compensation soit la meilleure possible, faut-il que le tort causé soit annulé en retour ? Cela ne m'apparaît pas clair. Il me semble que, pour qu'il n'y ait aucun résidu d'obligation *ultima facie*, la substitution d'obligations ne nécessite pas l'annulation du tort, mais seulement une réduction du tort causé. Ce qui compte moralement, après tout, c'est de ne pas en rester au plus grand tort.

Quoi qu'il en soit, l'approche que j'ai adoptée pour traiter du cas du débiteur insolvable me semble concluante. Elle permet d'introduire une action de rechange sur la base de l'obligation *prima facie* de ne pas nuire à autrui, ou du moins de réduire les torts, et de lui donner le statut d'obligation *ultima facie* dès lors qu'il est impossible de rembourser la dette et qu'il n'y a pas d'autres obligations *prima facie* prioritaire. Cela ne se fait évidemment pas sans adopter un point de vue métanormatif sur le principe de possibilité du devoir, en lien avec la notion de tort. D'où le cas du débiteur insolvable ne constitue plus un contre-exemple au principe : le débiteur est libéré de son obligation de

³⁰⁰ DAY 1991, p. 371.

rembourser, conformément à ce que dicte le principe, mais non d'une obligation de rechange.

2.13 LA QUESTION DE LA FAUTE ANTÉRIEURE

Le dernier contre-exemple qu'il me reste à traiter a à voir avec les situations où l'impossibilité d'agir conformément à un devoir est due à une action (ou à l'inaction) fautive de l'agent. Par exemple, si Harold fait exprès de manquer son rendez-vous de 14h00 avec son professeur, préférant plutôt se rendre au cinéma pour la séance de 14h00, il se trouve, à 14h00, à ne plus avoir l'opportunité de se présenter à temps à son rendez-vous. Un autre cas est celui de l'agent qui détruit délibérément le livre qu'il a emprunté : il se trouve alors dans l'impossibilité de rendre son emprunt. Les partisans de ce genre de contre-exemples font valoir que l'obligation contractée par l'agent tient toujours même s'il se trouve dans l'impossibilité de la remplir : dans le cas de Harold, son obligation envers son professeur persiste même à 14h00 (et au-delà), bien qu'il ne peut se présenter à temps à son rendez-vous. La raison pour laquelle ils tiennent à maintenir l'obligation contractée même si elle ne peut plus être remplie repose sur deux points :

- P1) Le blâme qu'encourt naturellement l'agent dans ces cas trouve sa raison d'être dans le fait qu'on estime qu'il viole délibérément et d'une manière inexcusable une obligation bien présente.
- P2) Libérer l'agent de son obligation aurait des conséquences sérieuses pour la moralité : comme il est toujours possible pour quiconque de se placer lui-même dans une situation d'incapacité afin de se soustraire à une obligation contrariante, le principe de possibilité du devoir constituerait donc, s'il était valide, une menace sérieuse contre la moralité. La contraposée du principe servirait toujours d'excuse dès lors qu'il y a incapacité à accomplir son devoir³⁰¹.

³⁰¹ WHITE 1975, p. 149.

Au moyen du premier point, les opposants au principe de possibilité du devoir parviennent à justifier facilement le blâme qu'encourt Harold ou l'emprunteur du livre. C'est une manœuvre que ne peuvent adopter les partisans du principe, puisque pour eux il y a annulation de l'obligation. Pourtant, ces derniers jugent que l'agent dans ces cas est blâmable. Sur quoi peuvent-ils alors faire reposer le blâme ? Certains défenseurs du principe répondent qu'un agent comme Harold est fautif, strictement parlant, parce qu'il a pris la direction du cinéma, non parce qu'il a raté son rendez-vous³⁰². La raison ne paraît pas satisfaisante, car la faute de Harold n'est pas tant qu'il ait pris la direction du cinéma qu'il ne se soit pas présenté à son rendez-vous. Cette raison ne semble pas une réponse adéquate à la question de savoir pourquoi il est naturel de blâmer Harold pour avoir raté son rendez-vous³⁰³. Vranas propose une autre réponse : s'il est naturel de blâmer Harold pour avoir raté son rendez-vous, c'est parce qu'avoir raté son rendez-vous est une conséquence négative résultant de son action fautive d'aller au cinéma, et qu'il est naturel de blâmer quiconque pour les conséquences négatives de ses actions fautives³⁰⁴. À cela, les opposants au principe de possibilité répliqueront que c'est là prendre les choses à l'envers : Harold est fautif d'avoir pris la direction du cinéma parce qu'il est fautif d'avoir raté son rendez-vous³⁰⁵. Vranas juge cette réplique défectueuse : si le professeur appelait Harold sur son cellulaire, au moment où ce dernier est en route pour le cinéma, dans le but d'annuler le rendez-vous, cela ferait en sorte que Harold n'est plus fautif de rater son rendez-vous et donc qu'il n'est plus fautif d'avoir pris la direction du cinéma ; pourtant, il demeure fautif d'avoir pris cette direction.

Il me semble que je peux proposer un meilleur argument que Vranas à la lumière de certaines clarifications conceptuelles que j'ai apportées à la notion

³⁰² LAMB 1993, p. 526 ; BRINK 1994, p. 231.

³⁰³ VRANAS 2007, p. 179-180.

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ STOCKER 1971, p. 315 ; RESCHER 1987, p. 40.

de possibilité. Cet argument présente l'attrait d'être neutre du point de vue conséquentialiste.

Pour amorcer cet argument, il faut revenir sur ce que j'ai fait valoir plus tôt, à savoir que la notion de pouvoir impliquée dans le principe de possibilité du devoir réfère à la possibilité existentielle et non à la possibilité problématique. Or, les cas de Harold et de l'emprunteur semblent montrer que Harold et l'emprunteur traitent leur possibilité d'agir, dans la situation où ils se trouvent respectivement, comme une possibilité problématique. Je m'explique en me limitant au cas de Harold. Pour que celui-ci se permette de laisser tomber son rendez-vous pour aller au cinéma, c'est qu'il considère l'action d'aller ou non à son rendez-vous au même rang que n'importe quel acte banal du quotidien. Autrement dit, il considère cette action comme dépendant finalement de son bon vouloir du moment, de considérations strictement personnelles ou de ses caprices. Or, cette latitude qu'il s'accorde quant à l'action d'aller ou non à son rendez-vous est propre à la possibilité problématique : son action ne dépend pas que de sa capacité et de l'opportunité de l'accomplir ; toutes sortes d'autres facteurs entrent en jeu. Or, ces autres facteurs ne sont pas ceux qui jouent un rôle dans le principe de possibilité du devoir, à savoir la capacité et l'opportunité. Leur intervention ne permet donc pas d'invoquer ce principe ou sa contraposée, même s'ils font en sorte que Harold n'aura plus la capacité ou l'opportunité de se présenter à temps à son rendez-vous. Car la notion de devoir telle qu'elle est interprétée métanormativement dans le principe n'implique pas les moyens de se rendre incapable ou de manquer expressément une opportunité de faire son devoir. En effet, étant donné qu'il s'agit d'un principe entendu dans un sens plus large que le sens logico-conceptuel et le sens pragmatique, il ne suffit pas que l'agent soit incapable ou qu'il manque une opportunité de faire l'action pour qu'il soit libéré de l'obligation de la faire. S'il suffisait de cela, cela signifierait qu'il a la liberté de se rendre incapable ou de manquer expressément une opportunité de faire l'action, comme l'entendrait le sens pragmatique. Par

exemple, supposons que la proposition suivante « Si je n'ai pas mes lunettes sur moi, je ferai autre chose que lire le journal » soit entendue dans un sens pragmatique. Alors il suffit que je n'aie pas mes lunettes sur moi pour que je fasse autre chose que lire le journal, même si j'ai fait exprès de ne pas avoir mes lunettes sur moi. Je suis libre d'avoir ou non mes lunettes sur moi ; cela ne dépend que de mon bon vouloir. Or, dans le cas du principe de possibilité du devoir, comme il s'agit du sens métanormatif, on sous-entend que l'agent n'est pas libre de se rendre incapable ou de manquer expressément une opportunité de faire l'action obligatoire. Autrement dit, il n'est pas question de rendre l'agent libre de disposer de son devoir selon son bon vouloir. Il sera alors à blâmer pour avoir suivi son bon vouloir, et non pour avoir manqué à son devoir.

Le cas de Harold n'est donc pas un contre-exemple au principe, puisqu'on ne peut y invoquer ce principe, notamment sa contraposée. D'où l'on ne peut pas dire qu'il est libéré de son obligation sur la seule base qu'il ne peut pas s'y conformer. Il en est libéré plutôt par l'intervention d'autres considérations, de nature normative, mais non sans qu'il encourt le blâme quand même. Il est en effet absurde de maintenir, dans ce cas, une prescription morale si l'agent ne peut pas de toute façon s'y conformer ; mais il n'est pas absurde de le blâmer pour s'être mis délibérément dans cette situation.

La manœuvre que je propose a donc le mérite de satisfaire à la fois aux deux points précédents P1 et P2 qu'invoquent les opposants au principe, sans pour autant que le cas qu'ils avancent passe pour un contre-exemple de ce principe : tout en rendant compte du blâme qui incombe à l'agent, elle fait voir que le recours au principe de possibilité du devoir n'est pas possible et donc que ce cas ne constitue pas une invitation à un relâchement moral.

L'analyse de ce type de présumés contre-exemples met donc fin à l'examen des dernières objections au principe de possibilité du devoir. Ce principe reste plausible pour autant qu'on l'entend au sens d'une métanorme.

Je vais à présent exposer un nouvel argument pour défendre l'interprétation métanormative de ce principe.

2.14 ARGUMENT EN FAVEUR DE L'INTERPRÉTATION MÉTANORMATIVE

Cet argument prend comme prémisse de départ la thèse fort plausible selon laquelle il est faux que tout est permis. Il s'agit d'une thèse métanormative, inhérente à toute conception ou théorie morale. Je la désignerai par *T*. Elle contient deux termes qu'il faut expliciter avant d'élaborer l'argument. D'abord, le terme « permis ». La notion de permission impliquée dans *T* relève de la notion de permission forte ou bilatérale³⁰⁶. Celle-ci concerne les actions permises que l'on est libre de poser ou non. Si *A* est permis *au sens fort*, alors on peut autant faire *A* que s'en abstenir, c'est-à-dire il est permis (au sens faible) de faire *A* et il est permis (au sens faible) de s'abstenir de faire *A*. D'où, si tout est vraiment permis, alors on permet que toute action soit posée ou non.

Je tiens à faire observer que la notion de permission qui entre en jeu dans toute conception morale concerne la notion de permission faible (ou unilatérale), qui est liée à la notion d'obligation de deux manières : 1) une action *A* est permise (au sens faible) si et seulement s'il n'est pas obligatoire de s'abstenir de poser *A* ; 2) une action *A* est obligatoire seulement si *A* est permise (au sens faible).

En deuxième lieu, le terme « tout » qui apparaît dans *T* demande aussi à être explicité. On peut admettre que ce terme fait référence à *tout ce qui est possible de faire*. En effet, les actions qu'il est permis au sens fort de faire sont

³⁰⁶ Pour plus de détails sur cette notion, voir : KALINOWSKI 1972, p. 97-98 ; GARDIÈS 1979, p. 93, 96-97 ; VON WRIGHT 1981a, p. 414 ; HANSSON 2000, p. 165.

comprises comme des actions qu'il est possible de faire. Mais elles sont également comprises comme des actions qu'il est possible de s'abstenir de faire. Permettre des actions qu'il est impossible de poser, ou permettre de s'abstenir d'action dont on ne peut s'abstenir de poser, donne lieu à une notion de permission vide. D'où la notion de possibilité impliquée dans T relève de la notion de possibilité bilatérale. Il faut savoir que la notion de possible peut être entendue en deux sens³⁰⁷, comme dans le cas de la notion de permission³⁰⁸. Le premier sens concerne ce qu'on appelle la possibilité unilatérale, que l'on caractérise par rapport à la notion de nécessité dans la mesure où *le nécessaire implique le possible*. Quant au second sens, il concerne la possibilité bilatérale, qui a à voir avec la notion de contingence : est possible bilatéralement ce qui est ni nécessaire ni impossible. Autrement dit, c'est ce qui peut aussi bien être que n'être pas. Du point de vue des actions, cela signifie qu'une action bilatéralement possible est une action que l'on peut autant poser que ne pas poser.

Cela dit, T peut être maintenant reformulé comme suit : *il est faux que tout ce qui est (bilatéralement) possible de faire est permis (au sens fort)*.

Maintenant, traduisons logiquement cette nouvelle formulation de T , en prenant P' comme opérateur de permission forte et \diamond comme opérateur de possibilité bilatérale :

$$(1) \quad \neg[\forall A (\diamond(A) \supset P'(A))]$$

Maintenant, par calcul propositionnel, on peut établir que (1) est équivalent à :

$$(2) \quad \exists A (\diamond(A) \& \neg P'(A))$$

³⁰⁷ GARDIÈS 1979, p. 15-16.

³⁰⁸ Chronologiquement, c'est la notion de possibilité bilatérale qui a été conceptualisée avant la notion de permission bilatérale.

Cela signifie qu'il existe au moins une action qu'il est (bilatéralement) possible de faire mais qu'il n'est pas permis *au sens fort* de poser. Autrement dit, pour chacune de ces actions A qu'il est possible de faire ou de ne pas faire, soit il n'est pas permis (au sens faible) de faire A , soit il n'est pas permis (au sens faible) de ne pas faire A , étant donné que $P'(A) \equiv (P(A) \& P(\neg A))$, où P représente l'opérateur de permission au sens faible (c'est pourquoi la négation de la permission au sens fort donne lieu à une disjonction de non-permissions au sens faible).

Traitons séparément chacune de ces deux possibilités auxquelles donne lieu la formule (2). S'il n'est pas permis (au sens faible) de ne pas faire A , alors (2) peut s'écrire comme suit :

$$(3) \quad \exists A (\diamond(A) \& \neg P(\neg A))$$

Or, il y a une équivalence entre la non-permission (au sens faible) et l'obligation :

$$(4) \quad \neg P(\neg X) \equiv O(X)$$

D'où (3) peut maintenant s'écrire :

$$(5) \quad \exists A (\diamond(A) \& O(A))$$

Or, (5), par calcul propositionnel, implique :

$$(6) \quad \exists A (O(A) \supset \diamond(A))$$

D'où l'on obtient le principe « devoir implique pouvoir » pour les actions qu'il n'est pas permis de s'abstenir de poser.

Passons à la deuxième possibilité, soit celle où il n'est pas permis (au sens faible) de faire A . Dans ce cas, (2) peut s'écrire comme suit :

$$(7) \quad \exists A (\diamond(A) \& \neg P(A))$$

Par la relation d'équivalence en (4), on peut réécrire (7) sous la forme suivante :

$$(8) \quad \exists A (\diamond(A) \& O(\neg A))$$

Or, comme l'opérateur de possibilité est entendu ici au sens bilatéral, à savoir que s'il est possible de faire A , alors il est aussi possible de ne pas faire A , on a :

$$(9) \quad \diamond(A) \supset \diamond(\neg A)$$

D'où (8) implique :

$$(10) \quad \exists A (\diamond(\neg A) \& O(\neg A))$$

Or, comme pour (5), (10) implique :

$$(11) \quad \exists A (O(\neg A) \supset \diamond(\neg A))$$

D'où l'on obtient cette fois le principe « devoir implique pouvoir » pour les actions qu'il n'est pas permis de poser.

Par conséquent, de la thèse selon laquelle il est faux que tout est permis, on peut tirer le principe de possibilité du devoir, mais à la condition d'accepter que la notion de possibilité impliquée dans ce principe relève de la notion de possibilité bilatérale. Cette nuance semble néanmoins s'accorder avec l'interprétation métanormative du principe. En effet, pour agir moralement dans une situation donnée, on admet qu'il importe que l'agent ait le choix entre deux actions contraires, l'une des deux constituant l'obligation morale. Autrement dit, quand un agent se trouve sous une obligation donnée, il doit avoir la possibilité de la transgresser, sans quoi on ne pourra dire qu'il a pleinement agi moralement³⁰⁹. Autrement dit, dans cette perspective, l'agir moral ne concerne

³⁰⁹ À ce sujet, citons, pour le plaisir, ce mot d'esprit de Mark Twain : « I am morally superior to George Washington. He couldn't tell a lie. I can and I don't. » (Cité dans VAN INWAGEN 1983, p. 63-64.) Il faut savoir que Georges Washington s'avouait incapable de mentir.

ni les actions nécessaires ni les actions impossibles. On trouve par exemple cette conception chez Tranoy :

Only contingent actions can legitimately be ordered or forbidden³¹⁰.

Ce que montre cet argument métanormatif en faveur du principe de possibilité du devoir, s'il est correct, c'est que la notion de possibilité bilatérale serait autant au cœur d'une conception morale des actions qu'au cœur d'une conception amoraliste des actions (pour laquelle tout est permis).

Toutefois, je tiens à préciser que tout ce que cet argument permet de dériver de la thèse selon laquelle il est faux que tout est permis, c'est qu'il existe *au moins une* action telle que si on doit la poser, alors on peut la poser. Cela ne dit pas que pour toutes les actions qu'on doit poser, il faut qu'on puisse les poser. Mais cet argument a le mérite de donner de la plausibilité au principe.

On peut trouver surprenant, à première vue, ce lien entre le principe de possibilité du devoir et la thèse selon laquelle il est faux que tout est permis. Car, lorsqu'on nie la proposition « tout est permis », on obtient seulement : « il y a au moins quelque chose qui n'est pas permis ». On comprend que s'il y a quelque chose qui n'est pas permis, c'est qu'il y a quelque chose d'obligatoire (à ne pas faire). On a ici un lien avec la notion de devoir. Mais il ne semble pas y avoir trace de la notion de pouvoir. Cette absence peut s'expliquer par la négation du terme imprécis « tout », laquelle négation se traduit à l'aide du terme « quelque chose », autre terme imprécis. Or, si on veille à clarifier dès le départ ce qui est entendu par le terme « tout », on saura à quoi fait référence au juste ce « quelque chose ». C'est ce que prétend faire l'argument que j'ai avancé précédemment, en précisant que « tout » réfère à la notion de possibilité bilatérale. Au moyen de cette référence, on obtient alors un lien entre devoir et pouvoir qui est celui du principe de possibilité du devoir.

³¹⁰ TRANOY 1972, p. 121.

Je peux proposer une autre façon de voir ce lien à partir de la thèse selon laquelle il est faux que tout est permis. Il s'agit de reformuler cette thèse et le principe « devoir implique pouvoir » en termes de combinaison plutôt qu'en termes de conditionnel : cela consiste à passer de la forme « Si ..., alors ... » à la forme « Ne combinez pas ... avec ... ». J'emprunte cette façon de faire à Harry Gensler qui l'utilise pour parer à certaines difficultés que soulèvent les principes moraux³¹¹. Ainsi le principe « devoir implique pouvoir » se reformule comme suit :

Reformulation du principe de possibilité du devoir

Ne combinez pas impossibilité de faire avec devoir faire.

Cette reformulation est plus que la négation d'une conjonction (ce à quoi se réduit un conditionnel) : elle ajoute une dimension normative ou métanormative au principe, en raison de l'emploi de l'impératif « Ne combinez pas ... », comme le fait observer Gensler³¹². Cela convient donc à ce principe tel qu'il est interprété ici.

Il en est de même pour la thèse métanormative selon laquelle il est faux que tout est permis. Si on reprend la même interprétation que j'ai donnée au terme « tout », on obtient :

Reformulation de la thèse selon laquelle il est faux que tout est permis

Ne combinez pas toute possibilité de faire avec permission de faire.

Comme dans l'argument précédent, j'entends la notion de possibilité invoquée dans cette reformulation au sens de possibilité bilatérale.

Quant à la notion d'impossibilité impliquée dans la reformulation du principe de possibilité du devoir, elle ne peut être entendue qu'au sens unilatéral. En effet, la négation d'une possibilité bilatérale donne lieu à une

³¹¹ GENSLER 1985.

³¹² *Ibid.*, p. 159.

impossibilité unilatérale : de deux choses l'une, ou bien il est impossible de faire A, ou bien il est impossible de ne pas faire A. On ne peut pas avoir ces deux impossibilités à la fois, alors qu'on peut avoir à la fois la possibilité de faire A et la possibilité de ne pas faire A.

Maintenant, si on analyse chacune des deux reformulations, je vais montrer qu'elles ont en commun le principe de possibilité du devoir.

Commençons par la première. Dire qu'il ne faut pas combiner impossibilité de faire avec devoir faire, c'est dire qu'il est seulement possible de :

- a. combiner possibilité de faire avec devoir faire (C1)
- b. combiner possibilité de faire avec non-devoir faire (C2)
- c. combiner impossibilité de faire avec non-devoir faire (C3)

Entendons par « non-devoir faire » le non-obligatoire. On remarquera que la première combinaison (C1) correspond au principe de possibilité du devoir. La combinaison C2 correspond aux actions non obligatoires. Quant à C3, il s'agit d'une combinaison « vide », en ce sens que s'il n'y a pas obligation de faire A et que, de toute façon, il est impossible de faire A, alors il n'y a rien à combiner.

Passons à l'examen de la seconde reformulation. Dire qu'il ne faut pas combiner toute possibilité de faire avec permission de faire, c'est dire qu'il est seulement possible de :

- combiner certaine(s) possibilité(s) de faire avec non-permission de faire (c1)
- combiner certaine(s) possibilité(s) de faire avec permission de faire (c2)
- combiner impossibilité de faire (c'est-à-dire aucune possibilité de faire) avec permission de faire (c3)

➤ combiner impossibilité de faire avec non-permission de faire (c4)

Entendons par « non-permission » le non-permissible (« il n'est pas permis »). La combinaison c1 revient à combiner certaine(s) possibilité(s) de faire avec le devoir ne pas faire ($O(\neg A)$). Or, comme il s'agit de possibilité(s) bilatérale(s) ici, on peut aussi interpréter c1 comme la combinaison entre certaine(s) possibilité(s) de ne pas faire avec le devoir ne pas faire. Cela correspond au principe de possibilité du devoir. La combinaison c2 correspond aux actions permises, tandis que la combinaison c3 est « vide » pour la même raison que dans le cas de la combinaison C3. Quant à la dernière, elle revient à combiner l'impossibilité de faire avec le devoir ne pas faire, qui est un devoir inutile : s'il est impossible de faire A, alors il est inutile d'ajouter qu'on a l'obligation de ne pas faire A.

Comme on le constate, la reformulation de la thèse selon laquelle il est faux que tout est permis a, parmi les combinaisons qu'elle autorise, celle qui réfère directement au principe de possibilité du devoir. On peut donc dériver celui-ci de celle-là.

2.15 CONCLUSION

L'approche que j'ai suivie dans ce chapitre a permis de faire surgir plus ou moins l'une après l'autre les objections au principe de possibilité du devoir et d'y parer au moyen de trois stratégies fondées sur des clarifications conceptuelles et des considérations métanormatives. La première de ces stratégies a permis de montrer que l'interprétation logico-conceptuelle du principe ne peut être soutenue et que la plus sérieuse objection à cette interprétation est celle de Tranoy (selon laquelle il n'est pas impossible d'exiger l'impossible) et non celle reposant sur la loi bien connue de Hume-Poincaré. Ensuite, la défense de l'interprétation métanormative s'est opérée à travers les deuxième et troisième stratégies. Celles-ci ont permis de rejeter les contre-exemples de la forme « l'action A est obligatoire et on ne peut poser A » (en

anglais : « ought but cannot ») que les situations de la vie courante semblent nous suggérer. Les manœuvres utilisées ont consisté à développer une perspective métanormative en faisant valoir que : 1) le sens du terme devoir employé dans certains contre-exemples n'est pas celui qu'invoque l'antécédent du principe (certains de ces cas font intervenir un devoir de cohérence réalisable) ; 2) l'impossibilité de poser une action A entraîne l'annulation de l'obligation de poser A mais pas nécessairement l'annulation de toute obligation ; à l'obligation initialement contractée peut se substituer une obligation dite de rechange qu'on contracte pour des raisons de cohérence avec le principe moral du moindre tort.

Ces trois stratégies font en sorte de confirmer le vieil adage « Nul n'est tenu à l'impossible ». Plus précisément, elles rendent compte des raisons morales pour lesquelles nul n'est tenu à l'impossible tant au sens logique ou physique qu'au sens économique, psychologique, etc. Ces raisons témoignent de la « constance de l'implication du possible par l'obligatoire³¹³ ».

Il ressort de cela que le principe de possibilité du devoir, en tant que métanorme, sert de critère de validité des normes de premier niveau au sein des différentes conceptions morales. Autrement dit, une conception ne sera dite morale que si ses normes satisfont à ce principe. Il s'agit d'un principe qu'on doit interpréter en tant que principe métanormatif de possibilité.

Enfin, on doit en conclure que la stratégie consistant à rejeter le principe « devoir implique pouvoir » pour éviter l'incohérence logique dans la triade de Williams n'est pas fondée.

³¹³ L'expression est de Jean-Louis Gardiès (cf. GARDIÈS 1987, p. 45).

CHAPITRE 3 : LE PRINCIPE D'AGGLOMÉRATION

What sort of 'obligation' can you possibly be thinking of, if it does not hold that you are obligated to fulfill collectively your several distributive obligations ?

Nicholas Rescher³¹⁴

3.1 UN PRINCIPE AU CŒUR DU LITIGE

Dans ce chapitre, je vais traiter du principe d'agglomération, le principe selon lequel l'obligation de faire *A* et l'obligation de faire *B* impliquent l'obligation de faire *A* et *B*. Dans la littérature, ce principe n'a soulevé aucun débat hors de la controverse sur les dilemmes moraux insolubles. Sa remise en question se limite essentiellement au débat sur les dilemmes moraux³¹⁵. La raison à cela tient en deux points : 1) la réflexion morale générale, hors des situations dilemmatiques, semble tenir pour acquis ce principe ; 2) c'est sur ce principe que repose principalement l'incohérence logique à laquelle conduit la thèse des dilemmes moraux insolubles et le principe de possibilité du devoir (« devoir implique pouvoir »)³¹⁶. En ce qui concerne le premier point, on peut observer que la réflexion morale, lorsqu'elle prend en considération deux obligations non conflictuelles, ne voit pas de problème à traiter les deux contenus des obligations comme un seul contenu d'obligation. Brink fait néanmoins remarquer qu'on peut se passer du principe d'agglomération dans ce genre de situation morale : si on considère séparément les deux contenus d'obligation, on peut tout aussi bien rendre compte de la situation³¹⁷. Quant au second point, il met en lumière l'importance du principe d'agglomération dans

³¹⁴ RESCHER 1987, p. 31.

³¹⁵ Voir par exemple : VAN FRAASSEN 1973, p. 13 ; MARCUS 1980, p. 134 ; BRINK 1994, p. 237. Je rappelle que van Fraassen et Marcus rejettent ce principe. Quant à Brink, il exprime des doutes sur sa plausibilité.

³¹⁶ WILLIAMS 1965, p. 120 ; RAJCZI 2002, p. 323, n. 6 ; COPP 2003, p. 277-278.

³¹⁷ BRINK 1994, p. 229.

la triade de Williams ; sans lui, il est impossible d'obtenir une conclusion clairement contradictoire. Pour mieux voir cela, revisitons la triade de Williams :

1. i) $O(A)$	(il y a obligation de poser A)
ii) $O(B)$	(il y a obligation de poser B)
iii) $\neg\Diamond(A \& B)$	(il est impossible de poser à la fois A et B)
2. $(O(A) \& O(B)) \supset O(A \& B)$	(on recourt au principe d'agglomération)
3. $O(A \& B)$	(il y a obligation de poser A et B , en raison des prémisses 1. i), ii) et 2)
4. $O(A \& B) \supset \Diamond(A \& B)$	(on recourt au principe « devoir implique pouvoir »)
5. $\Diamond(A \& B) \& \neg\Diamond(A \& B)$	(d'où la contradiction, obtenue en raison des prémisses 1. iii), 3 et 4)
ou encore :	
$O(A \& B) \& \neg O(A \& B)$	(autre contradiction, obtenue en prenant la contraposée de 4)

Si on ne dispose pas de la prémisse 2, c'est-à-dire du principe d'agglomération, on ne peut pas inférer la prémisse 3. Or, sans cette prémisse, on ne peut tirer aucune des deux contradictions en conclusion, car on ne pourra pas inférer de la prémisse 4, qui est une simple instanciation du principe « devoir implique pouvoir »³¹⁸, l'une des deux composantes contradictoires dans chacune des conjonctions en conclusion. Cela fait voir que, en l'absence du principe d'agglomération, on peut soutenir à la fois la thèse des dilemmes moraux insolubles et le principe métanormatif de possibilité sans se contredire. Le problème en restera seulement au niveau de la confrontation des deux obligations $O(A)$ et $O(B)$ avec l'incompatibilité des actions A et B , c'est-à-dire à la formulation standard du dilemme : $O(A) \& O(B) \& \neg\Diamond(A \& B)$.

Il ressort de ces considérations qu'on n'est pas amené naturellement à débattre du principe d'agglomération pour lui-même, c'est-à-dire indépendamment de la thèse des dilemmes moraux insolubles : dans les situations sans conflit d'obligations, on tient pour acquis ce principe ou on s'en passe, alors que dans les situations dilemmatiques, on s'interroge sur sa validité tout en s'interrogeant sur la validité du principe de possibilité du devoir et sur celle de la thèse des dilemmes moraux insolubles.

³¹⁸ Comme je l'ai fait observer au chapitre précédent, ce principe s'applique autant à une conjonction d'actions qu'à une action seule.

Mais en réalité, il faut comprendre qu'il est impossible de débattre du principe d'agglomération pour lui-même. Cette impossibilité tient à la nature même du principe : il ne peut être pensé en termes d'une seule action, contrairement au principe « devoir implique pouvoir » ($O(A) \supset \Diamond(A)$). Comme on doit nécessairement le penser relativement à deux actions distinctes (en tant que contenus distincts des obligations $O(A)$ et $O(B)$), on ne peut éviter de prendre en considération les cas d'incompatibilité d'actions, c'est-à-dire les cas où on a $\neg\Diamond(A \& B)$. Cela signifie qu'on a à prendre en considération les cas où on a $O(A)$, $O(B)$ et $\neg\Diamond(A \& B)$, c'est-à-dire les cas de dilemme moral. D'où l'on ne peut débattre du principe d'agglomération indépendamment de la thèse des dilemmes moraux insolubles, que l'on soit pour ou contre cette thèse.

Mais il y a plus au sein de ce débat qui ne peut se passer de la question des dilemmes moraux insolubles. Dans les cas d'incompatibilité d'actions, il est clair que, si l'on reconnaît le principe « devoir implique pouvoir » (en tant que principe métanormatif de possibilité ou non), on ne peut tirer des obligations séparées $O(A)$ et $O(B)$ l'obligation composée $O(A \& B)$, sans quoi on est poussé à la contradiction (voir la deuxième sous-conclusion de la triade). Autrement dit, dès lors qu'on admet le principe « devoir implique pouvoir » comme prémisse dans la triade de Williams, on ne peut, sous peine d'incohérence logique, soutenir une obligation composée $O(A \& B)$ dans les cas où A et B sont incompatibles. On est donc contraint, dans ces cas, de rejeter le principe d'agglomération. Est-ce à dire, alors, que cela met fin au débat ? Pas du tout. Car on peut envisager l'une ou l'autre des deux positions suivantes : 1) considérer les cas d'incompatibilité d'actions comme rien d'autre que des contre-exemples au principe d'agglomération ; 2) considérer les cas d'incompatibilité d'actions comme des *exceptions* au principe. Cette deuxième position, qui tend à préserver le principe, contrairement à la première, exige qu'on précise la notion d'exception. Car cette notion est plus ou moins problématique selon le domaine où elle est appliquée : les règles de la grammaire admettent des exceptions, le droit admet également des exceptions

aux lois, tandis que les lois mathématiques ou logiques n'en admettent pas³¹⁹ ; en d'autres domaines, cette notion peut ne pas être conceptuellement satisfaisante, dans la mesure où le fait d'accepter qu'un objet déroge à une règle constitue toujours une solution de pis-aller³²⁰. Mais comme la notion d'exception se conçoit en rapport à une règle, un principe, une loi ou une norme, on peut admettre que l'exception, en tant qu'irrégularité, peut révéler une régularité exprimable sous la forme d'une règle, d'un principe, d'une loi ou d'une norme. Sous cet angle, il n'est pas exclu que l'exception ainsi considérée donne lieu à une révision de la règle elle-même, ce qui a pour effet, finalement, d'infirmer la règle au lieu de la confirmer, puisque l'exception nous amène à substituer une règle à une autre³²¹. En d'autres termes, la seconde position, celle relative aux exceptions, ne se distingue pas toujours de la première, celle relative aux contre-exemples. Il ne faudra pas perdre cela de vue dans ce qui suit.

C'est, en fait, à l'examen de ces deux positions que nous conduisent les derniers développements de mon argumentation générale, compte tenu de la conclusion obtenue au chapitre précédent, à savoir qu'on peut soutenir le principe « devoir implique pouvoir » en tant que principe métanormatif de possibilité. Il reste maintenant à me positionner quant à l'alternative ci-dessus. Il se trouve que la distinction devoirs *prima facie* / devoirs *ultima facie*, sur laquelle repose mon argumentation générale, permet de rendre compte, de manière probante, de la position relative aux exceptions au principe, sous l'angle d'une révision du principe d'agglomération. Je vais donc, dans ce chapitre, argumenter en ce sens. De manière générale, je vais procéder en

³¹⁹ De cela, il ne faut pas en déduire que la notion d'exception n'a pas sa place en mathématiques. Il y a des formulations mathématiques qui nécessitent le recours à cette notion. Par exemple, l'opération de division est valide pour tous les nombres, sauf pour zéro comme diviseur : on ne peut diviser aucun nombre par zéro. Autrement dit, la nature de l'opération de division exclut le zéro en tant que diviseur.

³²⁰ DAL / NAMER 2005, p. 123.

³²¹ *Ibid.*, p. 123. Également, Jaap Hage propose une théorie selon laquelle il ne peut y avoir d'exception à une règle que s'il existe une autre règle prenant en compte l'exception et n'étant pas sujette elle-même à une exception (cf. HAGE 2000, p. 381).

montrant en quoi les autres points de vue ne peuvent être retenus, qu'ils soient favorables ou non au principe. Pour ce faire, je vais en premier lieu préciser certaines restrictions plus ou moins implicites afin d'éviter les confusions et de délimiter clairement le terrain sur lequel se déroulera mon argumentation. En deuxième lieu, je ferai valoir, d'un point de vue logique, l'égalité des deux positions de l'alternative. Cela aura pour but d'établir que ces deux positions se valent logiquement et que l'enjeu est ailleurs. C'est alors que je pourrai, en troisième lieu, procéder à l'examen critique des différents points de vue que les auteurs ont développés au sujet du principe d'agglomération. Cette stratégie me permettra de faire valoir, en dernier, l'une des deux positions de l'alternative, celle relative aux exceptions, et ce au moyen de la distinction des devoirs *prima facie* / devoirs *ultima facie*. Enfin, je terminerai en montrant que la défense que j'aurai faite du principe d'agglomération fait en sorte de remplacer la triade incohérente de Williams par une autre triade, exempte de conclusion contradictoire. Autrement dit, ce principe peut être compatible avec le principe « devoir implique pouvoir » et la thèse des dilemmes moraux insolubles. Cela fera voir qu'il ne suffit pas seulement de rendre plausibles les deux principes déontiques en question pour rejeter la thèse des dilemmes moraux insolubles. Ce point sera déterminant pour la manière dont se déroulera la suite de ma thèse.

3.2 RESTRICTIONS ET DÉLIMITATIONS

En premier lieu, il importe de ne pas confondre le principe d'agglomération avec celui-ci, connu sous le nom de principe de distribution déontique³²² :

Principe de distribution déontique

X doit faire *A* et il doit faire *B* si et seulement s'il doit faire *A* et *B*.

Sous forme logique : $(O(A) \ \& \ O(B)) \equiv O(A \ \& \ B)$

³²² SAYRE-MCCORD 1986, p. 181 ; VALLENTYNE 1989, p. 313.

Ce principe est une version plus forte du principe d'agglomération, puisqu'il établit une relation d'équivalence entre l'antécédent et le conséquent. Je m'engage ici à ne défendre la relation d'implication que dans un sens, soit celle du principe d'agglomération. Autrement dit, ce que je veux montrer, c'est que, dès lors qu'on considère des obligations séparément, elles peuvent être *composées* en une seule obligation³²³. Il n'est pas nécessaire ici de démontrer la converse, c'est-à-dire qu'une obligation portant sur plusieurs actions peut être *décomposée* en plusieurs obligations correspondantes. D'ailleurs, cette implication inverse pose problème : elle est à la base de plusieurs paradoxes bien connus de la logique déontique, à savoir le paradoxe de Ross, le paradoxe du bon samaritain et le paradoxe de l'obligation dérivée³²⁴. Von Wright signale qu'il est possible, en logique déontique, de construire, à partir du principe d'agglomération, un système axiomatique dépourvu de paradoxes³²⁵.

Autre restriction, je ne m'engage pas non plus à défendre le principe d'agglomération étendu au devoir-être (*ought-to-be*). Le contenu des obligations impliquées dans le principe tel qu'il a été énoncé plus haut se limite aux actions. En d'autres mots, il s'agit strictement de considérer la composition des devoir-faire (*ought-to-do*)³²⁶.

³²³ Il serait sans doute plus approprié de donner à ce principe le nom de « principe de composition des obligations ». On trouve d'ailleurs une appellation apparentée chez Rescher : « *principle of combination* » (cf. RESCHER 1987, p. 30), et chez Ruth Barcan Marcus : « *factoring principle* » (cf. MARCUS 1980, p. 134). Mais je continuerai de suivre l'usage commun, qui remonte à Williams, à qui l'on doit cette appellation de principe d'agglomération (cf. WILLIAMS 1965, p. 118).

³²⁴ Pour une discussion sur ces paradoxes, on peut consulter : NOZICK / ROUTLEY 1962 ; GARDIÈS 1972, p. 118-126 ; KALINOWSKI 1977 ; VON WRIGHT 1982, p. 14-15 ; FELDMAN 1990 ; MORSCHER 2002, p. 488-489 ; BROOME 2007, p. 17-20.

³²⁵ VON WRIGHT 1981b, p. 7. À ce sujet, il signale les travaux prometteurs de R. Stranzinger, « Ein paradoxenfreies deontisches System », *Forschungen aus Staat und Recht, Band 43, Strukturierungen und Entscheidungen im Rechtsdenken*, 1978.

³²⁶ Pour la distinction entre doit-être et doit-faire, voir : HARTMANN 1925 ; GARNETT 1956, p. 45 ; MARGOLIS 1970, p. 49 ; HUMBERSTONE 1971 ; CASTAÑEDA 1972 ; CASTAÑEDA 1975, p. 207-208 ; VON WRIGHT 1981a, p. 409-411 ; JACKSON 1985, p. 192-194 ; FELDMAN 1986, chap. 8 ; STREUMER 2003, p. 222.

Ces précisions étant apportées, entrons dans le vif du sujet.

3.3 L'ÉGALITÉ LOGIQUE DES DEUX POSITIONS

Je rappelle les deux positions qui s'affrontent sur la question des cas d'incompatibilité d'actions en lien avec le principe d'agglomération : 1) considérer les cas d'incompatibilité d'actions comme rien d'autre que des contre-exemples au principe d'agglomération ; 2) considérer les cas d'incompatibilité d'actions comme des exceptions au principe.

Je vais montrer que ces deux positions se valent d'un point de vue strictement logique. Par cela, je veux faire voir clairement que le choix qui se pose ici en termes de contre-exemples et en termes d'exceptions ne concerne pas la logique, mais se situe ailleurs. Autrement dit, si on veut se positionner quant à ce choix, on ne peut éviter de recourir à des considérations extra-logiques.

Les deux positions ont en commun la conjonction suivante :

$$(1) \quad O(A) \ \& \ O(B) \ \& \ \neg \Diamond(A \ \& \ B)$$

Maintenant, si on admet le principe métanormatif de possibilité (« devoir implique pouvoir »), on peut l'instancier de la manière suivante, compte tenu du présent contexte se rapportant à deux actions :

$$(2) \quad O(A \ \& \ B) \supset \Diamond(A \ \& \ B)$$

Grâce à ce conditionnel et à la troisième composante de (1), on peut inférer, par contraposée de (2) :

$$(3) \quad \neg O(A \ \& \ B)$$

Autrement dit, la conjonction suivante est déductible de la conjonction (1) au moyen de (2) :

$$(4) \quad O(A) \ \& \ O(B) \ \& \ \neg O(A \ \& \ B)$$

Or, par calcul propositionnel, on peut démontrer que (4) est équivalent à :

$$(5) \quad \neg[\neg O(A) \vee \neg O(B) \vee O(A \& B)]$$

Mais (5) est aussi équivalent à :

$$(6) \quad \neg[\neg(O(A) \& O(B)) \vee O(A \& B)]$$

Or, (6) n'est rien d'autre que :

$$(7) \quad \neg[(O(A) \& O(B)) \supset O(A \& B)]$$

Autrement dit, à partir de la conjonction (1) et du principe métanormatif de possibilité, on peut nier le principe d'agglomération au moyen d'un raisonnement déductif. Ce raisonnement, tout à fait valide, semble donc favoriser la position relative aux contre-exemples, qui revient à rejeter le principe. Mais il n'est rien. Car ce qui est nié en (7), c'est *seulement* l'application du principe aux cas d'incompatibilité d'actions : on ne pourrait pas obtenir (7) si on n'avait pas en (1) la sous-prémisse $\neg \diamond(A \& B)$, c'est-à-dire l'incompatibilité d'actions.

Cela montre que, d'un point de vue logique, la négation du principe d'agglomération repose sur les cas d'incompatibilité d'actions pour autant qu'on s'en tienne aux prémisses (1) et (2). Face à cela, il n'est pas impossible d'interpréter ces cas comme des exceptions au principe plutôt que comme des contre-exemples. La logique est impuissante à se prononcer ici. D'où il n'est pas incohérent logiquement de choisir d'interpréter les cas d'incompatibilité d'actions comme des exceptions au principe. D'ailleurs, si on prend cette voie, il est possible de démontrer par un raisonnement déductif le principe d'agglomération. Pour ce faire, il suffit de mettre de côté la sous-prémisse $\neg \diamond(A \& B)$ (puisque'elle réfère à des cas d'exception) et de ne considérer, en prémisse, que les obligations $O(A)$ et $O(B)$. Cette démonstration est celle qu'on retrouve en logique déontique, quand on considère le principe d'agglomération

comme un théorème³²⁷. Je ne la reproduirai pas ici, parce qu'elle nécessite de faire appel à des axiomes et des règles de dérivation propres à un système axiomatique particulier développé en logique déontique ; ces considérations, plus ou moins complexes, risquent de nous éloigner du sujet. Il suffira ici de savoir que cette démonstration existe et qu'elle se limite aux cas d'actions *compatibles* entre elles³²⁸.

Ainsi, sur le plan strictement logique, rien ne favorise l'une ou l'autre des deux positions. Cela rejoint la critique que fait Geoffrey Sayre-McCord au sujet du prétendu principe de neutralité en logique déontique³²⁹. Selon ce principe, le rôle de la logique déontique consiste à exprimer la structure fondamentale du discours moral sans engagement théorique envers une conception ou une théorie éthique substantielle. Les axiomes et les théorèmes qui prennent place au sein de cette logique doivent être exempts de tout parti pris envers des considérations morales substantielles. Or, cette recherche de neutralité, bien que louable en soi, pose problème, selon Sayre-McCord. Il fait valoir que si on suivait rigoureusement le principe de neutralité déontique, on finirait par vider la logique déontique de tout son contenu. Autrement dit, si nous tenons à développer une logique déontique, il n'est pas d'autre option que celle de prendre position envers certaines considérations morales substantielles. Comme Sayre-McCord le dit lui-même :

In adopting a deontic logic we must choose competing logics which go with competing conceptions of obligation. Since whichever we choose will be incompatible with some moral theory or other, our choice will reflect substantive ethical commitments. Hence moral arguments, and moral theory, will dictate our choice. The defense we offer of our deontic logic must, in the end, be that it offers the best logical account of the best theory of obligation. Our moral theory must

³²⁷ Voir par exemple : FOLLESTAL / HILPINEN 1971, p. 11 ; BAILHACHE 1991, p. 19-20 ; MEYER / WIERINGA 1993, p. 5 ; MCNAMARA 2006a, 2006b. Pour une démonstration reposant sur d'autres axiomes, voir : VALLENTYNE 1989, p. 313. Il est à noter que dans d'autres systèmes axiomatiques de la logique déontique, le principe d'agglomération, ou sa version plus forte, le principe de distribution déontique, est considéré comme un axiome.

³²⁸ On trouve chez von Wright une preuve similaire reposant sur la consistance (ou cohérence) des codes normatifs (cf. VON WRIGHT 1982, p. 11-13 ; VON WRIGHT 1995, p. 37-39).

³²⁹ SAYRE-MCCORD 1986.

determine our deontic logic ; not the other way around. In deciding which deontic logic to adopt, substantive ethical arguments are not only relevant, they are indispensable³³⁰.

Cela a pour conséquence que la question du rejet ou non d'un principe déontique donné, comme celui dont il est question en ce chapitre, ne peut être réglée strictement d'un point de vue logique ou neutre. Le recours à certaines considérations extérieures à la logique est inévitable. On l'a d'ailleurs vu avec ma défense du principe « devoir implique pouvoir » en tant que principe métanormatif de possibilité. Cela ne pose pas pour autant problème dans la mesure où il s'agit de favoriser, sur cette question, des considérations extralogiques les plus plausibles possible, c'est-à-dire qui répondent aux deux critères de plausibilité que j'ai exposés dans l'introduction.

Par conséquent, en ce qui concerne les deux positions en jeu ici, il n'est pas d'autre issue que de dépasser le cadre strict de la logique et de faire appel (en plus des règles de la logique) à des considérations intuitives, des jugements de valeur, des interprétations, des analogies, etc.

Voyons maintenant ce qu'il en est sur ce terrain. Je ferai d'abord remarquer qu'il est assez aisé d'y répertorier les stratégies utilisées dans les deux camps, pour la simple raison que ce ne sont pas tous les auteurs qui se sont prononcés sur les deux principes déontiques au cœur de la triade de Williams. La plupart préfèrent se tourner vers des arguments indépendants de ces deux principes pour soutenir leur position envers la thèse des dilemmes moraux insolubles. Cela fait en sorte qu'on trouve dans chaque camp seulement une poignée d'arguments dont on pourra faire le tour.

Je vais commencer par les arguments cherchant à favoriser la position relative aux exceptions.

³³⁰ SAYRE-MCCORD 1986, p. 194. Sven Ove Hansson en arrive lui aussi à un constat semblable : « Formalization sometimes involves implicit ontological assumptions that may be far from innocuous. » (Cf. HANSSON 2000, p. 170.)

3.4 L'ARGUMENT INTUITIF

Une première stratégie consiste à insister sur ce qui confirme *intuitivement* le principe³³¹. Il s'agit simplement de prendre appui sur l'intuition et sur des exemples censés rendre évident le principe. Par exemple, s'il est vrai que je dois aider Thelma à fuir et que je dois aider Louise à fuir, alors il semble évident que je dois aider Thelma et Louise à fuir. Ou encore, si je dois verrouiller chacune des portes d'un édifice, alors c'est que je dois verrouiller toutes les portes de l'édifice.

On comprendra que cette stratégie est limitée, puisque ceux qui s'y opposent n'ont qu'à insister sur ce qui infirme le principe. Il leur suffit de citer des exemples concrets démentant le principe³³². Par exemple, supposons que mon frère et ma sœur souffrent tous deux d'une maladie rénale qui peut nécessiter, dans de rares cas, une transplantation de rein. Si j'ai promis à chacun de lui faire don d'un de mes reins advenant la nécessité d'une transplantation, il ne s'ensuit pas que, dans l'éventualité où la transplantation s'impose aux deux, je dois faire don de mes deux reins. On obtient là un cas allant à l'encontre de notre intuition favorable au principe d'agglomération. Doit-on traiter ce cas comme un contre-exemple ou comme une exception au principe ? Cela reste à voir.

D'ailleurs, plusieurs de ceux qui recourent à une argumentation intuitive se rendent compte de la faiblesse de leur position et recourent alors à une stratégie moins arbitraire³³³, de celles que j'examinerai plus loin ici ou de celles qui s'attaquent, comme on le verra au prochain chapitre, aux arguments qui soutiennent, indépendamment des deux principes déontiques, la thèse des dilemmes moraux insolubles.

³³¹ Des exemples de cette stratégie se trouvent dans : MCCONNELL 1978, p. 274 ; BRINK 1994, p. 229 ; STATMAN 1995, p. 34.

³³² Voir : HURLEY 1985-86, p. 26 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 129-130, 133-134 ; MOTHERSILL 1996, p. 70 ; RAJCZI 2002, p. 325-326, n. 17.

³³³ Par exemple : MCCONNELL 1978, p. 274.

Il semble donc que l'appel à l'intuition et à des cas particuliers ne fait pas mieux ici que l'appel à la logique. Cela s'apparente à la situation d'un collectionneur de coquillages qui, à la recherche d'un beau coquillage sur une plage, se demande s'il devrait continuer de chercher, maintenant qu'il en a trouvé un qu'il juge très beau : il pourrait trouver pire comme il pourrait trouver mieux. Une partie de ses expériences passées lui indique qu'il n'avait servi à rien de poursuivre ses recherches, mais une autre partie de ses expériences passées lui indique le contraire. D'un point de vue logique, rien ne s'oppose alors à la poursuite de sa recherche ni ne l'impose. Et l'appel à l'expérience du passé ne permet pas non plus de trancher. Les situations où la poursuite de la recherche n'a rien donné doivent-elles être considérées comme des contre-exemples à la poursuite de la recherche, ou comme des exceptions ? C'est plutôt en faisant appel à d'autres considérations que notre collectionneur de coquillages pourra arriver à prendre sa décision.

Il en est de même en ce qui concerne l'examen du principe d'agglomération. Il faut aller au-delà des cas particuliers et de l'intuition (qui repose souvent sur l'expérience de cas particuliers). On peut donc écarter l'argument intuitif en ce domaine.

3.5 L'ARGUMENT ANALOGIQUE CLASSIQUE

Un argument plus sophistiqué favorisant la position relative aux exceptions est celui recourant à une analogie entre la modalité déontique de l'obligation et la modalité aléthique de la nécessité³³⁴. Il s'agit d'une analogie bien connue. On la développe sur la base d'un précédent : en logique modale aléthique (où l'opérateur de nécessité est noté \Box), il existe un équivalent du principe d'agglomération :

$$(8) \quad (\Box(E) \ \& \ \Box(F)) \supset \Box(E \ \& \ F) \text{ où } E \text{ et } F \text{ sont des états de choses du monde.}$$

³³⁴ Par exemple : WHITE 1975, p. 132 ; MCCONNELL 1978, p. 274-276.

Il s'agit là d'un axiome de la logique aléthique standard. Or, cet axiome ne porte pas à controverse. D'où, comme la notion d'obligation peut passer pour référer à une sorte de nécessité morale³³⁵, le principe d'agglomération constituerait un axiome de la logique déontique. Comme le dit McConnell, cet argument n'est pas concluant, mais il permet de montrer que le principe est plausible³³⁶.

Je vais montrer que cette analogie peut être sérieusement remise en question, du fait que la notion de nécessité morale est à entendre dans un sens faible, comparativement à la notion de nécessité (logique ou physique).

En logique aléthique, on a :

$$(9) \quad \Box(E) \supset E$$

Autrement dit, s'il est nécessaire que E advienne, alors E advient. Mais on n'a pas l'équivalent en logique déontique, où $O(A) \supset A$ n'est pas une relation valide. Alors que la nécessité a force de réalité, l'obligation n'a pas force de réalité. Si on regarde cela du point de vue de la distinction devoirs *prima facie* / devoirs *ultima facie*, on peut dire que l'obligation *ultima facie* n'a pas plus force de réalité que l'obligation *prima facie* : la première s'impose seulement d'un point de vue moral. De plus, il n'est pas de notion de nécessité *prima facie*.

On convient qu'il est essentiel à la notion *générale* d'obligation (qu'elle renferme ou non la distinction *prima / ultima facie*) que l'obligation puisse être transgressée, sans quoi il ne resterait rien de la notion générale d'obligation. En effet, si une action sera *nécessairement* posée, alors il est superflu d'ajouter qu'elle *doit* être posée. Si on juge qu'elle doit être posée, c'est parce qu'on sait qu'elle ne sera pas nécessairement posée. Toutefois, sur cette

³³⁵ Selon Kant, dans le célèbre passage sur l'impossibilité des conflits de devoirs : « [...] le devoir et l'obligation en général sont des concepts qui expriment la *nécessité* pratique objective de certaines actions [...] » (cf. KANT 1797 / 1986, p. 98).

³³⁶ MCCONNELL 1978, p. 274.

question reliant le nécessaire à l'obligatoire, les avis divergent³³⁷. Cela serait dû, selon Gardiès, à une indétermination sémantique propre aux langages déontique et aléthique :

[...] le sens commun ne donne pas sur ce point aux notions qu'il utilise une signification rigoureuse, pour que les conclusions qu'on en déduit soient univoques. Il s'agit ici d'une véritable indétermination : *en un sens* on peut dire que le nécessaire implique l'obligatoire ; car enfin, si une chose est nécessaire, tout se passe comme si elle était obligatoire ; *en un autre sens* on peut dire que l'obligatoire exclut le nécessaire ; car à quoi bon [...] appeler l'obligatoire ce qui est déjà nécessaire ? Il y a bien ici une hésitation du concept lui-même entre deux usages, devant une certaine tolérance inhérente à l'essence même des normes et des modalités³³⁸.

Toutefois, en dépit de cette indétermination dans les usages linguistiques, il n'en reste pas moins ceci : dès lors qu'on admet qu'on ne peut parler de nécessité concernant un certain type d'événement E si on ne peut établir la relation $\Box(E) \supset E$, il faut aussi admettre qu'on ne peut parler de nécessité concernant une action A si $O(A) \supset A$ n'est pas valide. Je vais établir cela d'une manière formelle à l'aide de l'opérateur aléthique de la possibilité. La relation qui lie ce dernier à l'opérateur aléthique de la nécessité est une relation d'équivalence :

$$(10) \quad \Box(E) \equiv \neg\Diamond(\neg E)$$

Quant à la relation qui lie l'opérateur aléthique de la possibilité à l'opérateur déontique de l'obligation, elle est la suivante :

$$(11) \quad O(A) \supset \Diamond(\neg A)^{339}$$

³³⁷ Par exemple, pour Leibniz, dans ses *Elementa juris naturalis* : « Omne necessarium debitum est », qu'on peut traduire par « s'il est nécessaire que p , alors il est obligatoire que p ». On dit aussi que nécessité fait loi.

³³⁸ GARDIÈS 1972, p. 137.

³³⁹ La négation de A peut poser des problèmes d'interprétation lorsque A désigne une action, comme l'ont signalé certains auteurs (HINTIKKA 1971, p. 65-66 ; VON WRIGHT 1981a, p. 409). Compte tenu de l'analyse logique que j'ai faite précédemment au chapitre 1 de $\Diamond(A)$, à savoir que pouvoir faire A signifie qu'il existe un certain acte de type A' que l'agent peut poser, $\Diamond(\neg A)$ signifiera qu'il existe un certain acte de type A' que l'agent peut *omettre* ou *s'abstenir* de poser.

Cette relation traduit ce que je disais plus tôt, à savoir que ce qui est essentiel à l'obligation est qu'elle puisse être transgressée. Il s'agit là du *principe normatif de précarité*³⁴⁰, qui ne suscite aucune controverse. Or, si on compare le conséquent de ce principe (en (11)) avec celui de la relation d'équivalence concernant la nécessité (en (10)), on observe, pour le second, l'absence de la négation devant l'opérateur de possibilité. Cela revient à faire valoir que la nécessité, même dans un sens faible, est absente de la notion d'obligation.

En somme, la modalité déontique possède sa propre originalité, en dépit du fait que les créateurs de la logique déontique³⁴¹ aient fondé leurs travaux sur l'isomorphie entre les modalités aléthiques et les modalités déontiques³⁴². Gardiès dit à ce sujet :

[...] si le nécessaire implique le vrai, si l'impossible implique le faux, on ne peut attribuer la même implication à l'obligatoire et à l'interdit. Ce qui est obligatoire a peut-être, par la persuasion qu'il exerce, un peu plus de chance d'être réel que ce qui est interdit ou simplement indifférent ; ce qui est interdit a peut-être, par effet de dissuasion, un peu plus de chance d'être irréel que ce qui est obligatoire ou indifférent. Mais nous savons qu'à la différence du nécessaire le bien ne s'impose pas toujours et qu'à la différence de l'impossible le mal existe. Cette positivité du mal que nous découvrons dans notre expérience rompt l'analogie entre la logique modale [aléthique] et la logique déontique. Entre l'obligatoire, l'interdit, le permis et le facultatif d'une part, et d'autre part le vrai et le faux, nous ne pouvons établir aucune relation qui ait un fondement nécessaire³⁴³.

À cela j'ajouterais que le fait qu'une norme ne s'impose pas toujours peut être aussi dû à un désaccord sur la norme promulguée. Par exemple, une norme juridique peut heurter un devoir moral. Dans ce cas, c'est la norme juridique qui risque d'être transgressée.

³⁴⁰ GARDIÈS 1987, p. 33.

³⁴¹ Il s'agit principalement de Henrik G. Von Wright, d'Oskar Becker et de Georges Kalinowski : VON WRIGHT 1951 ; BECKER 1952 ; KALINOWSKI 1953. Voir aussi : VON WRIGHT 1981a, p. 401.

³⁴² Cette isomorphie repose sur l'analogie suivante : l'obligation est à la permission ce que la nécessité est à la possibilité ; en effet, un état de choses est nécessaire si et seulement si sa négation n'est pas possible, tandis qu'une action est obligatoire si et seulement si son omission n'est pas permise.

³⁴³ GARDIÈS 1972, p. 109-110.

La modalité déontique est également originale à d'autres points de vue : celui de la sémantique des mondes possibles en est un, comme le signale aussi Gardiès. La sémantique des mondes possibles repose sur l'idée intéressante de ramener l'évaluation des propositions modales en termes des prédicats « vrai » et « faux », c'est-à-dire en termes de ceux qui sont centraux à la logique classique. Cela permet de formuler les conditions de vérité d'énoncés comportant les opérateurs aléthiques, épistémiques (« il se pourrait que », « peut-être que ») et déontiques. Cette analyse a l'avantage de réduire le discours modal à des quantifications³⁴⁴. Par exemple, $\Box(E)$ est vrai si et seulement si la proposition E est vraie dans tous les mondes possibles se trouvant dans une certaine relation R au monde réel.

Or, il se trouve que du côté de la modalité aléthique, on met sur le même plan la totalité des mondes possibles, alors que ce n'est pas le cas du côté de la modalité déontique : parmi tous les mondes possibles, on distingue, d'une part, des mondes privilégiés auxquels s'attache l'approbation morale, et d'autre part, des mondes inacceptables auxquels s'attache la désapprobation morale. Autrement dit, au lieu de considérer une simple accessibilité à un monde possible, comme c'est le cas dans la modalité aléthique, il faut considérer deux accessibilités, l'une admissible, à des univers privilégiés, l'autre inadmissible, à des univers inacceptables³⁴⁵. De plus, j'ajouterais que l'accessibilité à un monde possible (privilégié ou non) n'est pas qu'une vue de l'esprit, comme c'est le cas dans la modalité aléthique ; elle débouche concrètement sur la création d'un monde (ou d'un état de choses) par le biais des actions de l'agent.

Une autre originalité à la modalité déontique est celle que je vais relever à l'aide du lien entre l'obligation et la permission. Si on prend P comme opérateur

³⁴⁴ HINTIKKA 1975.

³⁴⁵ GARDIÈS 1979, p. 87-88.

de permission (au sens faible³⁴⁶), on peut établir la relation suivante :

$$(12) O(A) \supset P(A)$$

Ce conditionnel, que von Wright a appelé *principe de permission*³⁴⁷, signifie qu'un acte obligatoire est aussi un acte permis.

Il existe en logique aléthique une relation analogue à (12) :

$$(13) \Box(E) \supset \Diamond(E)$$

Or, (12) diffère pourtant de (13) du point de vue de leur déduction respective.

D'abord, en ce qui concerne la formule (13), elle est déductible des deux axiomes suivants :

$$(14) \neg(\Box(E) \& \neg E) \quad \text{qui est équivalent à : } \Box(E) \supset E$$

$$(15) \neg(E \& \neg\Diamond E) \quad \text{qui est équivalent à : } E \supset \Diamond(E)$$

De plus, comme (13) est équivalent à :

$$(16) \neg(\Box(E) \& \Box(\neg E)),$$

il résulte que (16) est déductible aussi de (14) et de (15).

Par contre, en logique déontique, (12) n'est pas déductible des deux formules analogues à (14) et (15), car celles-ci ne sont pas valides. C'est plutôt la négation de chacune d'elles qui est valide :

$$(17) O(A) \& \neg A \quad \text{qui est équivalent à : } \neg(O(A) \supset A)$$

$$(18) A \& \neg P(A) \quad \text{qui est équivalent à : } \neg(A \supset P(A))$$

Le principe de permission (12) est plutôt déductible de l'analogue à (16) :

³⁴⁶ Pour un rappel de la notion de permission au sens faible, voir supra section 2.14.

³⁴⁷ VON WRIGHT 1951, p. 51.

$$(19) \neg(O(A) \& O(\neg A))$$

En effet, par calcul propositionnel, on peut tirer de (19) les équivalences suivantes :

$$(18') [\neg O(A) \vee \neg O(\neg A)] \equiv [\neg O(A) \vee P(A)] \equiv [O(A) \supset P(A)]$$

Autrement dit, c'est *seulement* à partir de (19) qu'on peut déduire (12) en logique déontique, alors qu'en logique aléthique ce n'est pas seulement à partir de (16), l'analogue de (19), qu'on peut déduire (13), l'analogue de (12) : (16) est aussi déductible de relations plus fondamentales, soit (14) et (15), qui n'ont pas d'analogues en logique déontique. À mon sens, cette différence en matière de déduction apporte un caractère original à la relation entre l'obligation et la permission.

Par ailleurs, on pourrait penser que ces différentes formes d'originalité que possède la logique déontique sont remises en question par la thèse réductionniste d'Alan Ross Anderson³⁴⁸, à savoir sa tentative de réduction de la logique déontique à la logique aléthique. Or, il n'en est rien, comme je vais le faire valoir.

D'abord, il faut savoir que cette réduction repose sur l'équivalence suivante :

$$(20) O(A) \equiv \Box(\neg A \supset S), \text{ où } S \text{ représente une sanction ou une pénalité}^{349}$$

Selon (20), on doit faire *A* si et seulement si s'abstenir de faire *A* implique nécessairement une sanction. Or, contrevenir à son devoir ne mène pas invariablement à une sanction³⁵⁰. L'objection ne porte pas sur l'aspect formel de (20), mais plutôt sur l'interprétation à donner à *S* en tant que sanction et à l'opérateur de nécessité. Si on admet que *S* n'a pas ici le sens d'une sanction

³⁴⁸ ANDERSON 1958a, 1958b, 1967.

³⁴⁹ Plus précisément, Anderson interprète *S* comme une sanction résultant d'un manquement à son devoir ou comme une mauvaise chose (« *bad thing* »), telle une pénalité.

³⁵⁰ HILPINEN 1971, p. 20.

d'origine naturelle ou divine, elle n'aura alors rien de nécessaire au sens fort du terme, car il s'agira toujours d'une sanction résultant d'une intervention humaine. Autrement dit, (20) revient plutôt à dire que le fait de contrevenir à une obligation *nécessiterait* une sanction. L'usage du conditionnel atténue ici la notion de nécessité en la subordonnant à ce qui reste toujours contingent dans la notion d'obligation, à savoir que l'obligation n'a jamais force de réalité.

D'où l'on peut conclure que la tentative de réduction d'Anderson est sans conséquence sur ce qui fait l'originalité de la modalité déontique.

De cette discussion sur le caractère original de la modalité déontique, je conclus que l'argument de l'analogie entre la modalité déontique de l'obligation et la modalité aléthique de la nécessité, argument qui cherche à établir la plausibilité du principe d'agglomération, possède un grand défaut : il ne s'appuie pas sur ce qui fait l'originalité de la modalité déontique. En ne prenant pas en compte ce qui fait la spécificité de la notion d'obligation par rapport à celle de nécessité, il n'établit pas en tant que tel un principe propre à l'obligation morale. En cela, cet argument revient à imposer un coût théorique au concept d'obligation, en le privant de ce qui fait son originalité.

Par conséquent, l'argument analogique classique n'est pas plus avantageux que l'argument intuitif. On peut donc l'écarter.

Il reste à examiner un dernier argument favorable à la position relative aux exceptions, celui qui recourt à la distinction *prima facie / ultima facie*. Comme je préfère le réserver pour la fin, c'est-à-dire après l'examen critique des points de vue qui en diffèrent, je vais maintenant passer à la critique des arguments cherchant à favoriser la position adverse, celle qui est relative aux contre-exemples.

3.6 L'OBJECTION DE LA POSITION *AD HOC*

Une stratégie qui a la faveur de plusieurs pro-dilemmes est celle qui consiste à attaquer directement la position relative aux exceptions et à lui reprocher de n'être rien d'autre qu'un procédé *ad hoc*³⁵¹. Ce reproche paraît justifié puisque effectivement la position défendue revient à intégrer au principe d'agglomération une condition qui exclut expressément les contre-exemples au principe. De plus, ce qui fait principalement la force de cette manœuvre, c'est qu'elle est tout à fait indépendante de l'interprétation qu'on donne à la notion d'obligation utilisée dans le principe d'agglomération. C'est donc une attaque à laquelle pourrait succomber la position que j'entends défendre plus loin.

Pour juger en quoi cette manœuvre peut constituer ou non une objection fatale au principe, il faut d'abord clarifier un point, celui de savoir de quelle manière les contre-exemples permettent de rejeter un principe. Regardons cela de plus près.

S'il suffit d'un contre-exemple pour qu'il y ait rejet d'un principe ou d'une règle, on comprendra que peu des principes et des règles qu'on accepte communément résisteront à ce critère. Pourtant, on a vu au chapitre précédent qu'un seul contre-exemple au principe « devoir implique pouvoir » aurait suffi à réfuter ce principe (entendu au sens métanormatif). Un tel critère de rejet n'est donc pas toujours trop restrictif. Mais d'un autre côté, il est possible de trouver des contre-exemples aux principes moraux ou aux lois juridiques sans pour autant que cela suffise à les rejeter. Dans ces cas, les contre-exemples sont traités comme des exceptions aux principes ; et, pourtant, cette façon de faire ne passe pas pour un procédé *ad hoc*. Il s'impose donc de clarifier ce qui se passe en cette matière. S'il ne suffit pas toujours d'un ou de plusieurs contre-exemples pour rejeter un principe ou une règle, qu'est-ce qui suffit ?

³⁵¹ BRINK 1994, p. 237 ; ZIMMERMAN 1996, p. 214.

Si on se tourne du côté de la forme logique d'un principe ou d'une règle, c'est-à-dire d'une forme comme « $(\forall x \in E)(Fx)$ », on se dit qu'un cas où on a $c \in E$ et $\neg Fc$ constitue un contre-exemple au principe ou à la règle. Pourtant, les choses ne sont pas toujours aussi simples. Il se pourrait que l'ensemble E soit mal défini ou qu'il y ait certaines raisons de redéfinir ou de restreindre E pour que le principe ou la règle soit préservée.

Je crois que la meilleure stratégie qu'on peut adopter face à cette problématique consiste à se tourner du côté des raisons qui plaident en faveur ou non d'un principe. Il faut reconnaître que, en général, la validité d'un principe, d'une règle ou d'une norme ne repose pas sur un critère clair et simple, mais plutôt sur des raisons plus ou moins codifiées, qui varient selon le domaine d'application du principe, de la règle ou de la norme. Ces raisons ont au moins en commun la caractéristique centrale à ce qui constitue une exception : une extension limitée³⁵². Par exemple, en grammaire, on a la règle selon laquelle le « s » est la marque du pluriel pour tous les mots se terminant par « ou », sauf pour les mots « hiboux », « choux », « genoux », cailloux » et « poux ». Dans ce contexte, les exceptions sont en nombre limité *par rapport* à tous les cas auxquels se rapporte la règle. Mais je ferai observer que cette limitation de l'extension peut se comprendre non seulement en référence aux occurrences, mais aussi en référence aux types d'occurrence. Ce qui peut être limité, c'est le nombre de types, non seulement le nombre d'occurrences. On rencontre cela en droit. Par exemple, une loi stipule que celui qui commet un vol est passible d'emprisonnement, sauf s'il est mineur. Dans ce contexte, l'exception porte sur un type d'individu : les personnes âgées de moins de 18 ans. Cela ne signifie pas nécessairement que les occurrences se rapportant à cette exception sont en nombre limité : il n'est pas impensable que la majorité des adultes aient commis au moins un vol dans leur enfance.

³⁵² HAGE 2000, p. 380.

En l'occurrence, cela revient ici à examiner la manière dont le domaine d'application du principe d'agglomération génère les contre-exemples (ou types de contre-exemple) ou la manière dont se multiplient les contre-exemples dans le domaine d'application. C'est à partir de cela que nous aurons des raisons de rejeter ou non le principe.

Voyons cela au moyen de cas de domaine d'application où le principe d'agglomération se trouve clairement démenti. En voici deux exemples :

1. Si je désire *A* et si je désire *B*, cela n'implique pas que je désire *A* et *B*.
2. S'il est prudent de faire *A* et s'il est prudent de faire *B*, cela n'implique pas qu'il est prudent de faire *A* et *B*.

Ces deux exemples sont tirés de la discussion de Williams sur le principe d'agglomération³⁵³. Je rappelle que Williams rejette ce principe pour préserver la thèse des dilemmes moraux insolubles. Il se sert des exemples ci-dessus pour remettre en question ce principe. Il s'agit là d'une manœuvre similaire à celle exposée plus haut et consistant à insister sur les cas qui infirment le principe. Elle présente cependant une plus grande faiblesse, puisque les deux contre-exemples invoqués ici ne font pas partie du domaine des obligations. Williams reconnaît cette faiblesse, mais il juge que la manœuvre permet de montrer que le principe d'agglomération ne constitue pas une donnée qui va de soi dans la logique des obligations, notamment si on voit, comme lui, une ressemblance entre les conflits d'obligations et les conflits de désirs³⁵⁴.

Revenons aux deux exemples ci-dessus et examinons en quoi le principe d'agglomération se trouve clairement démenti lorsque son domaine d'application concerne soit les désirs, soit la prudence.

Comme le dit Williams, ce qu'on pense de chacune des deux actions prises séparément (ou de chacun des deux états pris séparément) n'est pas

³⁵³ WILLIAMS 1965, p. 120.

³⁵⁴ D'autres auteurs abondent dans le même sens. Par exemple : GOLDMAN 1988, p. 142.

nécessairement ce qu'on pense des deux actions prises ensemble (ou des deux états pris ensemble)³⁵⁵. Cela est nettement le cas pour les désirs. Je peux avoir des raisons de désirer *A* et des raisons de désirer *B*, mais n'avoir aucune raison de désirer *A* et *B* à la fois. Ou encore, désirer fortement *A* et désirer fortement *B* peut faire en sorte d'annuler le désir pour *A* et *B* ensemble. Également, je peux désirer *A* sans raison et désirer *B* sans raison, mais avoir une raison de ne pas désirer *A* et *B* à la fois. Ou encore, je peux désirer *A* sans bonne raison et désirer *B* sans bonne raison, mais avoir une bonne raison de ne pas désirer *A* et *B*. Autre cas de figure : je peux avoir une (bonne) raison de désirer *A* et une (bonne) raison de désirer *B*, mais repousser *A* et *B* sans (bonne) raison. Autrement dit, ce qui fait l'objet ou non de désir met en jeu toutes sortes de considérations sans lien nécessaires entre elles, que les désirs ou les actions qu'ils impliquent soient compatibles ou non. L'impossibilité de réaliser tel désir n'est pas un obstacle à l'existence de ce désir ni même à sa persistance, de sorte que, si mon désir pour *A* est irréalisable et qu'il en est de même pour mon désir pour *B*, il se peut que je n'aie pas de désir pour *A* et *B* ensemble même si ce désir est alors réalisable. Les désirs ne s'additionnent pas comme s'additionnent leurs contenus respectifs. Un désir donné, soit par sa nature, soit par sa force, soit par une autre caractéristique, n'est pas à même de côtoyer n'importe quel autre désir. Tous ces cas de figure constituent autant de contre-exemples-types au principe d'agglomération. Face à la facilité avec laquelle les contre-exemples nous apparaissent dans le domaine d'application, nous avons alors peu de raison de préserver le principe, d'autant plus que les contre-exemples ne se limitent pas à un certain type ou à quelques types de cas, mais, semble-t-il, à la grande majorité des types de cas possibles. C'est qu'en matière de désirs, peu de choses sont égales par ailleurs. Un rien peut faire une différence. Nous avons donc de bonnes raisons de croire que le domaine des désirs n'obéit pas au principe d'agglomération. D'où le rejet de ce principe dans ce contexte.

³⁵⁵ WILLIAMS 1965, p. 120.

Il en est de même avec le domaine d'application portant sur la prudence. Le fait qu'il soit prudent de faire *A* et le fait qu'il soit prudent de faire *B* n'entraîne pas toujours qu'il soit prudent de faire *A* et *B* ensemble. Deux actions prudentes ne se composent pas nécessairement en une action prudente, même s'il est possible de les poser toutes deux à la fois. La prudence d'une action peut annuler celle d'une autre action quand on combine les deux actions. Ce qui rend prudente chaque action peut être si spécifique à chaque action, c'est-à-dire à ses caractéristiques, que combiner une action prudente à une autre peut facilement avoir pour résultat une action composée peu ou pas du tout prudente. De manière générale, on ne voit pas très bien quel(s) genre(s) de combinaison-type d'actions prudentes pourrai(en)t faire exception au principe. C'est cela qui nous donne des raisons de croire que le domaine de la prudence n'obéit pas au principe d'agglomération.

Par contre, si les contre-exemples en matière d'actions prudentes se limitaient seulement aux actions incompatibles, ne serions-nous pas portés à préserver le principe d'agglomération en le réservant aux actions compatibles ? Il me semble que oui, puisque, d'une part, les exceptions au principe se limiteraient à un certain type de contre-exemples facilement identifiables, et d'autre part, le principe deviendrait utile dans les cas les plus fréquents : il suffirait de savoir que deux actions compatibles sont séparément prudentes pour qu'on soit assuré de la prudence de ces deux actions combinées. Un tel principe acquerrait donc de la valeur du point de vue de ce qui guide les actions. D'où il y aurait un coût pratique à son abandon. Mais n'y en aurait-il pas qu'on pourrait être quand même porté à préserver le principe en vertu d'une certaine connexion conceptuelle : il serait légitime de dire que le concept de prudence n'est pas tout à fait étranger au concept d'agglomération.

Comme on peut le constater, l'examen de la manière dont le principe d'agglomération se trouve démenti quand il concerne certains domaines d'application permet de dégager les raisons qui justifient le rejet du principe. Tout est une question d'ampleur : il s'agit de voir comment le domaine

d'application obéit ou se plie au principe invoqué, de voir à quel point le concept sous lequel tombent les éléments du domaine d'application n'est pas étranger au concept d'agglomération.

Dans cette optique, on admettra que les raisons justifiant le rejet du principe d'agglomération dans le domaine de la prudence ou des désirs ont beaucoup plus de poids que celle qu'on pourrait invoquer dans le cas où le domaine d'application est celui des obligations. Dans ce dernier cas, elle ne concerne qu'un type de situations, celui portant sur les actions incompatibles ($\neg\Diamond(A \& B)$), un type d'actions facilement identifiables. Il reste à se demander si cette raison a suffisamment de poids pour justifier le rejet du principe. Comparons avec le cas du principe « devoir implique pouvoir ». Dans ce cas, un type de contre-exemple similaire (c'est-à-dire $O(A) \& \neg\Diamond(A)$) aurait suffisamment de poids pour réfuter ce principe. La justification tient à l'impossibilité d'admettre, sans incohérence logique, ce contre-exemple et le principe « devoir implique pouvoir », comme le montre la dérivation suivante :

- | |
|-------------------------------|
| 1. $O(A) \& \neg\Diamond(A)$ |
| 2. $O(A) \supset \Diamond(A)$ |
| 3. $O(A) \& \neg O(A)$ |

On obtient, en conclusion, une contradiction flagrante, en vertu de la contraposée de la prémisse 2 et de la deuxième composante de la prémisse 1. On pourrait tenter d'éviter cette incohérence logique en faisant une exception au principe lorsque on a $\neg\Diamond(A)$, mais cette manœuvre mine le principe lui-même, étant donné que $\Diamond(A)$ est une condition nécessaire au principe. Un exemple concret aidera à le comprendre : prenons la loi selon laquelle il est permis de visionner des films pornographiques seulement si on est âgé de 18 ans ou plus. La condition nécessaire ici porte sur la majorité légale. Si on décide de faire exception à la loi lorsque la condition nécessaire est niée, on se trouve à permettre le visionnement de films pornographiques pour les moins de

18 ans. La règle ne tient donc plus dans aucun cas. En fait, il ne fait aucun sens de faire exception à une règle ou à un principe de cette manière.

La situation est différente avec le principe d'agglomération. Retrouvons la prémisse de départ lorsqu'il y a incompatibilité d'actions. On a : $O(A) \& O(B) \& \neg \diamond(A \& B)$. Si on ajoute comme prémisse le principe d'agglomération, on n'aboutit pas à une contradiction ou à une dissolution du principe, comme le montre la dérivation suivante :

- | |
|--|
| 1. $O(A) \& O(B) \& \neg \diamond(A \& B)$ |
| 2. $[O(A) \& O(B)] \supset O(A \& B)$ |
| 3. $O(A \& B) \& \neg \diamond(A \& B)$ |

En tant que telle, la conclusion ne comporte pas de contradiction. Il n'y en aura une que si on fait appel au principe « devoir implique pouvoir ». Or, il se trouve qu'on peut y faire appel, puisque ce principe a été établi au précédent chapitre en tant que principe métanormatif de possibilité. En ce cas, on aura en conclusion, par la contraposée du principe « devoir implique pouvoir » : $O(A \& B) \& \neg O(A \& B)$. Mais il est possible d'éviter cette contradiction si on fait une exception au principe d'agglomération lorsque on a $\neg \diamond(A \& B)$. Comme $\diamond(A \& B)$ n'est pas une condition nécessaire au principe d'agglomération, cette manœuvre ne mine pas ce principe. On aura alors la dérivation suivante, où l'on ne peut invoquer le principe d'agglomération :

- | |
|--|
| 1. $O(A) \& O(B) \& \neg \diamond(A \& B)$ |
| 2. $O(A \& B) \supset \diamond(A \& B)$ |
| 3. $O(A) \& O(B) \& \neg O(A \& B)$ |

Comme on le constate, la seule conclusion qu'on obtient ne comporte pas d'incohérence logique, seulement la difficulté de conjuguer les obligations $O(A)$ et $O(B)$ avec la non-obligation $\neg O(A \& B)$. On observera que la dérivation ci-dessus est identique à celle que j'ai utilisée pour démontrer l'égalité logique

entre la position relative aux contre-exemples et celle relative aux exceptions. Le résultat obtenu en conclusion de cette dérivation peut signifier, sur le plan logique, autant qu'il y a exception au principe d'agglomération qu'il y a contre-exemple à ce principe.

Par conséquent, on peut admettre qu'il n'y a pas de raison suffisamment forte pour rejeter le principe d'agglomération, étant donné que les cas où il ne s'applique pas se limitent à un seul type et ne mènent pas inévitablement à une contradiction ni à une dissolution du principe. De plus, du point de vue conceptuel, il n'y a pas contresens comme dans « Le pape est infallible sauf lorsqu'il se trompe » : l'exception invoquée dans cet exemple va à contresens du concept d'infaillibilité. Dans ce cas, le fait qu'un individu se trompe constitue un contre-exemple à son infaillibilité.

Il est donc possible de considérer les cas d'incompatibilité d'actions comme des exceptions au principe d'agglomération.

De plus, le fait de limiter le principe aux actions compatibles ne m'apparaît pas comme un procédé *ad hoc*, en vertu même de la nature des exceptions, qui ne rendent pas le concept d'obligation tout à fait étranger au concept d'agglomération. On conçoit que des obligations non conflictuelles peuvent s'agglomérer. Il me semble que pour prétendre qu'un principe est soutenu de manière *ad hoc*, il faut que la condition qui sert à cette fin soit artificielle, arbitraire, sans lien entre le concept impliqué dans le principe et celui sous lequel tombent les éléments de son domaine d'application ; ou encore, il faut que cette condition ne soit d'aucune utilité comme dans « J'ai toujours raison sauf les fois où j'ai tort ». Dans cet exemple, l'exception vient affaiblir l'usage du concept *toujours*, mais on ne sait pas à quel point : cette affirmation convient autant à celui qui a souvent tort qu'à celui qui a souvent raison. On admettra que les exceptions au principe d'agglomération ne sont pas de cet ordre.

Je peux étayer davantage mon point de vue au moyen d'une analogie que je vais tirer d'une remarque linguistique qu'on trouve chez von Wright³⁵⁶. Cette remarque fait observer que l'usage de la langue nous pousse à « déplacer » un connecteur de phrase (comme « et ») qui s'applique à des formulations d'obligations pour faire en sorte qu'il s'applique au contenu d'une seule formulation d'obligation³⁵⁷. Par économie linguistique, on est ainsi naturellement amené à passer de la formulation « doit faire *A* et doit faire *B* » à celle-ci : « doit faire *A et B* ». Ce raccourci est très courant dans la langue. Ainsi, dans la plupart des cas, on ne dira pas : « Je sais que *A* et je sais que *B* » (à moins qu'on veuille insister sur chaque chose que l'on sait), mais plutôt « Je sais que *A et B* ». Pourtant, je ferai observer que le déplacement du connecteur « et » dans la modalité épistémique n'a lieu qu'à la condition que *A et B ne se contredisent pas*. Cette condition est de même nature que celle se rapportant aux cas d'incompatibilité d'actions. Contradiction et incompatibilité d'actions représentent deux formes que prend la notion d'impossibilité, selon qu'il s'agit d'énoncés ou d'actions. Autrement dit, il y a des exceptions à la règle d'économie linguistique propre à la modalité épistémique. On ne les considère pourtant pas comme des contre-exemples à la règle.

À cela, j'ajouterai que, même si ce déplacement de connecteur apporte une économie linguistique, c'est-à-dire une utilité pratique dans la modalité épistémique, il vaut aussi d'un point de vue conceptuel : le concept de savoir-que n'est pas tout à fait étranger au concept d'agglomération. Il fait partie du concept de savoir-que que les contenus de savoir-que puissent se combiner en un seul contenu de savoir-que, pour autant qu'il n'y ait pas contradiction³⁵⁸. D'où il serait légitime de défendre le principe d'agglomération dans le domaine

³⁵⁶ VON WRIGHT 1995, p. 41, 43, 47-48.

³⁵⁷ Il s'agit d'une observation linguistique qu'utilise von Wright pour expliquer le fonctionnement du connecteur « et » dans sa logique des énoncés de norme, qui se veut une logique descriptive (portant sur des formulations de norme), plutôt qu'une logique prescriptive. Dans cette optique, le contexte n'est pas celui de la logique déontique entendue au sens traditionnel, c'est-à-dire une logique portant directement sur des normes ou des prescriptions.

³⁵⁸ Désolé pour la lourdeur qu'introduit l'usage du terme « savoir-que », mais ce terme permet de ne pas confondre cette notion avec le concept de savoir dans sa forme non verbale.

du savoir-que, même s'il était dépourvu d'utilité pratique. Par conséquent, même s'il y a des exceptions à l'agglomération des savoir-que, on ne les considère pas pour autant comme des contre-exemples. De plus, le fait de considérer les cas de contenus contradictoires comme des exceptions ne passe pas pour un moyen *ad hoc* de préserver le principe d'agglomération dans la modalité épistémique.

C'est la raison pour laquelle je ne vois pas pourquoi il n'en serait pas de même du côté de la modalité déontique. Par conséquent, il est possible de parer à l'objection de la position *ad hoc* du côté de la modalité déontique.

3.7 L'OBJECTION DU RÉALISME MORAL

Un dernier argument qu'on trouve chez les pro-dilemmes se positionnant sur la triade de Williams est celui qu'on doit à Torbjörn Tännsjö. Ce dernier invoque la thèse du réalisme moral. Il écrit :

If moral realism is true, then, most naturally, normative properties (values) like rightness, wrongness, and obligatoriness are *de re*, they are possessed by *concrete* action. [...] If norms are read *de re*, [...] the invalidity of the agglomeration principle is self-evident. One cannot agglomerate concrete things in the same way as one can agglomerate statements³⁵⁹.

Aux yeux de Tännsjö, les propriétés des actions concrètes ne se composent pas de telle sorte qu'elles forment une propriété commune. Par exemple³⁶⁰, deux actions *A* et *B* peuvent avoir chacune la propriété d'être réalisable en cinq minutes, mais cela ne signifie pas qu'on pourra faire conjointement *A* et *B* en cinq minutes. D'où, si *A* a la propriété d'être obligatoire et que *B* a la même propriété, il ne s'ensuit pas que faire *A* et *B* aura cette même propriété.

À cela, on peut répliquer que, bien qu'il y ait des propriétés d'actions qui ne se combinent pas selon le principe d'agglomération, il ne s'ensuit pas que

³⁵⁹ TANNSJÖ 1985, p. 116-117.

³⁶⁰ J'emprunte cet exemple à Gowans, qui critique également la position de Tännsjö (cf. GOWANS 1994, p. 82).

toutes les propriétés d'action ont cette même caractéristique. Par exemple, si *A* est une action que *X* a posée avant le week-end et que *B* est une autre action que *X* a posée avant le week-end, alors on peut sûrement dire que *A* et *B* sont des actions que *X* a posées avant le week-end. D'où, même si le caractère obligatoire des actions est à entendre dans un sens réaliste, il n'est pas pour autant automatiquement exclu du principe d'agglomération.

Il s'ensuit que l'objection du réalisme moral n'est pas concluante. On peut donc l'écartier.

3.8 RECOURS À LA DISTINCTION *PRIMA FACIE* / *ULTIMA FACIE*

Il reste maintenant à traiter de la dernière stratégie à laquelle on peut recourir pour défendre la position relative aux exceptions. Elle consiste à faire appel à la distinction devoirs *prima facie* / devoirs *ultima facie*. Bien que ce recours constitue un certain engagement envers une conception normative, je rappelle que, à la base, la conception des devoirs *prima facie* / *ultima facie* est neutre face à la thèse des dilemmes moraux insolubles. Voyons maintenant en quoi cette approche favorise la position relative aux exceptions.

Je vais partir d'une situation de laquelle émergent une obligation *prima facie* de faire *A* et une obligation *prima facie* de faire *B*. Pour exprimer cela sous forme logique, je propose de recourir à un opérateur d'obligation *prima facie* que je noterai « *o* ». On obtient ainsi :

$$(21) \quad o(A) \ \& \ o(B)$$

Il est clair que la composition de deux obligations *prima facie* en une seule obligation *prima facie* ne s'opère pas nécessairement. Car les différents aspects d'une situation qui militent respectivement en faveur de différentes obligations *prima facie* ne se combinent pas nécessairement pour former un aspect composite duquel découle une seule obligation *prima facie*. C'est d'ailleurs pour cette raison que les obligations *prima facie* peuvent entrer en conflit sans soulever un problème d'insolubilité. Il se peut que ce qui importe

selon un des aspects ait un impact majeur sur ce qui ce qui importe selon un autre aspect, au point que ce dernier soit déconsidéré. Cela est particulièrement évident dans le cas où deux aspects d'une même situation militent respectivement en faveur de deux actions contraires :

$$(22) \ o(A) \ \& \ o(\neg A)$$

À partir de cela, on ne saurait aboutir à cette obligation composée absurde, même si elle est seulement *prima facie* :

$$(23) \ o(A \ \& \ \neg A)$$

On ne saurait exiger *prima facie* de faire l'impossible, bien que cela paraisse moins absurde que d'exiger *ultima facie* de faire l'impossible. Toutefois, s'il fallait exiger *prima facie* de faire l'impossible, il résulterait que tout deviendrait une obligation *prima facie*, comme le signale Sven Ove Hansson³⁶¹. La raison tient à l'équivalence logique entre $(A \ \& \ \neg A)$ et $(A \ \& \ \neg A \ \& \ B)$ ³⁶² et au conditionnel suivant, qui est une tautologie :

$$(24) \ (A \ \& \ \neg A \ \& \ B) \supset B$$

De cela on peut tirer, à partir de (23)³⁶³, l'obligation *prima facie* suivante, dont le contenu est quelconque :

$$(25) \ o(B)$$

Comme B réfère à n'importe quelle action, il s'ensuit, par exemple, que si certains aspects d'un contexte m'indiquent que je dois *prima facie* respecter ma promesse envers un étudiant et que d'autres aspects m'indiquent que je dois *prima facie* ne pas respecter cette même promesse, alors on peut en découler que je dois *prima facie* tuer l'étudiant !

³⁶¹ HANSSON 1988, p. 342.

³⁶² Cela est dû au fait que d'une contradiction on peut inférer n'importe quoi, dont une autre contradiction.

³⁶³ Il est sous-entendu ici que les axiomes et les théorèmes de la logique propositionnelle valent aussi en logique déontique.

Ce que cela montre, c'est que s'il n'est pas question d'exiger *prima facie* de faire l'impossible, il semble qu'il est encore moins plausible de l'exiger de manière *ultima facie*³⁶⁴, que les actions soient incompatibles logiquement (comme pour $A \ \& \ \neg A$) ou autrement (comme lorsque $\neg \diamond(A \ \& \ B)$). Cela s'accorde avec le principe métanormatif de possibilité, qui vaut seulement pour les obligations *ultima facie*, peu importe leur contenu. Comme on a $\neg \diamond(A \ \& \ B)$ ³⁶⁵, il en résulte, par la contraposée du principe, que $\neg O(A \ \& \ B)$. Nous avons vu au chapitre 2 que la notion de possibilité impliquée dans le principe concerne l'actualité d'une possibilité³⁶⁶, laquelle renferme les notions de capacité et d'opportunité, c'est-à-dire les conditions internes et externes à l'agent lui permettant de poser une action A donnée. Il est clair que, dans le présent contexte, l'incompatibilité des deux actions A et B infirme l'actualité d'une possibilité, c'est-à-dire prive l'agent de *toute* capacité ou de *toute* opportunité de poser l'action conjointe A et B . En vertu du principe métanormatif de possibilité, l'agent n'a donc pas l'obligation *ultima facie* de poser A et B . Autrement dit, c'est parce qu'il y a d'abord et avant tout incompatibilité d'actions que l'agent n'a pas l'obligation conjonctive *ultima facie* $O(A \ \& \ B)$. Cela nous conduit à penser qu'on ne peut pas juger du caractère *ultima facie* d'une obligation ou de deux obligations sans savoir au préalable si l'agent a la capacité et l'opportunité de poser les actions que ces obligations impliquent.

Cette approche fait en sorte que, dans tous les cas où différents aspects contextuels militent en faveur de deux obligations *prima facie* $o(A)$ et $o(B)$, on ne peut pas déterminer le caractère *ultima facie* de chacune des obligations *séparément* de *tous* les aspects de la situation, notamment les aspects selon lesquels on a $\diamond(A \ \& \ B)$ ou non, c'est-à-dire les aspects indiquant si l'agent a

³⁶⁴ L'importance du caractère *ultima facie* des obligations en jeu dans le principe d'agglomération est soulignée chez les auteurs suivants : HANSSON 1988, p. 344-345 ; PIETROSKI 1993, p. 490, 503-504 ; ZIMMERMAN 1996, p. 213-214 ; RAJCZI 2002, p. 320.

³⁶⁵ Il est à noter que cette impossibilité prend en compte le cas où B est $\neg A$.

³⁶⁶ Pour rappel, voir supra section 2.10.

ou non la capacité et l'opportunité de poser conjointement A et B . Pour faciliter la discussion, posons que α est l'ensemble des aspects militant en faveur de l'obligation *prima facie* $o(A)$, β l'ensemble des aspects militant en faveur de l'obligation *prima facie* $o(B)$, et γ l'ensemble des aspects indiquant soit $\diamond(A \& B)$, soit $\neg\diamond(A \& B)$. Prenons un contexte où on a $\diamond(A \& B)$. On ne peut pas alors considérer l'ensemble α séparément des ensembles β et γ si on veut en tirer l'obligation *ultima facie* $O(A)$. De même, on ne peut pas considérer β séparément de α et de γ si on veut en tirer l'obligation *ultima facie* $O(B)$. Mais une fois qu'on aura tiré les obligations *ultima facie* $O(A)$ et $O(B)$ en tenant compte *globalement* de α , β et γ (toutes choses étant égales par ailleurs), on pourra aussi tirer l'obligation *ultima facie* $O(A \& B)$. Autrement dit, l'agglomération des obligations *ultima facie* a lieu pourvu qu'il n'y ait pas d'obstacle à l'accomplissement des actions qui seraient *prima facie* obligatoires. D'où le principe d'agglomération vaudrait dans tous les cas, sauf ceux où il y a incompatibilité d'actions.

Un avantage à l'approche consistant à rendre conditionnel à la compatibilité des actions le principe d'agglomération est signalé par Paul Pietroski. Cet auteur fait valoir qu'il n'est pas de meilleur principe que celui d'agglomération pour expliquer aisément les situations morales sans conflit, à savoir les situations où l'obligation *ultima facie* de faire A et l'obligation *ultima facie* de faire B donnent à penser qu'on a l'obligation *ultima facie* de faire A et B . Il écrit, en reprenant un de ses exemples où il y avait initialement conflit d'obligations :

[I]f Morty were able to both keep his promise [to be at the station on time] and help the child, it would be the case that (a) Morty ought_{act}³⁶⁷ to be on time, and it would also be the case that (b) he ought_{act} to help the child. From a et b, it would seem plausible to infer (c) Morty ought_{act} to help the child and be at the station on time ; and I know of no principle other than agglomeration that can explain the permissibility of this and many similar inferences. To reject agglomeration is

³⁶⁷ Le terme indicé « ought_{act} » réfère au devoir actuel, c'est-à-dire au devoir *ultima facie*.

therefore to render a large class of intuitively compelling inferences mysterious ; and other things being equal, this is bad methodology³⁶⁸.

Il s'agit donc d'un argument d'ordre méthodologique. Je vais le compléter en faisant valoir qu'on peut l'étendre aux cas conflictuels solubles où l'obligation *prima facie* qui ne prime pas laisse place à une obligation résiduelle. Supposons que l'obligation *prima facie* de faire *A* l'emporte sur l'obligation *prima facie* de faire *B*, mais non sans que cette dernière laisse place à une obligation résiduelle de faire *C* (comme s'excuser auprès d'une tierce personne *Y*), qui n'entre pas en conflit avec l'obligation prioritaire. D'où il y a obligation *ultima facie* de faire *A* et obligation *ultima facie* de faire *C*. Autrement dit, l'agent doit *ultima facie* faire *A* et doit *ultima facie* s'excuser envers *Y*. Cela donne à penser qu'il doit *ultima facie* faire *A* et s'excuser auprès de *Y*. Le principe d'agglomération permet donc d'expliquer aussi certains cas de conflit solubles plus ou moins banals.

De cette discussion, il ressort que la distinction devoirs *prima facie* / devoirs *ultima facie* permet de rendre justice à la position relative aux exceptions et donc de soutenir la plausibilité du principe d'agglomération, sous condition préalable.

Par conséquent, dans cette perspective, la formulation logique du principe d'agglomération est la suivante (où *O* est l'opérateur d'obligation *ultima facie*) :

Principe d'agglomération révisé

$$\diamond(A \& B) \supset ([O(A) \& O(B)] \supset O(A \& B))$$

Cette formulation logique revient à dire que si deux actions *A* et *B* sont compatibles, alors s'il y a obligation *ultima facie* de faire *A* et obligation *ultima facie* de faire *B*, il y a alors obligation *ultima facie* de faire *A* et *B*³⁶⁹.

³⁶⁸ PIETROSKI 1993, p. 504.

³⁶⁹ Je ferai observer que cette formulation logique est équivalente à celle-ci : $(\diamond(A \& B) \& O(A) \& O(B)) \supset O(A \& B)$, car : $(P \supset (Q \supset R)) \equiv ((P \& Q) \supset R)$. Je préfère toutefois écarter cette nouvelle formulation en raison des limites de la vérifonctionnalité. Comme la

Il s'agit donc là d'une révision du principe d'agglomération lui-même. Elle revient à infirmer le principe d'agglomération initial et à lui substituer une version modifiée, restreignant son domaine d'application. On pourrait alors parler d'un principe d'agglomération *conditionnel*.

Il est à noter que dans les cas solubles où il y a résidu moral, on peut considérer que l'action *B* désigne le contenu de l'obligation résiduelle, c'est-à-dire l'obligation de s'excuser, de s'expliquer, de compenser, de dédommager ou de réparer.

3.9 IMPACT SUR LA TRIADE DE WILLIAMS

Il s'impose maintenant de faire un retour sur la triade de Williams, compte tenu non seulement du précédent résultat, mais aussi des résultats obtenus dans les deux précédents chapitres. Ces résultats convergent quant à la notion d'obligation : que l'on parle de la thèse des dilemmes moraux insolubles, du principe métanormatif de possibilité ou du principe d'agglomération, il s'agit dans tous ces cas d'obligation(s) *ultima facie*. Cela a pour conséquence que l'une des prémisses de la triade de Williams ne peut plus être maintenue, celle concernant le principe d'agglomération (dans sa formulation initiale). En effet, étant donné que la thèse des dilemmes moraux insolubles (à laquelle réfèrent les trois premières prémisses de la triade) implique l'incompatibilité des options, on se trouve en présence de cas tombant hors du domaine d'application du principe d'agglomération révisé. Il en résulte une autre triade,

valeur de vérité d'un énoncé complexe dépend seulement de la valeur de vérité des énoncés qui le composent et que les équivalences logiques (comme toutes les autres opérations logiques) sont indifférentes au sens des énoncés, cela fait en sorte que l'antécédent du conditionnel de la nouvelle formulation est faux dans le cas où on a à la fois $\neg \diamond(A \& B)$, $O(A)$ et $O(B)$. Or, on ne peut poser par hypothèse qu'on a les obligations *ultima facie* $O(A)$ et $O(B)$ si on a $\neg \diamond(A \& B)$. Ce problème vient du fait que les valeurs de vérité des composantes logiques sont indépendantes les unes des autres, sans égard à leur sens. Par contre, la première version du principe d'agglomération révisé est plus proche du sens original, vu que son antécédent repose seulement sur $\diamond(A \& B)$. Cela fait sorte que c'est à la condition d'avoir $\diamond(A \& B)$ qu'on peut par la suite poser par hypothèse qu'on a les obligations *ultima facie* $O(A)$ et $O(B)$. Par conséquent, il est préférable de s'en tenir à la première version du principe d'agglomération révisé si on prend en compte les cas d'exception au principe.

ne donnant pas lieu à une incohérence logique. Sa forme est la suivante, si on donne à l'opérateur O le sens d'obligation *ultima facie* :

1. i) $O(A)$	(il y a obligation <i>ultima facie</i> de poser A)
ii) $O(B)$	(il y a obligation <i>ultima facie</i> de poser B)
iii) $\neg\Diamond(A \& B)$	(il est impossible de poser à la fois A et B)
2. $\Diamond(A \& B) \supset ([O(A) \& O(B)] \supset O(A \& B))$	(on recourt au principe d'agglomération révisé)
3. $O(A \& B) \supset \Diamond(A \& B)$	(on recourt au principe « devoir implique pouvoir »)
4. $\neg O(A \& B)$	(en vertu de 1. iii) et de la contraposée de 3)
ou encore :	
$O(A) \& O(B) \& \neg O(A \& B)$	(en rappelant les prémisses 1.i et ii)

Étant donné que l'antécédent de la prémisse 2 est faux, on ne peut en inférer l'obligation conjonctive *ultima facie* $O(A \& B)$, même quand on a au départ les obligations *ultima facie* $O(A)$ et $O(B)$. Cela fait en sorte qu'il n'y a plus de contradiction en conclusion. À la place, on trouve en revanche la difficulté de conjuguer les obligations *ultima facie* $O(A)$ et $O(B)$ avec la non-obligation $\neg O(A \& B)$. Par conséquent, la thèse des dilemmes moraux insolubles reste intacte. Elle est alors logiquement compatible avec les deux principes déontiques, pour autant qu'on les spécifie correctement.

Pour bien faire comprendre mon point de vue sur le principe d'agglomération en rapport avec la thèse des dilemmes moraux insolubles et le principe de possibilité du devoir, je peux proposer un parallèle avec le domaine épistémique. Supposons qu'il y a des raisons de croire à un état de choses A et qu'il y a en même temps des raisons de croire à un état de choses B , alors que les états de choses A et B sont incompatibles en même temps. Si on pose C comme étant un opérateur épistémique signifiant « croire à »³⁷⁰, on a alors $C(A)$, $C(B)$ et $\neg\Diamond(A \& B)$. Or, on peut admettre un principe de possibilité de la croyance, à savoir que si on croit à un état de choses X , alors c'est que X est possible. Si on applique ce principe à la présente situation, on obtient, par

³⁷⁰ Ici, il importe de bien faire la distinction entre « croire à » et « croire en ». La première formulation marque une adhésion de l'esprit à la réalité de quelque chose, tandis que la seconde peut concerner une disposition du cœur à soutenir quelque chose ou à l'espérer.

contraposée du principe, qu'on ne croit pas à A et B , symboliquement : $\neg C(A \& B)$. Pourtant, si on fait appel à un principe d'agglomération des contenus épistémiques des croyances, on obtient $C(A \& B)$ à partir de $C(A)$ et $C(B)$. En conclusion, on obtient une contradiction : $C(A \& B) \& \neg C(A \& B)$. Face à cela, on pourrait, à la manière de Williams, en conclure au rejet du principe d'agglomération dans le domaine épistémique. Pourtant, on n'est pas forcé d'aboutir à cette conclusion même si on maintient le principe de possibilité de la croyance et qu'on a des raisons de croire séparément à A et à B . Il suffit de rendre conditionnel à la compatibilité des états de choses le principe d'agglomération des croyances, comme il semble l'être. Autrement dit : $\Diamond(A \& B) \supset ([C(A) \& C(B)] \supset C(A \& B))$. Néanmoins, malgré ce principe, il est vrai qu'il reste le problème de conjuguer $C(A)$, $C(B)$ et $\neg C(A \& B)$. Il faudrait alors se concentrer sur les raisons qui nous mènent à croire séparément à A et à B et s'interroger sur le bien-fondé de ces raisons. Bien que le rejet du principe d'agglomération des croyances mènerait au même problème (celui de conjuguer $C(A)$, $C(B)$ et $\neg C(A \& B)$), cette manière de faire a un défaut : elle peut nous porter à penser que la nature profonde du problème que pose la conjonction $C(A) \& C(B) \& \neg C(A \& B)$ réside dans l'acceptation du principe d'agglomération, alors que ce n'est pas nécessairement le cas. Si nous admettons des exceptions au principe d'agglomération, nous continuerons de voir un problème dans le fait d'avoir conjointement $C(A)$, $C(B)$ et $\neg \Diamond(A \& B)$, et ainsi de s'interroger sur le bien-fondé des raisons qui nous portent à croire séparément à A et à B .

Il en est de même avec la triade composée de la thèse des dilemmes moraux insolubles, du principe d'agglomération et du principe de possibilité du devoir. Si, face à cette triade, on raisonne comme Williams et qu'on rejette le principe d'agglomération, on peut être porté à croire que la nature profonde du problème que pose cette triade réside dans l'acceptation du principe d'agglomération. Par contre, si on soutient un principe d'agglomération conditionnel à la compatibilité des actions, on se trouve à continuer de porter

une attention sur le problème que pose la thèse des dilemmes moraux insolubles. Autrement dit, notre attention n'est pas détournée sur un autre problème.

3.10 CONCLUSION

Ce que j'ai tenté de défendre dans ce chapitre, c'est que le principe d'agglomération est plausible pour autant que les obligations en jeu soient à caractère *ultima facie* et ne soient pas conflictuelles. Mon argumentation est partie de la position relative aux exceptions pour finalement aboutir à une conclusion qui n'exclut pas la position relative aux contre-exemples, puisque les exceptions considérées ont permis d'en arriver à une révision du principe d'agglomération ou encore de préciser le domaine d'application de ce principe.

Cette approche n'a rien à voir avec une manière *ad hoc* de soutenir le principe. Au contraire, cela va dans le sens du concept d'agglomération tel qu'on l'applique, par exemple, à la modalité épistémique. Dans ce cas, l'agglomération des contenus épistémiques individuels n'a de sens que si ces contenus ne sont pas en conflit, c'est-à-dire ne sont pas en contradiction. Il en est de même avec les contenus d'obligation quand ils ne sont pas incompatibles. Plus précisément, cela résulte de l'application du principe métanormatif de possibilité.

En outre, en faisant en sorte que le principe d'agglomération soit sauf, on ne heurte pas la réflexion morale générale, qui tend à tenir pour acquis ce principe et ne voit pas de problème à traiter les contenus de plusieurs obligations non conflictuelles comme un seul contenu d'obligation.

Comme l'interprétation que je donne du principe d'agglomération m'amène à remplacer la triade incohérente de Williams par une triade cohérente, il s'ensuit que je ne peux me reposer sur la plausibilité du principe « devoir implique pouvoir » et celle du principe d'agglomération pour faire obstacle, d'une manière strictement logique, à la thèse des dilemmes moraux

insolubles. Il faut s'attaquer aux autres arguments qui la soutiennent (ceux qui donnent des raisons en faveur du caractère *ultima facie* des deux obligations conflictuelles) et qui sont indépendants des deux principes déontiques. C'est ce à quoi je me consacre dans le prochain chapitre.

CHAPITRE 4 : CONTRE LES DILEMMES MORAUX INSOLUBLES

[...] how can it be wrong to do what is right ? Or, how can we get our hands dirty by doing what we ought to do ?

Michael Walzer³⁷¹

4.1 LA STRATÉGIE RESTANTE

Si l'on s'en tient aux conclusions des deux précédents chapitres, il n'est pas possible de rejeter la thèse des dilemmes moraux insolubles sur la base de la plausibilité des deux principes déontiques. Comme on l'a vu, il est possible de défendre d'une manière plausible le principe de possibilité du devoir et le principe d'agglomération sans qu'ils entraînent une incompatibilité logique avec la thèse des dilemmes moraux insolubles. Cela a pour conséquence que la seule stratégie à adopter à l'encontre des pro-dilemmes est de s'attaquer aux arguments qu'ils ont développés indépendamment des deux principes déontiques.

Aussi l'objet de ce chapitre consistera-t-il à examiner et à réfuter les plus sérieux de ces arguments. Ils sont au nombre de trois³⁷² : 1) l'argument de la symétrie, 2) l'argument de l'incommensurabilité, et 3) l'argument du résidu moral. Chacun de ces arguments est associé à un des types bien définis de dilemme moral insoluble. Le premier fait référence aux dilemmes reposant sur un seul principe moral, comme le dilemme du sauveteur. Le deuxième argument se rapporte aux conflits résultant de l'application de deux principes ou de deux valeurs différentes, comme le dilemme de l'étudiant de Sartre. Quant au dernier argument, il prend en compte les sentiments moraux tels le regret ou le remords qu'impliquent les situations dilemmatiques plus ou moins tragiques, comme le dilemme de Sophie.

³⁷¹ WALZER 1973.

³⁷² GOWANS 1987, p. 14 ; TAPPOLET 1996, p. 444-445.

En mettant l'accent sur ces trois principaux arguments, je ne négligerai pas pour autant l'examen d'autres arguments, plus mineurs, que les pro-dilemmes ont avancés. C'est que certaines des objections que j'apporterai aux trois principaux arguments permettront de répliquer à ces autres arguments. Également, cette stratégie me permettra de montrer la faiblesse de certaines réfutations de l'insolubilité de dilemmes moraux, ainsi que les limites des contributions que peuvent apporter au débat sur les dilemmes moraux les deux grandes théories rivales en éthique : l'utilitarisme et le déontologisme.

Je tiens à faire remarquer que les deux premiers arguments, l'argument de la symétrie et l'argument de l'incommensurabilité, misent sur une argumentation faisant ressortir les lacunes ou les problèmes d'incohérence qui semblent inhérents aux conceptions de la moralité, qu'elles soient d'obédience moniste ou pluraliste. Quant à l'argument du résidu moral, il mise surtout sur une argumentation de nature phénoménologique, où les résidus moraux comme les regrets jouent un grand rôle dans la défense du manquement inévitable à une obligation ou du mal agir inévitable.

Je commencerai par examiner les deux premiers arguments. Cela me permettra de montrer comment les différentes conceptions de la moralité peuvent résister, sur le plan tant théorique que pratique, à l'argumentaire des pro-dilemmes, indépendamment de ce que ressent l'agent au sein d'un dilemme moral. Pour cette défense, je n'aurai pas à entrer dans le détail des particularités propres aux diverses théories morales, car les concepts moraux d'ordre général qu'elles se partagent suffisent à faire le travail. Cela fait, je serai en meilleure position pour m'attaquer aux arguments phénoménologiques propres à la troisième stratégie des pro-dilemmes, une fois clarifiées certaines questions théoriques et pratiques.

Il faut prendre note que les objections que je ferai à certains des arguments des pro-dilemmes ne pourront être entièrement développées au sein de ce chapitre. La raison en est que ces objections constitueront la

solution ou une part de la solution aux apories que soulèvent les dilemmes moraux, solution qui fera l'objet d'un chapitre entier, le dernier. Aussi, dans le présent chapitre, suffira-t-il de dire que tel ou tel argument des pro-dilemmes laisse place à ce type d'objection en esquissant une défense plausible de cette solution. Il y a aussi que les pro-dilemmes ne sont pas à court d'arguments et de raffinements pour défendre leur position. Certaines de leurs répliques feront mieux l'objet d'une réfutation pleine et entière au sein du dernier chapitre. Dans tous ces cas, il s'agira de montrer ici la fragilité de certaines prémisses de l'argumentation des pro-dilemmes, à défaut de les réfuter entièrement.

4.2 L'ARGUMENT DE LA SYMÉTRIE

L'argument de la symétrie, qu'on doit à Ruth Marcus³⁷³, repose sur des situations dilemmatiques où les options sont symétriques. Dans ces cas, aucun des termes de l'alternative ne prime sur l'autre et le choix paraît indécidable d'un point de vue moral. Le cas paradigmatique est celui du dilemme du sauveteur³⁷⁴. Pour accroître la difficulté, il arrive qu'on rende les options plus symétriques encore : les deux individus en train de se noyer sont des jumeaux. Dans ces circonstances, on peut évaluer que deux obligations d'égale importance incombent au sauveteur : $O(A)$, l'obligation de porter secours au premier jumeau ; $O(B)$, l'obligation de porter secours au second jumeau. Or, comme il ne peut qu'en sauver un, ces deux obligations entrent en conflit. D'où, quoi qu'il fasse, il manquera à l'une de ses obligations. Comme l'argument use de la notion de manquement inévitable à une obligation, il indique que les deux obligations ont chacune un caractère *ultima facie*.

Une première remarque que l'on peut faire sur ce type de cas symétrique et sur laquelle insistent les pro-dilemmes porte sur l'origine des obligations en

³⁷³ MARCUS 1980, p. 125.

³⁷⁴ Ce cas paradigmatique est discuté ou évoqué dans : MARCUS 1980, p. 125-126 ; FELDMAN 1986, p. 201 ; CONEE 1989, p. 134-135 ; MALM 1989, p. 243 ; BRINK 1994, p. 225 ; ZIMMERMAN 1996, p. 209 ; WEBER 2002, p. 460-461 ; BAUMANN / BETZLER 2004, p. 9 ; MELLEMA 2005, p. 293.

conflit. Les deux obligations résultent de l'application d'un même principe moral, soit celui de prêter secours à une personne en danger³⁷⁵. Cela fait voir qu'un dilemme moral ne résulte pas nécessairement d'un conflit entre plusieurs principes moraux³⁷⁶. Un seul principe moral suffit à produire un conflit d'obligations³⁷⁷. Cette remarque est importante, car elle montre que la solution aux dilemmes moraux de nature symétrique ne saurait se trouver du côté d'une conception moniste de la moralité. On aura beau développer une théorie morale reposant sur un seul principe, cela ne mettra pas nécessairement cette théorie à l'abri de dilemmes moraux. On peut faire le même constat du côté des conceptions pluralistes de la moralité : l'instauration d'un méta-principe de hiérarchisation des multiples principes moraux n'offrira pas non plus une protection contre les dilemmes moraux ; par exemple, un principe moral donné, hiérarchiquement supérieur à tous les autres, pourra quand même donner lieu à un conflit moral si les obligations en jeu résultent de l'application de ce principe.

Une deuxième remarque porte sur la conclusion qu'on peut tirer des cas de conflit moralement symétrique, à savoir que l'agent, quoi qu'il fasse, manquera à l'une de ses deux obligations, soit $O(A)$, soit $O(B)$. Cela signifie qu'il est vrai qu'incombe à l'agent les obligations $O(A)$ et $O(B)$ même si les actions A et B sont incompatibles. Or, étant donné qu'aucune conception de la moralité, quelle soit moniste ou pluraliste, ne peut éviter en principe ce genre de conflit d'obligations moralement symétrique, on peut en conclure que c'est la moralité elle-même qui est défectueuse, ou, du moins, qu'elle atteint ses limites dans les cas de dilemme où les options sont symétriques.

Ainsi, l'argument de la symétrie comporte un double enjeu : il fait valoir non seulement que dans des cas concrets l'agent manquera inévitablement à

³⁷⁵ Certains auteurs parlent d'obligations générales au lieu de principes, et d'instances d'obligations générales au lieu d'obligations découlant d'un principe : WEBER 2000, p. 192 n. 3.

³⁷⁶ MARCUS 1980, p. 125-126 ; RESCHER 1987, p. 30 ; BAGNOLI 2000, p. 175-176.

³⁷⁷ C'est justement pour cette raison que Ruth Marcus a développé ce genre d'exemple.

l'une de ses obligations, mais aussi que la moralité, toute conception confondue, est nécessairement prise en défaut dans certains cas. En d'autres mots, il est inutile d'espérer trouver une solution à ce genre de dilemme même si on procède à une révision drastique de nos principes moraux. L'enjeu est de taille.

Pour faire obstacle à l'argument de la symétrie et à la menace qu'il fait peser sur toute conception de la moralité, il suffit de montrer qu'il n'est pas vrai qu'incombent à l'agent les deux obligations $O(A)$ et $O(B)$, même si elles sont d'égales forces. Pour cela, je commencerai par décomposer l'argument de la symétrie en ses prémisses afin de montrer la faiblesse de l'une d'elles.

Cet argument repose sur deux prémisses. La première concerne la non-primauté des obligations en jeu :

(P1) Aucune des obligations $O(A)$ et $O(B)$ ne prime sur l'autre.

Cette prémisse est incontestable si on admet le principe moral dont elles découlent. Dans l'exemple des jumeaux en détresse, il est indubitable que l'obligation de sauver l'un des jumeaux s'impose autant que l'obligation de sauver l'autre jumeau.

L'autre prémisse est celle que met en lumière Christopher Gowans³⁷⁸ et qui permet de conclure, avec P1, que, quoi que fasse l'agent, il manquera à l'une de ses obligations. Cette prémisse repose essentiellement sur une disjonction exclusive, et là est son point faible. Pour voir cela, il faut comprendre que pour en arriver à dire que l'agent manquera à l'une de ses obligations, sachant qu'aucune d'elles ne prime sur l'autre (P1), il faut admettre le principe suivant :

(P2) Il y a obligation $O(A)$ à moins que $O(B)$ prime sur $O(A)$, et il y a obligation $O(B)$ à moins que $O(A)$ prime sur $O(B)$.

³⁷⁸ GOWANS 1994, p. 51. Je m'inspire de cet auteur pour la décomposition de l'argument de la symétrie en prémisses. J'y ajoute plus loin la formalisation logique.

C'est ce principe qui constitue l'autre prémisse à l'argument de la symétrie. Pour mieux voir l'articulation de ces deux prémisses avec la conclusion, traduisons-les logiquement, en utilisant les signes d'égalité et d'inégalité pour traduire respectivement la non-primauté et la primauté des obligations, et le signe « w » pour la disjonction exclusive :

Dérivation sur la base du principe P2

1. $O(A) = O(B)$	(P1)
2. $[O(A) w (O(B) > O(A))] \& [O(B) w (O(A) > O(B))]$	(P2)
<hr/>	
3. $O(A) \& O(B)$	

Comme on peut l'observer, la prémisse P2 se traduit logiquement au moyen de la disjonction exclusive, étant donné qu'un énoncé de la forme « P à moins que Q » correspond à la disjonction exclusive $P w Q$ ³⁷⁹. Cette prémisse est donc la conjonction de deux disjonctions exclusives. Or, dans chacune de ces deux disjonctions, la seconde composante est fautive en raison de la prémisse P1. Il en découle donc la *conjonction* des deux obligations $O(A)$ et $O(B)$, de par la nature de la disjonction exclusive. Cela revient à dire que l'agent manquera à l'une ou l'autre de ces obligations, quoi qu'il fasse, puisqu'il lui est impossible de remplir à la fois ces deux obligations et que la conclusion ne permet de nier aucune d'elles.

Mais cette conclusion dépend d'abord de P2, c'est-à-dire d'une formulation reposant sur la disjonction exclusive. Or, cette formulation n'est pas la seule à laquelle on peut penser pour traiter les deux obligations de départ en référence à la primauté, comme le fait observer Gowans³⁸⁰. À la place de P2, il suggère la prémisse suivante :

(P3) Il y a obligation $O(A)$ *seulement si* $O(A)$ prime sur $O(B)$, et il y a obligation $O(B)$ *seulement si* $O(B)$ prime sur $O(A)$.

³⁷⁹ Voir supra la note 100.

³⁸⁰ GOWANS 1994, p. 51.

Si on traduit logiquement cette prémisse et qu'on adapte en conséquence la dérivation précédente, on obtient :

Dérivation sur la base du principe P3

1. $O(A) = O(B)$	(P1)
2. $[O(A) \supset (O(A) > O(B))] \& [O(B) \supset (O(B) > O(A))]$	(P3)
3. $\neg O(A) \& \neg O(B)$	

En effet, comme la deuxième prémisse (c'est-à-dire P3) se traduit logiquement en termes d'une conjonction de deux conditionnels et que le conséquent de chacun d'eux est faux (toujours en raison de P1), il s'ensuit que leur antécédent respectif ne peut être que faux, puisque le vrai ne peut impliquer le faux. C'est pourquoi on retrouve en conclusion la négation de chacun de ces antécédents, c'est-à-dire la négation de chacune des obligations de départ.

Cette nouvelle conclusion peut surprendre à première vue, mais, comme je le ferai valoir plus loin, elle ne signifie pas que plus aucune obligation n'incombe à l'agent dans ces circonstances. Tout ce que cette conclusion dit, c'est que ni l'obligation de faire *A* ni l'obligation de faire *B* ne sont *précisément* celles qui incombent à l'agent lorsque ces deux obligations sont d'égales forces. Cela n'empêche en rien qu'une autre obligation prenne forme.

Pour rendre cela plus transparent, je propose d'examiner la dérivation ci-dessus à la lumière de la distinction devoirs *prima facie* / devoirs *ultima facie*. Mais auparavant, je vais montrer que cette distinction peut être utilisée dans la première dérivation, celle reposant sur le principe P2, pour éviter une interprétation problématique, qui n'est pas non plus sans incidence sur la seconde dérivation.

Face à la première dérivation, telle qu'elle est exposée, on pourrait faire valoir que sa conclusion n'ajoute rien à la prémisse 1, si on admet que le fait de dire qu'aucune des deux obligations en présence ne prime sur l'autre

revient à dire que ces deux obligations incombent à l'agent : la conclusion ne fait que répéter cela. En d'autres termes, le principe P2 ne fait que confirmer ce que dit déjà la prémisse 1 (par P1). D'une certaine façon, on peut dire que la prémisse 1 devance la conclusion.

Si on admet cette interprétation de la prémisse 1, elle a pour conséquence d'introduire une circularité dans l'argument qu'expose la dérivation sur la base de P2 : l'argument présuppose sa conclusion. De plus, cette interprétation n'est pas sans conséquence pour la seconde dérivation, celle fondée sur le principe P3 : il en résulte une contradiction. En effet, on se trouve à affirmer et à nier chacune des deux obligations.

Or, si on recourt à la distinction *prima facie* / *ultima facie*, on obtient, pour le premier cas, une dérivation qui ne succombe pas à la circularité, et pour le second cas, une dérivation exempte de contradiction.

Pour voir cela, il s'agit de reformuler P1, P2 et P3 dans les termes de cette distinction, en utilisant le signe « o » pour l'opérateur d'obligation *prima facie* et le signe « O » pour l'opérateur d'obligation *ultima facie* :

(P1') Aucune des obligations *prima facie* $o(A)$ et $o(B)$ ne prime sur l'autre.

(P2') Il y a obligation *ultima facie* $O(A)$ à moins que l'obligation *prima facie* $o(B)$ prime sur l'obligation *prima facie* $o(A)$, et il y a obligation *ultima facie* $O(B)$ à moins que l'obligation *prima facie* $o(A)$ prime sur l'obligation *prima facie* $o(B)$.

(P3') Il y a obligation *ultima facie* $O(A)$ seulement si l'obligation *prima facie* $o(A)$ prime sur l'obligation *prima facie* $o(B)$, et il y a obligation *ultima facie* $O(B)$ seulement si l'obligation *prima facie* $o(B)$ prime sur l'obligation *prima facie* $o(A)$.

D'abord, de P1' et P2', on tire la dérivation suivante :

Dérivation sur la base du principe P2'

1. $o(A) = o(B)$	(P1')
2. $[O(A) \text{ w } (o(B) > o(A))] \& [O(B) \text{ w } (o(A) > o(B))]$	(P2')
<hr/>	
3. $O(A) \& O(B)$	

On obtient ainsi en conclusion les obligations *ultima facie* $O(A)$ et $O(B)$ à partir des obligations *prima facie* $o(A)$ et $o(B)$ dont parle la prémisse 1. Il n'y a aucune circularité entre cette prémisse et la conclusion obtenue, puisqu'il y a recaractérisation des obligations de départ. C'est en fait à la prémisse 2 que l'on doit cette recaractérisation.

Je ferai remarquer que cette dérivation montre que la distinction *prima facie / ultima facie* des devoirs n'est pas incompatible avec la thèse des dilemmes moraux insolubles : elle peut mener à confirmer la conjonction de deux obligations *ultima facie* à l'issue d'un dilemme, sur la base de certains principes.

Passons maintenant à la reformulation de la seconde dérivation dans les termes de cette distinction :

Dérivation sur la base du principe P3'

1. $o(A) = o(B)$	(P1')
2. $[O(A) \supset (o(A) > o(B))] \& [O(B) \supset (o(B) > o(A))]$	(P3')
3. $\neg O(A) \& \neg O(B)$	

La conclusion obtenue ne peut d'aucune façon entrer en contradiction avec la prémisse 1. De plus, elle paraît moins surprenante que dans la version antérieure de cette dérivation.

Comme je l'ai dit précédemment, cette conclusion ne signifie pas que plus aucune obligation n'incombe à l'agent dans ces circonstances. À la lumière de la distinction *prima facie / ultima facie* des devoirs, elle dit seulement que l'obligation *ultima facie* de faire *A* et l'obligation *ultima facie* de faire *B* ne sont pas celles qui incombent à l'agent lorsqu'aucune des deux obligations *prima facie* correspondantes ne prime sur l'autre. Cela n'empêche en rien qu'une autre obligation *ultima facie* prenne forme.

En effet, il existe au moins une action que l'agent dans ces circonstances peut poser et qui compte moralement, c'est celle consistant à faire *A* ou *B*,

puisqu'il a la possibilité de faire *A* ou *B*. Donc il y a tout lieu de penser qu'il incombe à l'agent l'obligation *ultima facie* de faire soit *A* soit *B*, c'est-à-dire symboliquement : $O(A \vee B)$. Réfléchissons à cela strictement en termes de la distinction *prima facie* / *ultima facie* des devoirs, en se rapportant au contexte du dilemme du sauveteur. Certains aspects de la situation où se trouve le sauveteur indiquent qu'il a l'obligation *prima facie* de sauver l'un des jumeaux (appelons-le Dan), tandis que les autres aspects indiquent qu'il a l'obligation *prima facie* de sauver l'autre jumeau (appelons-le Don). Or, ces deux obligations sont en conflit l'une avec l'autre et aucune ne prime sur l'autre. Il s'agit là d'un autre aspect important du contexte. Toutes choses étant égales par ailleurs, il reste qu'il est toutefois possible de sauver soit Dan soit Don. En l'occurrence, c'est la meilleure option possible du point de vue des raisons morales : du point de vue conséquentialiste, c'est cette option qui minimise les conséquences négatives ; du point de vue déontologique, il vaut mieux porter secours à un seul qu'à aucun. D'où il y a obligation *ultima facie* de sauver soit Dan soit Don. Il s'agit là de l'obligation disjonctive, qu'invoquent plusieurs auteurs dans leur examen des cas symétriques³⁸¹.

En somme, le raisonnement qui conduit à cette obligation disjonctive revient à dire qu'il n'y a pas d'obligation *ultima facie* de sauver Dan ni d'obligation *ultima facie* de sauver Don, mais seulement l'obligation *ultima facie* de sauver Dan ou Don. Si on formalise cela, on obtient :

$$\neg O(A) \ \& \ \neg O(B) \ \& \ O(A \vee B)$$

Cette conjonction peut être considérée comme la conclusion complète à la dérivation précédente. La seule obligation *ultima facie* qui incombe à l'agent est celle de faire *A* ou *B*, et non l'obligation *ultima facie* de faire *A* ni l'obligation *ultima facie* de faire *B*.

³⁸¹ CONEE 1982, p. 92-93 ; DONAGAN 1984, p. 307 ; FELDMAN 1986, p. 201-202 ; GOLDMAN 1988, p. 143 ; CONEE 1989, p. 137 ; MACINTYRE 1990, p. 369 ; STATMAN 1990, p. 221 ; MCCONNELL 1993, p. 250-251 ; BRINK 1994, p. 238-239 ; STATMAN 1995, p. 75, 112.

À la suite de ce développement, deux remarques s'imposent. Premièrement, il importe de ne pas confondre l'obligation disjonctive avec la disjonction des obligations initiales : $O(A) \vee O(B)$. Cette disjonction d'obligations est d'ailleurs fautive dans le cas présent, car elle est en fait la négation de la conjonction $\neg O(A) \& \neg O(B)$. J'aurai l'occasion de revenir en détail là-dessus au dernier chapitre.

Deuxièmement, il serait plus juste de parler d'une obligation disjonctive *exclusive*, dans le sens où la disjonction impliquée est de nature exclusive, étant donné que les deux actions A et B s'excluent mutuellement. Cela donne symboliquement : $O(A \text{ w } B)$. Il est alors intéressant de faire remarquer que la disjonction exclusive qu'on retrouvait en prémisse dans la première inférence fait maintenant partie de la conclusion à la deuxième inférence. En prémisse, elle entraînait une conclusion problématique d'un point de vue pratique et moral, alors qu'en conclusion, elle n'entraîne rien de problématique à cet égard, ou du moins elle est beaucoup moins problématique à cet égard. En effet, dans le premier cas, l'agent, au terme de sa délibération, avait deux obligations à remplir ($O(A) \& O(B)$), alors qu'il lui était impossible de les remplir à la fois, ce qui lui posait d'abord un problème d'ordre pratique. Puis, après agissement, c'est-à-dire après s'être résolu à poser une des deux actions, l'agent se retrouvait aux prises avec un problème d'ordre moral, celui d'avoir contrevenu à l'une des deux obligations. Par contre, dans le deuxième cas, l'agent se trouve à éviter ces deux écueils : l'obligation disjonctive $O(A \text{ w } B)$ peut être remplie sans contrevenir à une autre obligation, puisqu'on a $\neg O(A) \& \neg O(B)$.

De cette discussion, on peut conclure que l'argument de la symétrie peut être contré au moyen d'un argument reposant sur l'obligation disjonctive. Autrement dit, il n'y a pas nécessairement symétrie des obligations à partir d'options symétriques. La symétrie des options peut faire place à une disjonction de ces options lorsque celles-ci s'excluent mutuellement.

L'obligation disjonctive constitue donc une solution aux apories que soulèvent les dilemmes moraux impliquant des options symétriques.

Toutefois, l'argument de l'obligation disjonctive peut prêter flanc à certaines critiques. Dans la littérature, on peut en répertorier deux principales, que j'examinerai en détail dans le dernier chapitre. La première concerne l'arbitraire auquel donne lieu la disjonction des options en jeu : Marcus fait ressortir que, dans des cas symétriques, on ne peut décider sur aucune base morale laquelle des actions choisir³⁸². Si, par exemple, le sauveteur choisit de sauver le jumeau qui est situé à sa gauche plutôt que celui situé à sa droite, son choix n'est basé sur aucune raison morale. Certes, il a des raisons morales de faire un certain choix, puisque s'il ne fait aucun choix, les deux jumeaux se noieront. Mais pour choisir un des jumeaux, il ne peut faire reposer son choix sur aucune raison morale, étant donné que les deux jumeaux sont moralement indiscernables. Le choix est donc arbitraire. Or, l'obligation disjonctive implique ce choix arbitraire. Et selon Sinnott-Armstrong :

[...] a disjunctive requirement to choose one or the other does not solve the dilemma, because it does not tell us which child to choose³⁸³.

Il importera alors de justifier en quoi il est sans importance, d'un point de vue moral, que ce soit telle action plutôt que l'autre qui finalement l'emporte. En d'autres termes, il s'agira de défendre moralement l'arbitraire de ce choix, alors que ce choix implique de sélectionner une option *au détriment* de l'autre. Habituellement, faire une action au détriment de quelque chose ou de quelqu'un peut avoir des implications morales. C'est pourquoi il me faudra défendre l'obligation disjonctive en prenant en compte cet arbitraire auquel elle conduit l'agent.

L'autre principale critique que l'on peut faire contre l'obligation disjonctive fait suite à la première, car elle porte sur le recours au hasard auquel donne

³⁸² MARCUS 1980, p. 135.

³⁸³ SINNOTT-ARMSTRONG 1985, p. 324.

lieu le choix arbitraire. C'est qu'on peut s'en remettre au hasard pour déterminer laquelle des actions sera posée. Certains pro-dilemmes, notamment ceux insistant sur les sentiments moraux, voient là un problème d'un point de vue moral, car à leurs yeux le hasard a quelque chose à voir avec l'indifférence morale. Il faudra répondre à leurs objections.

4.3 L'ARGUMENT DE L'INCOMMENSURABILITÉ

Comme on l'a vu dans l'introduction et le chapitre 1, les cas symétriques ne sont pas les seules situations dans lesquelles aucune des options morales ne prime sur l'autre : il y a les cas où les options sont incommensurables entre elles. De cela il découle un autre important argument en faveur de la thèse des dilemmes moraux insolubles : l'argument de l'incommensurabilité³⁸⁴.

Selon cet argument, l'incommensurabilité des options trouve son origine dans l'incommensurabilité des valeurs. Il est généralement admis que les valeurs humaines sont irréductiblement pluralistes et, donc, incommensurables ; ou encore, que les sources des obligations sont irréductiblement diverses et, donc, incommensurables. D'où, lorsqu'il y a conflit entre ces valeurs ou ces sources d'obligation, il peut alors être impossible de déterminer laquelle prime sur l'autre. Comme il n'y a aucune commune mesure entre les raisons supportant, par exemple, deux obligations conflictuelles, celles-ci peuvent être perçues comme incomparables. Il semble qu'il y aura des cas où non seulement il sera impossible d'établir que les deux obligations sont de forces inégales, mais également où il sera impossible d'établir qu'elles sont de forces égales. D'où aucune des obligations ne primera sur l'autre, sans qu'elles soient pourtant d'égale importance³⁸⁵. De plus, l'incommensurabilité des valeurs fait en sorte de supporter le caractère *ultima facie* de chacune des options du dilemme.

³⁸⁴ NAGEL 1979, p. 128 ; WILLIAMS 1981c, p. 76-82 ; TAYLOR 1982 ; HAMPSHIRE 1983 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1985, p. 323 ; RAZ 1986, p. 321-366 ; LEBUS 1990, p. 119.

³⁸⁵ SINNOTT-ARMSTRONG 1985, p. 324 ; DE HAAN 2001, p. 278.

L'enjeu est donc différent de celui que comportaient les cas symétriques. En effet, des options X et Y symétriques obéissent à la trichotomie de la relation d'ordre strict total, à savoir que ou bien X vaut plus que Y , ou bien Y vaut plus que X , ou bien X vaut Y . C'est d'ailleurs en référence à cette trichotomie que X et Y sont dits comparables l'un à l'autre³⁸⁶. En revanche, des options X et Y incommensurables ne satisferaient pas à cette trichotomie : il serait faux à la fois que X vaut plus que Y , que Y vaut plus que X , et que X vaut Y . Les options X et Y seraient alors incomparables. Ce que fait valoir la notion d'incomparabilité, c'est que lorsqu'aucune de deux options ne vaut plus que l'autre, cela n'entraîne pas nécessairement que les deux options sont équivalentes, contrairement à ce qu'implique la trichotomie de la relation d'ordre³⁸⁷. Il se peut que les deux options ne s'équivalent pas pour autant. Autrement dit, quand aucune des deux options X et Y ne prime sur l'autre, cela peut être entendu en deux sens : 1) il est à la fois faux que X vaut plus que Y et que Y vaut plus que X (ce qui revient à dire que X équivaut à Y si les deux options se situent dans une relation d'ordre strict total) ; 2) il est à la fois faux que X vaut plus que Y , que Y vaut plus que X , et que X vaut Y (si les deux options ne se situent pas dans une relation d'ordre strict total). Dans cette deuxième acception, l'énoncé « ni X ni Y ne priment sur l'autre » a donc un sens plus large (puisque « X vaut Y » n'est pas alors équivalent à « il est à la fois faux que X vaut plus que Y et que Y vaut plus que X » et en est donc indépendant), ce qui pose un problème nouveau lorsque X et Y sont des options qui entrent en conflit.

Un exemple paradigmatique de cela est le dilemme de l'étudiant de Sartre³⁸⁸ : soit l'étudiant quitte sa mère malade pour aider les Forces

³⁸⁶ HARRIS 2001, p. 155 ; CHANG 2002b, p. 660-661.

³⁸⁷ Cette trichotomie revient aux deux conditionnels suivants : 1) s'il est faux que X vaut plus que Y et que Y vaut plus que X , alors X vaut Y ; 2) Si X vaut Y , alors il est faux que X vaut plus que Y et que Y vaut plus que X . Autrement dit, « X vaut Y » est équivalent à « il est faux que X vaut plus que Y et que Y vaut plus que X ».

³⁸⁸ On peut trouver une discussion de ce cas dans l'optique des valeurs incommensurables chez : HALLETT 1987, p. 382-383 ; LEBUS 1990, p. 117 ; STATMAN 1995, p. 67, 72 ; DE

françaises en exil, soit il reste sur place pour prendre soin de sa mère. Il semble difficile de comparer ces deux options et d'établir que l'une vaut plus l'autre ou que les deux se valent. Chacune d'elles découle d'un point de vue différent, et aucun de ces points de vue ne se ramène à l'autre. Cette incommensurabilité des points de vue ou des options est donc perçue en termes d'incomparabilité. Or, cette incomparabilité semble rendre le conflit insurmontable puisqu'elle renforce le caractère *ultima facie* de chacune des options. D'où le dilemme serait bel et bien insoluble.

L'argument de l'incommensurabilité met ainsi en jeu plusieurs prémisses que je propose d'explicitier sous deux versions, l'une étant plus forte que l'autre :

Version 1

1. L'irréductibilité du pluralisme moral rend les valeurs morales incommensurables.
 2. Les valeurs incommensurables sont incomparables.
 3. L'incomparabilité de valeurs incommensurables en conflit rend le conflit insoluble.
 4. Il existe des conflits d'obligations reposant sur des valeurs incommensurables.
-
5. Donc il existe des conflits d'obligations insolubles.

Version 2

1. L'irréductibilité du pluralisme moral rend les valeurs morales incommensurables.
 2. *Certaines* valeurs incommensurables sont incomparables.
 3. L'incomparabilité de valeurs incommensurables en conflit rend le conflit insoluble.
 4. Il existe des conflits d'obligations reposant sur des valeurs incommensurables *incomparables*.
-
5. Donc il existe des conflits d'obligations insolubles.

Ce qui distingue les deux versions, c'est d'abord la portée de la prémisse 2 : dans la version forte, toutes les valeurs incommensurables sont dites incomparables, alors que dans la version faible, seules certaines valeurs incommensurables sont dites incomparables. Cette différence a bien entendu une incidence sur la prémisse 4. Mais dans les deux cas, la conclusion est la même.

Comme pour l'argument de la symétrie, l'argument de l'incommensurabilité met à rude épreuve les théories morales pluralistes, sinon la moralité elle-même, mais d'une façon plus aiguë. Dès lors qu'on admet que les valeurs incommensurables sont inhérentes à la vie morale (qu'il soit ou non possible de théoriser celle-ci) et que certaines d'entre elles (sinon toutes) sont incomparables, il y aura des situations conflictuelles où l'agent, quoi qu'il fasse, manquera à l'une de ses obligations³⁸⁹. De plus, étant donné que les options auxquelles fait face l'agent sont incomparables, le choix de l'une ou de l'autre ne pourra pas être justifié rationnellement, puisque la raison se trouve incapable de les comparer et donc de conclure quoi que ce soit³⁹⁰. Cela peut vouloir dire que non seulement la conclusion à la délibération ne peut porter ni sur l'obligation de faire *A* ni sur l'obligation de faire *B*, mais elle ne peut pas non plus porter sur l'obligation disjonctive de faire *A* ou *B*³⁹¹. L'argument de l'incommensurabilité présente donc un plus grand défi que l'argument de la symétrie, puisqu'il peut parer à l'objection de l'obligation disjonctive. L'insolubilité du conflit ne tient pas alors au paradoxe selon lequel deux actions incompatibles doivent être posées, mais à l'impossibilité de tirer une conclusion quant à l'action qui doit être posée ou qu'on a la permission de poser.

Ce qui fait aussi l'importance de l'argument de l'incommensurabilité, c'est que sa portée va au-delà des théories en éthique. Le constat de la pluralité des valeurs dépasse le cadre de toute théorie morale, qu'elle soit utilitariste, déontologique ou autre. Il s'agit d'une sorte de constat méta-éthique que prend en considération cet argument. Ce constat est largement partagé de nos jours.

Pour réfuter l'argument de l'incommensurabilité, il y a trois stratégies possibles. Il s'agit de faire voir la faiblesse de l'une des trois premières prémisses (on peut mettre de côté la quatrième, car elle dépend de la première et de la deuxième). La stratégie la plus prometteuse est celle consistant à

³⁸⁹ NAGEL 1979.

³⁹⁰ SEUNG / BONEVAC 1992, p. 802, 806 ; ALEXANDER 1998, p. 1642.

³⁹¹ Il s'agit d'une suggestion que McConnell a fait à Gowans (cf. GOWANS 1994, p. 63, n. 21).

s'attaquer à la deuxième prémisse. Il y a plusieurs raisons à cela. D'abord, s'attaquer à la première prémisse présente le désavantage suivant : il faut s'engager sur le terrain de l'éthique normative et soutenir la validité du monisme moral, ce qui ne va sans grande difficulté, dans la mesure où une conception pluraliste de la moralité est, de toutes les conceptions morales, celle qui semble répondre le mieux à la complexité et à la richesse de la vie morale³⁹². Elle est partagée par un grand nombre d'éthiciens³⁹³. Par exemple, Nagel fait valoir que le pluralisme des valeurs tire son origine de facteurs humains incontestables : notre capacité à voir simultanément le monde sous différentes perspectives, chacune d'elles impliquant des valeurs incommensurables à celles des autres³⁹⁴. Ces perspectives nous font voir le monde tantôt en termes d'obligations spécifiques découlant de nos relations interpersonnelles, tantôt en termes de droits généraux qui limitent ce que les autres peuvent faire à celui qui les possède, tantôt en termes de valeurs utilitaristes, qui consistent à prendre en compte les effets de nos agissements dans l'intérêt de tous, tantôt en termes de fins perfectionnistes, qui concernent la valeur intrinsèque de certains accomplissements, et tantôt en termes d'engagement envers nos propres projets personnels. Cette variété de perspectives fait voir le rôle limité que peuvent jouer dans le débat sur les dilemmes moraux les grandes théories morales comme l'utilitarisme et le déontologisme : chacune ne constitue qu'une perspective parmi d'autres ; chacune ne semble qu'une simplification de notre capacité à voir le monde de différentes façons irréductibles. C'est un point sur lequel insiste Nagel :

The capacity to view the world simultaneously from the point of view of one's relations to others, from the point of view of one's life extended through time, from

³⁹² Pour une critique de certains des arguments en faveur du monisme moral, voir STOCKER 1990, chap. 6 à 8.

³⁹³ On peut trouver une défense de la plausibilité du pluralisme moral chez nombre d'auteurs de différentes allégeances éthiques : ROSS 1930 / 2002 ; BERLIN 1969, p. 167-172 ; RAWLS 1973 ; NAGEL 1979 ; WILLIAMS 1981c ; HAMPSHIRE 1983 ; NUSSBAUM 1986 / 2000 ; RAZ 1986 ; RESCHER 1987, chap. 3 ; STOCKER 1990, p. 168-207 ; GRIFFIN 1991 ; KEKES 1992, 1993.

³⁹⁴ NAGEL 1979, 128-130.

the point of view of everyone at once, and finally from the detached viewpoint often described as the view *sub species aeternitatis* is one of the marks of humanity. This complex capacity is an obstacle to simplification³⁹⁵.

Pour toutes ces raisons, il vaut mieux prendre en compte la première prémisse et s'attaquer à une autre prémisse, comme la deuxième (quelle que soit la version) : cela constitue une stratégie neutre à l'égard des théories normatives, puisqu'elle consiste à débattre de considérations méta-éthiques. Autre avantage à cette stratégie, elle permet de rester sur une grande part du terrain des pro-dilemmes, pour qui le pluralisme des valeurs morales est un fait de la vie³⁹⁶. Bien que s'attaquer à la troisième prémisse présente ce même avantage³⁹⁷, cette stratégie laisse passer l'occasion de s'attaquer au maillon le plus faible de l'argument (c'est-à-dire la deuxième prémisse) et, surtout, elle nous prive du recours à la comparabilité en matière d'incommensurabilité, ce qui affaiblit l'argumentation. Une argumentation en termes comparatifs est plus convaincante, ou du moins plus attrayante, qu'une argumentation reposant sur des éléments incomparables. C'est pourquoi je vais m'attaquer à la deuxième prémisse, dans sa version la plus faible, ce qui aura pour conséquence le rejet de la version la plus forte de l'argument.

Cette deuxième prémisse concerne ce que j'appelle la *thèse de l'incomparabilité de valeurs incommensurables*³⁹⁸ (ou plus brièvement la TIVI). Avant de la réfuter, il faut commencer par clarifier la notion d'incommensurabilité axiologique. Une définition naturelle de cette notion est la suivante :

³⁹⁵ NAGEL 1979, p. 134.

³⁹⁶ Il est néanmoins quelques pro-dilemmes qui soutiennent que l'insolubilité de dilemmes moraux ne dépend pas que du pluralisme axiologique. Par exemple : SEUNG / BONEVAC 1992 ; BAGNOLI 2000a, chap. 5.

³⁹⁷ C'est la stratégie adoptée par Earl Conee (cf. CONEE 1989, p. 139-140).

³⁹⁸ Cette thèse est défendue notamment par : NUSSBAUM 1986 / 2006 ; RAZ 1986 ; KEKES 1993.

Définition de l'incommensurabilité axiologique

Deux valeurs sont incommensurables si et seulement si aucune d'elles n'est réductible à l'autre ni à une troisième autre valeur³⁹⁹.

Cette définition s'inspire de la notion d'incommensurabilité en mathématiques. D'ailleurs, le concept d'incommensurabilité tire son origine de la géométrie. Pour mieux comprendre sa transposition dans le domaine axiologique, il n'est pas inutile de comprendre sa signification à l'origine.

En géométrie, deux segments de droite sont dits incommensurables si et seulement si l'un ne peut être exprimé en termes de m parties égales de longueur $1/n$ de l'autre segment, quelle que soit la valeur de n choisie, où m et n sont présumés entiers. Pour être plus clair, prenons un segment de droite A qu'on subdivise en n parties égales. Chacune de ces parties est alors de longueur $1/n$. Appelons cette longueur la $1/n$ -longueur de A (par exemple : la demi-longueur de A si $n = 2$, la tierce-longueur de A si $n = 3$). Considérons maintenant que cette $1/n$ -longueur de A , pour un n donné, est l'unité de mesure. Si, pour toute valeur entière de n , il est impossible de décrire un autre segment de droite B en termes de m de ces unités de mesure, alors B sera dit incommensurable à A . Autrement dit, la longueur de B ne peut jamais correspondre à m unités de mesure de A , quelle que soit les valeurs de m et de n : soit la longueur de B excède m , soit elle lui est inférieure. La différence, dans chacun des deux cas, laisse toujours un résidu de longueur inférieure à l'unité de mesure. Cela est bien entendu impossible lorsque A et B sont dans un rapport de longueurs exprimable en termes de nombres entiers. Par exemple, supposons que A est un segment qu'on subdivise en trois parties égales (ici $n = 3$). Si le segment B contient exactement sept de ces parties (ici $m = 7$), on saura que B vaut 7 unités de A (7 tierces-longueurs de A). En clair, la longueur de B vaut $7/3$ de la longueur de A , ou encore le rapport de la longueur de B à celle de A est de $7/3$, un rapport exprimable en termes

³⁹⁹ STATMAN 1995, p. 61.

d'entiers. On pourrait aussi subdiviser A en 6 parties égales, et alors B mesurerait 14 de ces parties (c'est-à-dire la longueur de B vaut $14/6$ de la longueur de A). B est donc commensurable à A , et inversement. Par contre, si A est l'un des côtés d'un carré et B en est la diagonale, alors B ne peut être décrit en termes de m unités de mesure correspondant à la $1/n$ -longueur de A . Autrement dit, aussi finement que l'on subdivise A en n parties égales, jamais la diagonale B ne pourra mesurer exactement m de ces parties, m étant aussi grand soit-il dans les entiers. L'existence de tels cas est ce qui a mené à la découverte de nombres dits irrationnels, c'est-à-dire de nombres ne pouvant s'exprimer comme un rapport d'entiers⁴⁰⁰.

En somme, la notion mathématique d'incommensurabilité a à voir avec l'existence de longueurs qui ne sont pas réductibles en les unités de mesure les plus naturelles, soient celles s'exprimant en termes de rapport d'entiers. Autrement dit, il est impossible de tout mesurer à l'aide de ces unités de mesure. Il n'est pas de commune mesure entre toutes les longueurs possibles. Cela définit deux classes de nombres, totalement différentes, chacune étant incommensurable à l'autre. La première classe regroupe les nombres dits rationnels, qui s'expriment comme des rapports d'entiers. L'autre classe comprend les nombres dits irrationnels, qu'on ne peut exprimer comme des rapports d'entiers. Quand on exprime les nombres irrationnels en notation décimale, leur partie décimale est infinie et sans périodicité, alors que les nombres rationnels sont ceux dont la partie décimale est soit finie, soit infinie périodique. Le nombre π est un exemple de nombre irrationnel.

Ce qu'il faut retenir de cette notion mathématique d'incommensurabilité, ce sont deux idées importantes reliées entre elles, qui ont l'avantage de ne pas se limiter aux concepts mathématiques : l'idée de *l'irréductibilité* de certains objets en d'autres, et l'idée qu'il existe des classes d'objets sans *commune*

⁴⁰⁰ Le rapport de la longueur de la diagonale d'un carré à la longueur de son côté équivaut toujours à la racine carrée de 2, qui est un nombre irrationnel. Pour la définition de l'incommensurabilité mathématique, on peut consulter : NIVEN 1967 ; JAMES / JAMES 1960, p. 199.

mesure entre elles. C'est à la lumière de ces deux idées que le concept d'incommensurabilité a donné lieu à un premier emprunt, fait dans les années 1960 par des philosophes des sciences, comme Kuhn et Feyerabend, pour qualifier un certain type de rapport entre des théories, des paradigmes ou des conceptions du monde. Par exemple, deux théories scientifiques portant sur un même objet (comme la physique des astres) sont dites incommensurables lorsqu'elles diffèrent au point qu'il semble n'exister aucune commune mesure entre elles. Plus précisément, ces deux théories sont incommensurables dans le sens où l'on ne peut réduire les termes théoriques et observationnels de l'une au moyen des termes de l'autre, et vice versa. L'incommensurabilité est telle que les deux théories reposent sur des paradigmes totalement distincts, c'est-à-dire des visions du monde irréconciliables dans la mesure où chacune est fondée sur des croyances (plus ou moins explicites) en des principes fondamentaux que ne partage pas l'autre⁴⁰¹.

Cette notion épistémologique d'incommensurabilité n'a certes pas échappé aux philosophes moraux, qui l'ont adaptée à leur objet d'étude pour mieux rendre compte du domaine des valeurs morales. L'incommensurabilité axiologique permet de mettre en lumière un aspect important du rapport qu'entretiennent les valeurs entre elles, à savoir l'irréductibilité des unes aux autres. Par exemple, la justice ne peut être exprimée strictement en termes de bien-être, ni le bien-être exprimé strictement en termes de justice. De plus, ni l'une ni l'autre ne semblent pouvoir être réduites en termes d'une autre valeur, comme la liberté. Il y a tout lieu de croire qu'il n'est pas de « supervaleur » en laquelle se traduiraient toutes les autres valeurs. Autrement dit, il n'existerait pas de *commune mesure* entre les valeurs morales. Chacune est propre à un des nombreux points de vue à partir desquels on voit et juge le monde. L'incommensurabilité serait donc une propriété non négligeable des valeurs morales.

⁴⁰¹ Pour une analyse de la nature de l'incommensurabilité des théories scientifiques, voir : BROWN 1983 ; HINTIKKA 1988.

À présent, nous sommes en mesure d'examiner la TIVI, la thèse selon laquelle l'incommensurabilité des (ou de certaines des) valeurs implique leur incomparabilité. D'abord, je commencerai par signaler que le sens original d'incommensurabilité n'implique pas l'incomparabilité. Il est toujours possible de comparer les longueurs incommensurables de deux segments de droite A et B à l'aide de n'importe quelle unité de mesure propre à A ou à B . Par exemple, si l'unité de mesure est tirée de A et vaut $1/n$ de sa longueur, il suffit de compter combien au minimum il faut de ces unités de mesure pour recouvrir *en excès* la longueur de B . Si ce nombre est plus grand que n , on aura déterminé que B est plus grand que A , sinon B est plus petit que A . Cela montre que la comparaison est possible en l'absence d'une commune mesure en mathématiques⁴⁰².

Deuxièmement, la notion d'incommensurabilité en philosophie des sciences n'implique pas non plus l'incomparabilité. Il est possible de comparer deux théories scientifiques incommensurables. Pour cela, il suffit de recourir à un critère indépendant des deux théories, sans qu'il soit nécessairement arbitraire. Par exemple, un critère de simplicité ou de prédictibilité peut être approprié⁴⁰³. Cette possibilité de comparaison non arbitraire n'a d'ailleurs jamais été niée par Kuhn et Feyerabend eux-mêmes. Même le plus radical des deux a explicitement admis qu'un critère objectif de comparaison est possible,

⁴⁰² Ce point n'est pas toujours bien compris chez certains auteurs qui discutent de l'incommensurabilité mathématique : ils en viennent à lier la comparaison de mesures à la commensurabilité des mesures. Par exemple, Seung et Bonevac croient, à tort, que pour arriver à déterminer laquelle de deux longueurs géométriques incommensurables est la plus grande, il faut, d'une manière ou d'une autre, disposer d'une échelle de mesure commune (cf. SEUNG / BONEVAC 1992, p. 799, n. 1). Autrement dit, ils pensent que la comparaison de longueurs incommensurables nécessite une commune mesure entre elles, ce qui est faux, comme on vient de le voir. En revanche, Stocker, qui discute d'un point semblable et dont s'inspirent Seung et Bonevac, ne commet pas cette erreur (cf. STOCKER 1990, p. 176).

⁴⁰³ Ce genre de critère est indépendant des théories en jeu au sens où il repose sur un principe d'évaluation qui ne découle pas de l'une des théories. Par exemple, les termes dans lesquels est défini le critère de prédictibilité ne sont pas spécifiques à une seule des pratiques cherchant à connaître l'avenir : l'économie, la météorologie, l'astrologie, la gestion financière, la démographie, la voyance, etc.

mais qu'il est toutefois beaucoup plus complexe que ne le présupposent les rationalistes⁴⁰⁴.

Le fait que les notions mathématique et épistémologique d'incommensurabilité n'impliquent pas l'incomparabilité ne constitue pas une objection sérieuse à la TIVI, mais cela fait voir que l'incomparabilité n'est pas inhérente à l'idée d'incommensurabilité. S'il y a incomparabilité des valeurs morales incommensurables, cette incomparabilité est alors propre à certaines propriétés de ces valeurs. C'est précisément la question qu'il faut maintenant examiner.

Je commencerai par faire remarquer que l'incommensurabilité axiologique possède une caractéristique propre à elle et qu'on ne retrouve pas dans l'incommensurabilité épistémologique, comme le relève Statman⁴⁰⁵. Lorsque deux théories scientifiques sont en compétition pour décrire la réalité, l'une d'elles sera rejetée à l'issue de l'utilisation d'un critère de comparaison. Autrement dit, la théorie ne satisfaisant pas au critère sera délaissée au profit de l'autre. En revanche, dans le cas de deux valeurs entrant en conflit au sein d'un dilemme moral, aucune de ces valeurs ne sera rejetée en tant que telle, que le dilemme soit insoluble ou non. L'agent, même après avoir opté pour une des options, continuera d'adhérer aux deux valeurs par la suite. Cela va de soi, étant donné que les valeurs, en tant que propriétés, ne changent pas au gré des conflits entre elles.

Cela fait voir que s'il est un critère de comparaison entre les valeurs, il n'a pas pour objet de rejeter l'une des valeurs quand elles sont en conflit. De plus, ce critère ne pourra être totalement indépendant de la notion de valeur, comme est indépendant des théories le critère les comparant. C'est que toute comparaison procède nécessairement en termes de valeur.

⁴⁰⁴ FEYERABEND 1981, vol. 2, p. 238.

⁴⁰⁵ STATMAN 1995, p. 64.

L'une des principales difficultés que posent les valeurs morales en matière de comparaison est la diversité de leur appartenance ou de leurs sources. Comparer deux valeurs, comme la liberté et l'égalité, semble aussi incongru que la comparaison entre une mesure de longueur et une mesure de poids. Comment déterminer qu'une taille de 2 mètres vaut davantage ou moins qu'un poids de 2 kilos, ou lui est équivalent ? La question est dépourvue de sens, puisqu'on a affaire ici à deux échelles différentes⁴⁰⁶. Il semble bien que les valeurs morales réfèrent elles aussi à des échelles différentes. D'où la difficulté de les ordonner. Comment soutenir, par exemple, que l'égalité prime toujours sur la liberté ?

Un autre problème concerne la difficulté de quantifier les valeurs. Par exemple, on peut parler de degrés de liberté, mais cela ne se fait pas en termes quantifiables. Hormis les valeurs économiques, il n'est pas toujours possible de graduer les échelles de valeurs (morales ou autres), ni même approprié. On ne peut pas toujours mesurer la douleur à la gravité d'une lésion, ni la peine éprouvée à l'importance d'une perte. Une lésion importante ne reflète pas toujours une grande douleur (c'est le cas des lésions au cerveau). Perdre deux enfants n'entraîne pas nécessairement une plus grande peine que d'en perdre un seul. Même si on parvient à graduer une échelle de valeurs (non économiques) dans certains cas, c'est au prix d'une certaine simplification. Egalement, comme les valeurs (non économique) sont difficilement quantifiables, il semble qu'elles se prêtent mieux à un classement ordinal qu'à un classement cardinal⁴⁰⁷.

De plus, dans le rapport que les valeurs entretiennent entre elles, on peut observer qu'elles n'obéissent pas toujours à l'arithmétique des gains et des

⁴⁰⁶ C'est ce qui amène certains critiques de l'utilitarisme à soutenir qu'on ne peut additionner des unités de plaisir à des unités de peine (cf. FINNIS 1983, p. 88-89).

⁴⁰⁷ Charles Larmore suggère un troisième type de classement pour les valeurs : « thirdly, the ranking may be, as I shall say, imprecisely cardinal, as when one deems, for example, one action 'a lot more' pleasurable than another, without believing there is any more precise amount by which the two differ in pleasure » (cf. LARMORE 1994, p. 67). Mais je ne vois pas en quoi ce nouveau type de classement ne pourra pas revenir à un classement ordinal.

perdes : assumer une perte concernant une valeur donnée n'est pas nécessairement compensée par un gain obtenu en échange dans une autre valeur, aussi grand soit-il⁴⁰⁸. Par exemple, la plupart d'entre nous n'accepteraient pas de perdre bras et jambes en échange d'un accès gratuit et illimité à tous les meilleurs restaurants du monde, aussi renommés soient-ils⁴⁰⁹.

Face à ces difficultés, il n'est pas surprenant que certains auteurs en soient venus à assimiler l'incommensurabilité des valeurs à leur incomparabilité. Par exemple, Raz définit l'incommensurabilité axiologique en relation avec la trichotomie de la relation d'ordre strict total :

A et B are incommensurate if it is neither true that one is better than the other nor true that they are of equal value⁴¹⁰.

Il s'agit là d'une définition au sens faible de l'incommensurabilité, car elle ne prétend pas que toutes les valeurs incommensurables sont incomparables, vu que l'incomparabilité n'est ici qu'une condition suffisante.

Toutefois, on trouve chez d'autres auteurs une version forte de l'incommensurabilité sur la base de l'incomparabilité :

In a strong sense [the word "incommensurable"] can mean that two items cannot be compared quantitatively at all ; the one is neither greater than, nor less than, and not equal to the other⁴¹¹.

Dans cette définition, l'incomparabilité est une condition nécessaire à l'incommensurabilité. Autrement dit, toutes les valeurs incommensurables sont incomparables.

On comprend que ces deux définitions ont rapport avec la version faible et la version forte de l'argument de l'incommensurabilité. Pour les besoins de ma réfutation, il me suffit de prendre en considération la définition au sens

⁴⁰⁸ GRIFFIN 1977, p. 44.

⁴⁰⁹ Cet exemple est inspiré d'un exemple dans TRIBE 1972, p. 90.

⁴¹⁰ RAZ 1986, p. 322.

⁴¹¹ GRIFFIN 1986, p. 77. Voir aussi : KEKES 1992, p. 38 ; KEKES 1993, p. 56.

faible de l'incommensurabilité, puisqu'il suffit de réfuter la version faible de l'argument de l'incommensurabilité pour en réfuter la version forte.

Un premier point que je veux faire valoir contre la définition de l'incommensurabilité en termes d'incomparabilité est le suivant. En dépit des difficultés que posent les valeurs incommensurables en matière de comparaison, il faut reconnaître que nous pratiquons au quotidien, pourtant, une forme de comparaison impliquant une grande variété de valeurs incommensurables. C'est notamment le cas avec les valeurs morales et les valeurs prudentielles. Lorsque ces deux types de valeur entrent en conflit, nous optons pour les valeurs morales. Par exemple, si dans une situation donnée j'ai le choix entre une action qui m'apportera un gain personnel et une action qui évitera à une personne de se faire blesser, je devrais opter pour la deuxième action, toutes choses étant égales par ailleurs, sur la base d'un principe voulant qu'une action morale prime sur une action prudentielle lorsqu'elles sont en conflit. Ce conflit revient pourtant à un conflit entre deux valeurs qu'on pourrait qualifier de *hautement* incommensurables. En effet, quoi de plus incommensurable qu'une valeur morale et une valeur *non* morale. Quelle que soit l'importance du gain personnel que je pourrais retirer de la première action, la deuxième action reste toujours celle que je devrais poser. Or, ce qui nous fait choisir l'une plutôt que l'autre, c'est quelque chose qui a à voir avec une comparaison, non avec le hasard ou l'arbitraire. Chang dit à ce sujet qu'il y a entre les considérations prudentielles et les considérations morales une relation normative qui nous pousse à favoriser les secondes au détriment des premières⁴¹².

Une semblable relation normative n'est pas non plus absente au sein d'une gamme plus variée de valeurs incommensurables. Nous faisons régulièrement des choix entre toutes sortes de valeurs incommensurables sans que cela nous pose de réel problème. Par exemple, nous estimons que telle

⁴¹². CHANG 2004, p. 5.

sorte de société ou telle vie est meilleure, *toutes choses considérées*, que telle autre sorte de société ou telle autre vie. Nous pouvons préférer un emploi où les affinités avec les collègues seront grandes à un emploi plus rémunérateur, estimant que le bien-être qu'apporte pour nous le travail sera plus grand dans le premier emploi que dans le second. Il nous arrive souvent d'avoir à faire des choix concernant toutes sortes d'activités dissemblables qui entrent en conflit : assister à un spectacle musical ou aller au musée ; profiter d'un beau dimanche après-midi ou faire son lavage ; aller sur le marché du travail après le baccalauréat ou poursuivre ses études au cycle supérieur. En dépit de l'incommensurabilités des options dans chacune de ces situations, nous parvenons à juger que l'une de ces options a priorité sur l'autre. Même face à la grande valeur que nous accordons à la vie humaine, nous jugeons qu'il vaut mieux ne pas recourir à l'acharnement thérapeutique dans le cas d'un patient qui souffre grandement d'une maladie incurable et qui consent à ne pas être réanimé. Et dans nos relations quotidiennes avec autrui, même si nous aimons de manière égale plusieurs personnes, nous savons les prioriser selon les circonstances.

Nous comparons donc couramment des choses incommensurables en fondant notre jugement sur un grand nombre d'aspects pertinents dont, notamment, les facteurs contextuels. Andrew Reeve fait valoir le point suivant à ce sujet :

Is food better than drink ? There seems to be no answer to the general question: In context, however, there may well be an answer. If someone is hungry, then that person should opt for food. If someone is thirsty, then the person should go for the drink. In at least some cases, options that are in general non-comparable become comparable when we have a specific purpose or end in mind⁴¹³.

Reeve dit aussi :

A person's height and weight are incommensurate since there is no common metric available for measuring both. And yet if we say of a person that is heavier than he is tall, we know perfectly well what is meant. "That book was longer than it was good."

⁴¹³ REEVE 1997, p. 550.

"That car has better acceleration than it has brakes." Nor is this a particularly poetic way to speak. We simply mean that the characteristics being mentioned are in abundance on the one hand and relatively deficient on the other. [...] "incommensurate" does not seem to imply "non-comparable"⁴¹⁴.

Ce que cela montre, c'est que les dilemmes moraux ne sont pas des situations exceptionnelles du seul point de vue des valeurs incommensurables. Or, si nous parvenons à mener nos nombreuses activités quotidiennes sans buter sur des impasses dues à l'incommensurabilité de plusieurs options auxquelles nous faisons face, il n'est pas inconcevable que nous parvenions à faire l'équivalent en situations dilemmatiques.

Commençons par examiner ce qui se passe dans les conflits moraux plus ou moins banals. Prenons le cas du bon samaritain qui se voit contraint de rompre une promesse triviale pour porter secours à une personne. On admet que les valeurs en jeu ici sont de poids inégaux, même si on les juge incommensurables : il vaut mieux prêter assistance à une personne en détresse que de passer son chemin pour éviter de rompre une promesse triviale. Cela suffit à justifier la priorité que l'on donne à l'une des obligations ou des valeurs. Cette priorisation se fait sur la base d'un critère de comparaison qui a à voir avec le moindre tort causé à autrui. Le tort causé à autrui sert ici d'unité de mesure ou de valeur-étalon pour juger les deux actions possibles et décider finalement de l'action à entreprendre.

Charles Larmore apporte une variante intéressante à ce genre d'exemple pour montrer que la valeur-étalon du critère de comparaison (il appelle cette valeur-étalon un dénominateur commun de valeur) peut différer d'une valeur déontologique (comme le moindre tort) et aussi d'une valeur conséquentialiste : il lui fait correspondre une autre sorte de valeur, le degré d'importance accordé aux personnes :

Consider, for example, a situation in which, having made a rather unimportant promise to one person, we discover that a friend of ours badly needs our advice on an important decision he must make, and that we can meet with him in time only if

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 546-547.

we do not keep the promise to other individual. I will assume we agree that we should put helping our friend first and that indeed we ought morally to do so. The duties of friendship, when urgent and within certain moral bounds, take precedence over the (deontological) duty of promise-keeping, when the latter is not of great moment. The two values are thus comparable. But is there a common denominator of value with respect to which they are commensurable? What could it possibly be? It is not from a deontological perspective, focusing on the inviolable rights of others, that we judge that our friend's need come first. For the duties of friendship are not deontological in character: they do not purport to be binding on us, whatever our own interests may happen to be, as deontological duties do, since we should do for our friends what friendship requires, only if we want to be friends with them. Nor do we weigh the two values as we do by aiming to bring about the most good overall. For, however the good is concretely specified, the consequentialist framework requires that we regard each individual involved as of equal weight ("each counting for one and only one"); yet what our friend expects of us, and what we express in putting our friendship for him first, is that we attach greater importance to him than to others⁴¹⁵.

Ces deux derniers exemples montrent bien que l'incommensurabilité de valeurs morales en conflit n'empêche pas une forme de comparaison par le biais d'une unité de mesure morale commune.

Certains peuvent néanmoins objecter que tout ce que montrent les deux exemples précédents, c'est que les valeurs morales incommensurables sont comparables dans les conflits plus ou moins banals, non dans ceux qui sont plus difficiles, comme les dilemmes moraux. En effet, qu'arrive-t-il dans le cas où les torts causés à autrui sont équivalents de part et d'autre ou que les deux personnes susceptibles de subir un tort sont des amis du protagoniste? L'étalon fondé sur le tort fait à autrui ou le degré d'importance accordé aux personnes n'est plus alors d'une grande utilité pour prioriser l'une des actions. Et qu'arrive-t-il quand ni la notion de tort ni le degré d'importance accordé aux personnes ne suffisent pas à définir proprement l'unité de mesure morale? Pouvons-nous être assurés qu'il existe une valeur-étalon pouvant faire la différence?

Considérons cela dans le cas de l'étudiant de Sartre. Comme le signale Bruce Lebus, chacune des options dans ce dilemme a à voir avec des valeurs

⁴¹⁵ LARMORE 1994, p. 67-68.

reflétant différentes façons d'orienter sa vie envers autrui et de répondre aux exigences qui découlent de l'orientation prise⁴¹⁶. Soit l'étudiant s'engage à prendre soin de sa mère, avec toute l'attention, la patience et la sensibilité que cela implique, soit il s'engage à combattre dans les Forces françaises en exil, avec toute la loyauté, le courage et la force de caractère que cela exige. Cela fait voir que l'unité de mesure morale ou la valeur-étalon est loin d'être évidente. On peut parler du tort que l'étudiant causerait à sa mère s'il part rejoindre les Forces Françaises, mais on peut difficilement parler de tort fait à autrui s'il reste auprès d'elle : en n'allant pas combattre d'une manière ou d'une autre, il ne semble pas faire du tort à sa patrie ou à ses compatriotes, notamment si c'est pour prendre soin de sa mère. Les deux options auxquelles il fait face ne se comparent donc pas du point de vue des torts. Cela vaut aussi du point de vue du degré d'importance accordé aux personnes : bien qu'on puisse parler de l'importance que l'étudiant accorde à sa mère, il n'en va pas nécessairement de même en ce qui concerne ses concitoyens. Car s'engager à combattre dans les Forces françaises peut signifier qu'on tient à sa patrie sans que cela exprime un attachement à l'ensemble de ses compatriotes ou aux relations qu'on entretient avec certains d'entre eux. Ou encore, cela peut ne résulter que d'un attachement à une cause ou de la volonté de contribuer au bien commun, à la justice générale. Sous cette forme, cet engagement peut même aller jusqu'à lutter contre ses propres concitoyens s'ils collaborent avec l'ennemi ou n'expriment aucun intérêt pour la « cause ». Je prends pour exemple ceux qui ont combattu le régime franquiste : la résistance était composée, d'une part, de volontaires étrangers qui luttaient, comme on dit, pour la cause, et non parce qu'ils avaient un attachement particulier avec des Espagnols ou avec la nation espagnole, et d'autre part, de volontaires espagnols qui n'hésitaient pas à supprimer ceux de leurs compatriotes complices du régime franquiste ou simplement indifférents à la cause.

⁴¹⁶ LEBUS 1990, p. 118-119.

Quoi qu'il en soit, au lieu de continuer à décortiquer le cas de l'étudiant de Sartre pour tenter de trouver une valeur-étalon, il est possible de procéder autrement pour faire valoir la possibilité de comparabilité des options incommensurables en jeu ici. Il s'agit de recourir à un procédé de variation des caractéristiques essentielles des options. Ce procédé consiste à observer quel changement s'opère dans la difficulté que pose un choix entre deux options lorsqu'on accentue ou atténue certaines caractéristiques essentielles d'une option sans rien modifier à l'autre option.

Appliquons-le au cas de l'étudiant de Sartre⁴¹⁷. Supposons que la mère de l'étudiant est gravement malade, qu'elle est sans revenus et que, en raison de la guerre, les services hospitaliers sont réduits au minimum, de sorte que l'étudiant est le seul membre de sa famille qui puisse lui offrir un soutien à la fois moral, affectif et financier. Ou supposons que l'étudiant souffre d'un handicap tel que sa contribution aux Forces françaises ne pourrait se limiter qu'à un travail de bureau, c'est-à-dire à un genre de travail qu'il exécute. Dans chacune de ces variantes, on conviendra que les options sont comparables et qu'il vaut mieux que l'étudiant reste auprès de sa mère. Autre variante, on pourrait supposer que la mère est une femme forte de caractère, entourée de nombreux parents et amis, et qu'elle encourage son fils à lutter contre les nazis, surtout que les qualités de leader charismatique qu'elle lui reconnaît pourraient être un grand atout pour les Forces françaises en exil. Ne devrait-on pas en conclure que, dans ce cas, les options sont comparables et indiquent que l'étudiant devrait aller rejoindre les Forces françaises ?

À cela, on peut faire une première objection. Elle consiste, à mon avis, à contester la comparabilité obtenue par variation du cas. Par exemple, même si l'étudiant a la bénédiction de sa mère pour aller combattre le nazisme, il n'est pas exclu que le devoir l'appelle toujours aussi fortement à rester auprès d'elle. À ses yeux, le consentement de sa mère et le fait qu'elle soit bien entourée ne

⁴¹⁷ On trouve cette application particulière du procédé de variation chez Statman : STATMAN 1995, p. 67. Je m'en inspire en partie.

jouent aucun rôle dans sa délibération : son devoir de fils est de veiller sur elle, un point c'est tout.

Cette objection s'apparente à un argument qu'invoque Raz dans sa défense de la TIVI. Raz fait valoir qu'il est des valeurs incommensurables que nous refusons de comparer pour des raisons d'incommensurabilité constitutive⁴¹⁸. Pour avancer cela, il se fonde sur l'exemple de notre rapport à l'amitié et à l'argent. L'amitié et l'argent n'ont pas du tout pour nous la même valeur. À nos yeux, ils concernent des valeurs incommensurables. Ainsi nous reconnaissons volontiers que, d'un point de vue moral, l'amitié ne peut être monnayée. Cela viendrait de l'impossibilité de comparer l'amitié et l'argent.

Raz justifie cette incomparabilité sur la base de deux arguments que je nomme comme suit : l'argument du refus de comparer et l'argument de l'incommensurabilité constitutive. Ces deux arguments ne sont pas totalement indépendants et reposent en fait sur un argument plus élémentaire, que j'appellerai l'argument de l'instrumentalité. Je vais d'abord l'explicitier avant de réfuter les deux premiers arguments.

L'argument de l'instrumentalité fait valoir que l'argent a *essentiellement* une valeur instrumentale, contrairement à l'amitié, qui a *essentiellement* une valeur intrinsèque. Cela fait en sorte que l'amitié ne peut être comparée d'aucune façon à de l'argent ou encore qu'elle se situe au-delà de toute valeur instrumentale.

C'est sur cette base que s'articulent l'argument du refus de comparer et celui de l'incommensurabilité constitutive. Ainsi, certains auteurs font valoir que nous refusons parfois de comparer une chose à une autre et que ce refus est significatif⁴¹⁹. Il traduirait le plus grand respect que nous avons envers une des deux choses⁴²⁰. La valeur de l'amitié serait marquée par ce type de respect.

⁴¹⁸ RAZ 1986, chap. 13.

⁴¹⁹ RAZ 1986, p. 336-338 ; LUKES 1997, p. 185.

⁴²⁰ RAZ 1986, p. 346, 348, 349.

Accorder que l'amitié puisse être comparée avec de l'argent, ne serait-ce qu'en affirmant que l'amitié vaut plus que toute somme d'argent⁴²¹, reviendrait à manquer de respect envers la valeur intrinsèque de cette amitié. Ce serait aussi choquant ou aussi mal que de se soucier de ce qu'il en coûte pour effectuer des recherches pour retrouver un enfant perdu en forêt.

Par ailleurs, ce refus de comparer l'amitié à de l'argent signifierait également qu'il est *constitutif* de ce que c'est qu'être un ami. S'engager dans une relation d'amitié, c'est s'engager à refuser de comparer cette relation à de l'argent. Raz est un défenseur typique de cette position :

Being engaged in a pursuit or a relationship includes belief that certain options are not comparable in value. Abandoning such beliefs is therefore one way of abandoning the pursuit. Regarding a particular relationship as a proper subject for an exchange damages or even destroys it. Regarding a class of relationship as comparable in value with other options with which they are by their constitutive conventions incomparable, makes one unfit for, incapable of having, relations of that kind⁴²².

À cette position, on peut reprocher son extrémisme⁴²³. Elle signifierait que ceux qui croient que l'amitié vaut plus que toute somme d'argent seraient incapables d'entrer vraiment en relation d'amitié⁴²⁴. Or, cela n'est pas plausible. On peut certainement être un bon ami tout en estimant qu'on ne sacrifierait pas une relation d'amitié pour une somme d'argent, aussi grande soit-elle. C'est même une bonne preuve d'amitié que de juger qu'on ne serait aucunement prêt à sacrifier tel ami sur l'autel du profit. Juger qu'aucune somme d'argent ne peut remplacer l'amitié, ce n'est pas rabaisser l'amitié au rang de ce qui est monnayable ; c'est plutôt l'élever au-dessus de tout profit et dire qu'elle rapporte plus que tout ce qu'apporte l'argent.

⁴²¹ C'est ce que James Griffin appelle un cas de discontinuité en matière de comparabilité (cf. GRIFFIN 1986, p. 85 ; GRIFFIN 1991, p. 111).

⁴²² RAZ 1986, p. 356.

⁴²³ Pour une critique de cette position, voir : REGAN 1989, p. 1069 ; SCHABER 1999, p. 77-78 ; CHANG 2001, p. 41-42.

⁴²⁴ On peut soupçonner cette position de reposer sur la distinction kantienne selon laquelle les choses ont un prix tandis que les êtres humains ont une dignité (cf. KANT 1785 / 2002, p. 235).

Pour défendre ce point de vue, Chang propose l'exemple suivant :

Suppose I am faced with a choice between keeping my friendship with Eve and getting a dollar. If I judge that the friendship is worth more than a dollar, am I thereby disqualified from being Eve's friend? How can my belief that friendship is worth more than a dollar make me incapable of being a friend? Indeed, we might think that genuine friends would necessarily judge that friendship is more valuable than a dollar. Given that the value of a dollar is the value of the mere market goods one can buy for a dollar — two packs of bubble gum or a box of Cracker Jacks or a subway ride, etc. — surely a friend could believe that friendship is more valuable than any of these goods⁴²⁵.

Cet exemple me suggère un angle d'attaque contre la thèse de l'incomparabilité de l'amitié et de l'argent. Il concerne les croyances. Croire que l'amitié ne peut d'aucune façon être comparée à l'argent, même à une somme d'argent infiniment grande, et comprendre ce qu'est une authentique relation d'amitié sont deux choses distinctes. On peut imaginer une société vivant depuis toujours dans un monde d'abondance où aucun échange de biens, au moyen ou non d'une monnaie commune, n'a de raison d'être, de telle sorte que la notion de monnaie ou de troc n'est pas apparue. Faut-il en déduire que cette société ne peut abriter aucune relation d'amitié authentique, étant donné que le contexte fait en sorte qu'ils n'ont pas la possibilité de s'engager à refuser toute comparaison entre l'amitié et ce qui est monnayable? On peut aussi imaginer une société où les échanges de biens sont si au cœur des relations sociales qu'il est normal de tout comparer à l'argent. En quoi le fait de croire que l'amitié est un bien valant plus que n'importe quel autre bien empêcherait les habitants de cette communauté de nouer d'authentiques relations d'amitié? En d'autres mots, croire que l'amitié et l'argent sont incomparables est ce qui peut renforcer une authentique relation d'amitié, non ce qui en fait l'authenticité. Comparons les quatre croyances suivantes :

- (1) Croire que l'amitié vaut moins que l'argent.
- (2) Croire que l'amitié vaut autant que l'argent.

⁴²⁵ CHANG 2001, p. 41-42.

- (3) Croire que l'amitié vaut plus que l'argent.
- (4) Croire que l'amitié et l'argent sont incomparables.

On comprend que les deux premières croyances suscitent l'indignation pour qui sait ce qu'est une authentique relation d'amitié et qu'elles indiquent que ceux qui y adhèrent n'entreprendront pas de véritables liens d'amitié. Mais on comprend mal pourquoi la troisième devrait susciter de l'indignation et remettre en question l'authenticité de l'amitié que manifestent ceux qui y adhèrent, et non la quatrième. Examinons cela à la lumière de la valeur-étalon qu'implique cette troisième croyance. On peut proposer comme valeur-étalon le mérite ou le bénéfice qu'apporte chacun des éléments comparés. En effet, on peut parler de l'amitié sous l'angle du bénéfice. Car l'amitié n'est pas totalement désintéressée, comme semble le présupposer l'argument du refus de comparer. Il faut reconnaître que l'amitié dessert certains besoins que l'être humain a en tant qu'animal social : le besoin de contacts humains, de compagnie, d'échanges. Quand on entre en relation d'amitié, cela ne procède pas d'un choix entre les deux options suivantes : entrer en relation d'amitié ou se passer totalement de toute forme d'amitié. C'est plutôt sous l'impulsion d'un besoin et à la faveur d'affinités communes qu'une amitié peut naître entre deux personnes. Même s'il est vrai que certains peuvent se passer de l'amitié, c'est plutôt parce qu'ils ont trouvé à la remplacer par quelque chose de substantiel qui comble autrement leurs besoins : un amour, une passion, un idéal de vie, une vocation religieuse exigeant d'être cloîtré. Et même s'il est des êtres humains qui peuvent se passer de l'amitié sans que cela ne leur coûte rien, il n'empêche que, pour les autres, l'amitié demeure dans les faits un besoin fondamental. De plus, on ne peut pas ignorer que l'amitié est aussi source de différents plaisirs que nous sommes portés à rechercher, dont le plaisir de partager. Il arrive également qu'on se serve à l'occasion de l'amitié pour obtenir quelque chose sans que cela soit pour autant mal servir l'amitié. Les relations d'amitié ne sont donc pas sans une part d'instrumental : on peut en tirer bénéfiques, tant du point de vue de la satisfaction des besoins

fondamentaux que du point de vue des plaisirs plus élevés. Ces bénéfices consistent souvent en échange de toutes sortes, bien que ces échanges ne soient pas essentiels à l'amitié ni ne la mettent nécessairement à mal. Cette part d'instrumental fait voir que l'amitié n'est pas une catégorie incompatible avec ce qui est échangeable. Mais il y a des limitations à cette compatibilité : l'amitié ne peut être totalement instrumentalisée. C'est ce qui me semble être signifié quand on dit que l'amitié vaut plus que toute somme d'argent. C'est vouloir dire que les bénéfices qu'apporte l'amitié ne peuvent même pas être remplacés par les bénéfices qu'apporte tout l'or du monde. Cela peut être mis en parallèle avec la situation où l'on préfère garder l'usage de ses quatre membres plutôt que de l'échanger pour un accès gratuit et illimité à tous les meilleurs restaurants du monde entier. Dans ce cas, il n'est pas inapproprié de concevoir que l'on chiffre l'usage de ses quatre membres comme valant plus que tout ce qu'apporte la fine gastronomie.

Toutefois, il faut prendre garde de ne pas mal interpréter cette conception de l'amitié ou de l'usage de ses quatre membres par rapport aux biens. Dire que l'amitié vaut plus que tout l'or du monde ne signifie pas qu'elle a une valeur *absolue*, si par valeur absolue on entend une valeur qui a priorité sur toutes les autres valeurs, quelles que soient les circonstances. Il se peut que dans certains cas il faille trahir une amitié si c'est pour sauver une ou plusieurs vies humaines, ou même pour éviter une catastrophe financière impliquant des centaines de petits épargnants.

L'amitié envisagée sous l'angle du bénéfice ne fait pas en sorte que celui pour qui l'amitié vaut plus que l'argent est nécessairement comparable à celui qui est prêt à la mettre aux enchères, comme le pensent certains défenseurs de la TIVI⁴²⁶. Celui pour qui l'amitié vaut plus que l'argent exprime pourtant un refus d'échanger l'amitié pour de l'argent, c'est-à-dire un refus de mettre l'amitié aux enchères. Il semble que ces défenseurs de la TIVI croient que si on

⁴²⁶ Par exemple : RAZ 1986, p. 347.

refuse de mettre aux enchères l'amitié, c'est comme refuser de mettre aux enchères un bien monnayable qui nous est précieux et c'est donc assimiler l'amitié à n'importe quel bien auquel on peut s'attacher fortement. Pourtant, on ne peut pas dire que celui qui agit de la sorte confond nécessairement l'amitié avec un bien courant. On peut admettre qu'il l'assimile plutôt à un bien d'une autre espèce que tous les biens monnayables à la base.

De plus, si le refus d'échanger l'amitié pour de l'argent tenait à leur incomparabilité, il faudrait, par symétrie, aussi refuser d'échanger de l'argent pour de l'amitié, comme le soulignent certains critiques de la TIVI⁴²⁷. Or, pour préserver une amitié donnée, il n'est pas impossible que j'aie à déboursier par exemple 10 dollars pour une raison ou une autre, sans que cela constitue un affront à l'amitié. Comme le fait valoir Chang :

There *is* [...] a sense in which buying friends is possible. I can make a direct purchase by striking a deal with God : Take my yacht, and, in exchange, alter the past (or the future) so that X and I now (will) have a history together in which we are friends. And there are at least some circumstances in which one would (and should) be perfectly willing to strike such a bargain : if one has a friendless, lonely life and lots of mere market goods, one would be willing to swap some of those mere market goods for a new life with a friend⁴²⁸.

En conséquence, on ne peut pas soutenir que des valeurs essentiellement intrinsèques comme l'amitié et des valeurs essentiellement instrumentales comme l'argent constituent deux types de valeurs incomparables, même si on les juge incommensurables.

Sur cette base, si on en revient au procédé de variation appliqué au cas de l'étudiant de Sartre, il se pourrait qu'une variation suffisamment radicale vienne à bout du refus de comparer ou montre que ce qui est constitutif d'une relation mère-fils admet la comparabilité du devoir d'un fils avec un autre devoir. Cependant, explorer davantage cette possibilité risque de nous entraîner dans un débat sans fin, étant donné qu'on peut faire varier à l'infini le

⁴²⁷ CHANG 2001, p. 39.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 47.

cas et en tirer des interprétations plausibles tantôt en faveur d'un camp, tantôt en faveur de l'autre.

Une objection plus prometteuse au procédé de variation consiste à concéder la comparabilité dans les cas de variante mais à signaler qu'elle ne réduit pas pour autant la difficulté que pose le cas original⁴²⁹. Autrement dit, le procédé ne donne rien au total, car le retour aux options originales ne fait pas voir leur égalité : il est alors aussi difficile de résoudre le conflit qu'auparavant. La persistance de la difficulté initiale serait alors le signe de l'incomparabilité des options originales.

Face à cette objection, la meilleure issue, à ma connaissance, consiste à faire valoir deux points. Premièrement, la comparabilité des options incommensurables en conflit ne signifie pas que la solution à leur conflit est toujours facile à trouver. Autrement dit, on ne peut pas invoquer la difficulté de comparer deux options pour conclure à leur incomparabilité.

Deuxièmement, la comparabilité des options incommensurables ne signifie pas que, dans tous les cas, de deux choses l'une : soit l'une des options prime sur l'autre, soit elles s'équivalent ; il se peut que tout ce que la comparaison permette d'établir c'est que les options sont *plus ou moins égales* entre elles ou encore sont à *parité*⁴³⁰. Il s'agit là d'une notion qui s'ajoute à celle de l'égalité et qui est rendue en anglais par les expressions « *roughly equal* » et « *to be on a par* ». J'utiliserai le terme de *parité* pour la désigner⁴³¹. Il importe de comprendre que cette notion ne réfère pas au manque de précision

⁴²⁹ Statman examine une objection similaire (cf. STATMAN 1995, p. 72).

⁴³⁰ On trouve une défense de cette conception de la comparabilité chez : PARFIT 1984, p. 431 ; GRIFFIN 1986, p. 80-81, 96-98, 104 ; REGAN 1989, p. 1063 ; STATMAN 1995, p. 72-78 ; CHANG 1997, p. 4-5, 25-27 ; GRIFFIN 1997, p. 38-40 ; CHANG 2002a, 2002b. Il est à noter que certains de ces auteurs nuancent différemment la notion de parité : par exemple, Parfit (voir ce qu'en dit Chang : CHANG 2002b, p. 661, n. 5).

⁴³¹ En anglais, les auteurs qui défendent cette conception utilisent souvent le terme « *roughness* » ou « *rough equality* » (par exemple : GRIFFIN 1986, p. 81 ; RAZ 1986, p. 330-331 ; STATMAN 1995, p. 73 ; HARRIS 2001, p. 162-168). Par contre, on trouve dans un récent ouvrage de Chang l'usage du terme « *parity* » (cf. CHANG 2002a, chap. 5-6).

de nos connaissances dans certaines situations, c'est-à-dire à une indétermination épistémique, ni même au caractère flou de certains prédicats, c'est-à-dire à une indétermination sémantique ; elle désigne une authentique propriété que possèdent les options incommensurables. Comme le dit Griffin :

Some values are only roughly equal, and the roughness is not in our understanding but ineradicably in the values themselves⁴³².

Il s'agit bel et bien d'une notion ontologique, bien qu'elle ne réfère pas nécessairement à une indétermination de nature ontologique (je reviendrai plus loin sur ce point). Cette notion fait en sorte que la comparabilité des options incommensurable se situe au-delà de la trichotomie de la relation d'ordre strict total entre deux éléments X et Y . Autrement dit, les trois possibilités de cette trichotomie (ou bien X vaut plus que Y , ou bien Y vaut plus que X , ou bien X vaut Y) ne couvrent pas tout l'espace conceptuel de la comparabilité⁴³³ : il existe une quatrième possibilité, celle de la parité des options.

Des exemples nous aideront à comprendre cette notion de parité, notamment comment elle se distingue des indéterminations sémantique et épistémique. Je commencerai par un exemple de la vie quotidienne n'impliquant aucune option morale, histoire de montrer que la notion de parité fait partie de cas concrets peu contestables. Considérons l'exemple de l'achat d'un cadeau pour une amie. Supposons que Harold se trouve au magasin devant deux parfums dont il sait que les fragrances plairont également à sa vieille amie Maude. L'un des parfums coûte \$ 49,99 et l'autre \$ 51,99. Supposons, de plus, qu'il sait que les autres parfums en magasin ne présentent aucun intérêt pour Maude. Or, la différence de prix entre les deux parfums, soit 2 dollars, ne compte pas aux yeux de Harold, non pas parce que l'argent n'a pas d'importance quand il s'agit d'offrir un cadeau à son amie (on peut supposer que ses moyens financiers ne lui permettent pas d'acheter les deux parfums), mais parce que la différence, proportionnellement au coût qu'il

⁴³² GRIFFIN 1986, p. 80-81.

⁴³³ CHANG 1997, p. 4-5.

est prêt à débours, n'est pas suffisante pour être pertinente dans sa décision. Cela fait en sorte que Harold hésite grandement entre les deux parfums. Désignons par X l'option se rapportant au parfum au coût de \$ 49,99, par Y l'option se rapportant au parfum au coût de \$ 51,99, et par V la valeur-étalon correspondant à la dépense monétaire. Dans ce contexte, on ne peut pas dire que l'option X vaut mieux que l'option Y relativement à V , puisque Harold pourrait opter pour Y , étant donné que la différence de coût en faveur de X , au détriment de Y , n'est pas suffisamment pertinente pour qu'il écarte Y . On ne peut pas non plus dire que, relativement à V , Y vaut mieux que X , puisque Harold pourrait préférer X à Y . À partir de cela, si on devait se limiter à la trichotomie de la relation d'ordre strict total, il faudrait en conclure que les options X et Y sont identiques relativement à V , la dépense monétaire⁴³⁴. Or, ce n'est pas vrai. Toutefois, si on n'est pas restreint par la trichotomie de la relation d'ordre strict total, il est possible de dire que X et Y sont à *parité* relativement à V , en ce sens qu'ils représentent des dépenses semblables, similaires. Sous cet angle, la comparabilité des options dans ce contexte est préservée sans qu'il y ait une indétermination épistémique ou un flou sémantique relativement à la valeur-étalon.

Une façon de bien comprendre la notion de parité consiste à la mettre en contraste avec la notion d'égalité, comme le fait George Harris⁴³⁵. Les options A et B sont dites à égalité relativement à une valeur-étalon seulement lorsque soit 1) *toute* bonification de A fait en sorte de rendre A supérieure à B , soit 2) *toute* bonification de B fait en sorte de rendre B supérieure à A . Par contre, A et B sont dites à parité relativement à une valeur-étalon seulement lorsque ni une bonification plus ou moins légère de A ni une bonification plus ou moins légère de B ne suffisent à rendre l'une des options supérieure à l'autre.

⁴³⁴ Voir supra la note 387.

⁴³⁵ HARRIS 2001, p. 162-163.

Prenons maintenant un exemple, plus près de la nature peu (ou non) quantifiable des valeurs morales⁴³⁶. Supposons qu'un comité de sélection, formé de professeurs de philosophie, a pour mandat de trouver le meilleur candidat pour combler un poste de professeur de philosophie analytique. Deux candidats ont été retenus. Les critères de sélection du comité prennent en compte les lettres de recommandation, la clarté des articles et ouvrages publiés par chacun des candidats, la pertinence de leurs propos, le talent oratoire lors de leur prestation devant les membres du comité, leur aptitude pédagogique, etc. L'ensemble de ces critères peut être regroupé sous une même rubrique, une valeur-étalon correspondant à la compétence de professeur de philosophie. On peut supposer qu'aucun critère pertinent pour évaluer cette compétence n'a été omis. Après un examen minutieux des deux candidatures, le comité en arrive à la conclusion qu'aucun des deux candidats n'est plus compétent que l'autre, même si on constate des différences plus ou moins légères entre leurs capacités et leurs compétences respectives. Autrement dit, l'évaluation ne fait primer aucun candidat. Bien que cette situation soit plausible, on ne peut pas dire que la non-primauté des candidats repose nécessairement sur une indétermination épistémique, en ce sens que les membres du comité seraient dans l'incertitude quant à savoir quel est le candidat le plus compétent. Au contraire, toute l'information dont ils disposent leur permet d'affirmer qu'aucun des candidats n'est meilleur que l'autre.

D'un autre côté, on ne peut pas non plus dire que cette non-primauté relève d'un flou sémantique propre à la notion de compétence de professeur de philosophie. Comparons avec un prédicat qui comporte indéniablement un flou sémantique : « être un tas de sable ». On admet qu'un amas de deux ou trois grains de sable ne peut être qualifié de tas de sable, alors qu'un amas comptant des milliers de grains de sable peut l'être. Pourtant, entre ces deux extrêmes, il y aura des cas difficiles à trancher. Or, ce qui est caractéristique

⁴³⁶ Je m'inspire d'un exemple de Ruth Chang (cf. CHANG 2002a, p. 126 ; CHANG 2002b, p. 682).

de l'indétermination sémantique de ce prédicat, c'est que, dans les cas difficiles à trancher, on pourra tout autant juger que le prédicat s'applique que juger qu'il ne s'applique pas, étant donné la part d'arbitraire que comporte la signification de « tas de sable ». Pourtant, en ce qui concerne la notion de compétence de professeur de philosophie, les membres du comité de sélection, en jugeant qu'aucun des candidats n'est plus compétent que l'autre, ne seront pas pour autant enclins à juger que l'un des candidats est plus compétent que l'autre⁴³⁷. De plus, dans le cas de la notion de tas de sable, on peut lever l'indétermination sémantique au moyen d'une stipulation, qui indiquerait le nombre de grains de sable nécessaire pour que le prédicat s'applique. Or, dans le cas de la compétence de professeur de philosophie, cette voie amène plus de problèmes qu'elle n'en résout : quand il est question de compétence, on voit mal comment des stipulations pourraient suffire à remédier aux limites des critères de sélection.

Il reste maintenant à faire valoir que la non-primauté des candidats veut dire plus généralement qu'ils sont à parité et non précisément qu'ils sont à égalité. On peut concevoir que la notion de compétence philosophique, n'étant pas entièrement quantifiable, admet certaines marges dans les degrés de compétence, de la même façon qu'une différence de quelques points entre deux notes en pourcentage se traduit par la même cote en lettre (A+, A, A-, etc.). En l'absence de mesure précise ou en présence de mesure par intervalle, il semble inapproprié ou abusif de parler d'identité. Autrement dit, il est plus juste de dire que les candidats sont à parité en regard de leur compétence que de dire qu'ils sont à compétence égale.

Il est important de noter que la notion de parité n'est pas une notion spécifique aux situations de conflit. Il s'agit d'une notion à laquelle on recourt assez fréquemment en toutes sortes de situations, même si on n'en prend pas toujours conscience. Quand nous évaluons diverses choses, nous ne les

⁴³⁷ Cet argument s'inspire de celui de Chang (cf. CHANG 2002a, p. 137).

ordonnons pas toujours en les considérant individuellement. Il arrive souvent que nous les regroupons par paquet et que ce sont ces paquets qui se prêtent à un classement par ordre. Par exemple, quand nous considérons nos semblables relativement à l'attachement que nous éprouvons pour eux, nous regroupons dans un premier paquet les êtres qui nous sont les plus chers, comme notre conjoint, nos enfants et nos parents, puis nous regroupons dans un deuxième paquet nos amis, ensuite, dans un troisième paquet, nos collègues de travail les plus proches, dans un quatrième paquet nos voisins, et ainsi de suite. En regroupant de la sorte nos semblables, nous jugeons que les personnes au sein de chaque paquet sont à parité relativement à l'attachement que nous ressentons envers elles, en ce sens qu'elles ne se prêtent à aucun classement. Les règles de priorisation ou de classement ne vaudront qu'entre les paquets. Ainsi, je serai amené à privilégier un membre de l'ensemble de mes proches à n'importe quel autre membre d'un autre ensemble dans certaines situations. Cela montre que la notion de parité est d'usage commun. Pour cette raison, elle ne constitue pas un moyen *ad hoc* de parer à l'incomparabilité.

Si on admet que les exemples précédents de non-primauté correspondent à des cas de parité entre les options, cela montre que la comparabilité des options incommensurables en conflit ne signifie pas que la solution à leur conflit est toujours facile à trouver. En effet, les membres du comité de sélection peuvent trouver déchirant de devoir s'arrêter sur l'un des candidats sans avoir de préférence pour lui, notamment s'ils savent que, en vertu de la rareté de l'ouverture des postes de professeur de philosophie, le candidat rejeté ne pourra pas avant longtemps évoluer dans une carrière philosophique universitaire. Quant aux personnes que nous regroupons par degré d'attachement, il peut être difficile de privilégier un proche à un autre ou un ami à un autre dans certaines circonstances.

On comprend alors que ce genre de choix peut être encore plus déchirant en situation morale. Si on admet que les options incommensurables dans un

dilemme moral sont à parité, il n'est pas surprenant que la résolution paraisse difficile, même lorsque les options sont comparables.

Cela met donc fin à la réplique à l'objection au procédé de variation : la difficulté de résolution que posent les options incommensurables d'un dilemme moral et que ne semble pas amoindrir le procédé de variation des options n'est pas nécessairement le signe de l'incomparabilité des options originales. S'il est des cas où les options ne sont pas à égalité sans pourtant qu'aucune d'elles ne prime sur l'autre, ce n'est pas en raison de l'incomparabilité. Cela peut être la conséquence de la parité des options.

On peut ainsi concevoir les options incommensurables auxquelles fait face l'étudiant de Sartre comme étant éventuellement à parité. Or, si c'est bel et bien le cas, on peut soutenir que la solution à ce genre de dilemme moral tient à l'obligation disjonctive, comme dans le cas des dilemmes symétriques où les obligations conflictuelles sont d'égale importance. Autrement dit, même si deux obligations en conflit reposent sur des options incommensurables, cela n'en fait pas nécessairement des obligations *ultima facie*. On peut considérer qu'elles restent *prima facie* dans la mesure où les options sur lesquelles elles reposent sont à parité, comme c'est le cas avec des obligations d'égales forces. Il en résulte seulement une obligation *ultima facie* de s'engager envers l'une ou l'autre des options⁴³⁸. Cela signifie qu'il n'importe pas, du point de vue moral, quelle option sera retenue. Ce qui importe moralement, c'est d'en choisir une⁴³⁹.

Néanmoins, les tenants de l'incomparabilité, comme Raz, voient une objection à cela⁴⁴⁰. Leur argument fait intervenir la notion d'indifférence. À leur

⁴³⁸ On trouve un point de vue similaire chez Daniel Statman et Alex Rajczi : STATMAN 1990, p. 210-211, n. 39 ; RAJCZI 2002, p. 322, n. 4.

⁴³⁹ McConnell arrive à cette même solution, mais sans la baser sur la notion de parité : il la fonde en faisant valoir qu'aucune des options n'est pire que l'autre, même si elles sont incommensurables ; l'agent est alors justifié de choisir l'une ou l'autre des options (cf. MCCONNELL 1993, p. 250).

⁴⁴⁰ RAZ 1986, p. 331-332.

avis, lorsqu'on fait face à un choix entre des options incommensurables, il est faux qu'il n'importe pas quelle option sera retenue, puisqu'on ne reste pas indifférent envers chacune des options. L'exemple du choix de carrières déchirant l'illustre, comme le fait valoir Raz :

It seems to me that [the choice between incommensurable careers] is the sort of decision that anyone facing it quite rightly cares a lot about. It is a choice that one ought not to be indifferent to, or unconcerned about. To be indifferent to this kind of choice is not to have a proper respect for oneself. [...] One would still be greatly and rightly concerned about the choice. It is one of major significance for one's life⁴⁴¹.

Ainsi, selon Raz, l'indifférence en matière de choix de carrière est liée à un certain manque de respect envers soi-même. Et on peut imaginer que l'indifférence en matière de choix en d'autres situations pourrait, selon lui, se traduire par un manque de respect envers d'autres valeurs que soi-même. Or, un tel lien me semble excessif. On dirait que cela repose sur une confusion concernant la notion d'indifférence. En matière de choix, il me semble qu'il y a lieu de distinguer entre *indifférence de choix* et *sentiment d'indifférence*. Par *indifférence de choix*, j'entends ce qui est égal de choisir ; c'est ce qui arrive dans les situations où les options sont équivalentes. Par *sentiment d'indifférence*, j'entends l'absence d'intérêt à l'égard de personnes ou le détachement à l'égard de personnes, de choses ou d'états de choses⁴⁴². Ainsi, un sentiment d'indifférence envers deux options X et Y⁴⁴³ donne lieu à une indifférence de choix entre X et Y, en ce sens que X et Y deviennent des

⁴⁴¹ RAZ 1986, p. 332.

⁴⁴² Statman voit lui aussi une distinction de cette nature pour montrer la faille dans l'argument de Raz : il distingue *indifférence envers le choix* et *attitude envers le choix*. Cependant, ce qu'il entend par indifférence envers le choix implique l'insignifiance des options (« *indifference is related to the insignificance of the options at stake* »), alors que ma notion d'indifférence de choix n'implique pas nécessairement cette insignifiance : deux options peuvent avoir une grande importance aux yeux de l'agent et cependant être équivalentes (cf. STATMAN 1995, p. 75-77).

⁴⁴³ Il importe ici de bien distinguer entre un sentiment d'indifférence envers deux options X et Y et un sentiment d'indifférence envers deux choses X et Y. Dans le second cas, contrairement au premier, il ne s'agit pas nécessairement d'une situation de choix. Par exemple, on peut être indifférent envers deux personnes inconnues lorsqu'on n'a pas à choisir l'une d'elles pour une raison donnée, mais on ne sera pas nécessairement indifférent envers ces deux mêmes personnes s'il s'agit de choisir parmi elles un futur colocataire.

options en quelque sorte équivalentes dans la mesure où aucune valeur-étalon ne fait de différence aux yeux de l'agent. Cela revient à une absence de préférence personnelle. Par contre, une indifférence de choix entre X et Y ne donne pas nécessairement lieu à un sentiment d'indifférence envers X et Y . Et c'est là que Raz fait erreur dans sa confusion. Il est des cas où, lorsqu'il y a indifférence de choix entre deux options, l'agent n'est pas indifférent envers aucune des options. On l'a vu, c'est le cas pour les membres du comité de sélection dans l'exemple des deux candidats pour le poste de professeur de philosophie. On peut même montrer que certains dilemmes reposant sur des options symétriques ou à égalité excluent tout sentiment d'indifférence envers les options. Par exemple, supposons que Maude a deux grandes amies, Éloïse et Béatrice, fans de Céline Dion, qui ont cherché en vain à se procurer des billets pour le prochain spectacle de la chanteuse. Or, il se trouve que Maude obtient, grâce à l'entreprise où elle travaille, un billet pour ce spectacle. Comme elle n'est pas du tout une admiratrice de Céline Dion, elle compte offrir le billet à Éloïse ou à Béatrice. Elle se demande donc à qui l'offrir. Supposons qu'Éloïse et Béatrice sont amies et que Maude sait qu'aucune d'elles ne s'offusquera plus que l'autre de ne pas avoir été choisie ni n'en sera plus déçue que l'autre. Autrement dit, quoi que Maude décide, cela ne changera rien à leur amitié (à elles trois). Donner le billet à Éloïse ou donner le billet à Béatrice revient alors au même. Il y a donc indifférence de choix. Pourtant, Maude peut être embêtée quant à qui offrir le billet, dans la mesure où elle n'est pas indifférente envers chacune des options, étant donné les relations particulières qu'elle entretient avec ses deux amies. Elle se soucie de chacune d'elles. Et elle peut mettre un certain temps avant de prendre sa décision, même si ses deux options sont comparables (et donc commensurables).

Ainsi, il n'est pas impossible qu'un agent, aux prises cette fois avec des options morales incommensurables, se trouve face à une indifférence de choix (en raison de la parité des options) alors qu'il n'est pas indifférent face aux

options. Je ferai remarquer que c'est sans doute cela qui caractérise le mieux un choix déchirant : une indifférence de choix sans sentiment d'indifférence.

D'ailleurs, on pourrait penser que l'insistance que Raz met sur l'importance de l'absence de sentiment d'indifférence chez l'agent, c'est-à-dire sur le supplice que lui font vivre les options incommensurables, peut être retournée contre sa thèse. S'il est des options incommensurables vraiment incomparables, alors pourquoi s'en faire ? Pourquoi tant hésiter à faire un choix ? De toute façon, selon cette perspective, les options ne peuvent être comparées et quelle que soit l'option finalement retenue, elle sera aussi injustifiée que l'autre. D'un point de vue rationnel, il n'y a rien à faire. On pourrait croire qu'il n'est de raison de s'en faire en matière de choix que lorsqu'il y a risque de ne pas avoir su faire le bon choix ou que l'on est convaincu qu'il y a une bonne solution au choix. On trouve ce genre d'argument chez Chris Kelly, par exemple :

When values conflict, we struggle, we fret, we make lists, we weigh options, we seek out evidence, we make arguments, and so on. These are the things people do when they are seeking the solution to a problem. This suggest that conflict is not about incomparability of two values, but the close comparability of two values, and that value conflict is due to uncertainty in determining an ordering, not the impossibility of determining an ordering⁴⁴⁴.

Or, cette argumentation n'est pas convaincante. Le fait de se tourmenter, de sopeser les options, de chercher des raisons en faveur d'une option plutôt que d'une autre peut être vu comme une façon de corroborer l'incomparabilité des options ou des valeurs en conflit, ou de renforcer sa croyance en l'insolubilité du problème. Ne pas se tourmenter à propos d'un choix à faire quand on croit qu'il n'y a pas de bonne solution au choix n'est qu'une façon d'agir en conformité avec cette croyance. Il en est d'autres, comme celle de se tourmenter⁴⁴⁵.

⁴⁴⁴ KELLY 2008, p. 372. Pour une argumentation similaire, voir : MCCONNELL 1978, p. 280-282 ; ALEXANDER 1998, p. 1642-1643.

⁴⁴⁵ On trouve cette argumentation dans : LEBUS 1990, p. 114-115.

Cela met fin à l'examen de l'argument de l'incommensurabilité. On peut donc conclure que la notion de parité des options peut suffire à rendre compte de la difficulté de faire un choix entre des options incommensurables. Il n'est pas besoin de recourir à la notion d'incomparabilité. En conséquence, l'argument de l'incommensurabilité est loin d'être établi, autant dans sa version forte que dans sa version faible. De plus, on peut ajouter que la solution par l'obligation disjonctive convient également aux dilemmes moraux impliquant l'incommensurabilité axiologique, en raison de la parité des options.

4.4 L'ARGUMENT DU RÉSIDU MORAL

L'argument du résidu moral est sans doute l'argument qui a le plus retenu l'attention des auteurs. On le doit surtout à Williams, van Fraassen et Marcus⁴⁴⁶. L'idée centrale de cet argument consiste en ce que l'issue des dilemmes moraux (du moins, de certains d'entre eux), quelle que soit l'obligation à laquelle satisfera l'agent, laissera place à un résidu moral sous forme de regret, de remords ou de sentiment de culpabilité⁴⁴⁷. En effet, l'obligation qui cède le pas à l'autre n'est pas entièrement éliminée⁴⁴⁸ et survit sous la forme d'un sentiment de regret, de remords ou de culpabilité⁴⁴⁹. Or, cette forme de sentiment constitue un indicateur important de transgression de la moralité. D'où l'agent, à l'issue du dilemme, se trouve à avoir transgressé la moralité, quelle que soit l'obligation qu'il a remplie.

⁴⁴⁶ WILLIAMS 1965, 1981c ; VAN FRAASSEN 1973, p. 13-14 ; MARCUS 1980, p. 130-132.

⁴⁴⁷ Il est à noter qu'un résidu moral peut prendre également d'autres formes : ce peut être une obligation résiduelle comme une obligation de rechange ou de substitution, telle une obligation de s'excuser ou de dédommager (voir : *supra* chapitre 2 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 44 ; MCCONNELL 1996, p. 36, 39-44 ; pour un point de vue opposé : STATMAN 1995, p. 118-119). Je ne tiendrai compte de ce type de résidu que dans la mesure où on peut concevoir les excuses ou les obligations résiduelles comme l'expression de regrets ou de remords, c'est-à-dire comme découlant de regrets ou de remords.

⁴⁴⁸ Les expressions utilisées par les auteurs, dans cette perspective, sont par exemple : « *neither of the 'ought's is eliminable* » (cf. WILLIAMS 1965, p. 117), « *still in force* » (cf. TRIGG 1971, p. 47, 50), « *still valid* » (*ibid.*), « *not erased* » (cf. MARCUS 1980, p. 126).

⁴⁴⁹ WILLIAMS 1965, p. 117.

Néanmoins, pour que cet argument soit probant, il faut que le résidu moral soit approprié, et non seulement présent ou naturel⁴⁵⁰. C'est qu'une réaction émotionnelle peut être naturelle sans être appropriée : un désir de vengeance est naturel, mais il est moralement inapproprié. On justifie habituellement le caractère approprié du résidu moral en faisant valoir que la meilleure explication qu'on peut lui trouver est que l'agent a négligé une authentique obligation. De plus, il n'est pas nécessaire qu'aucune des obligations ne prime sur l'autre pour que l'expérience du résidu moral soit appropriée ; il suffit d'éprouver un sentiment de regret, de remords ou de culpabilité pour l'obligation qui n'a pas été satisfaite, même si l'autre obligation primait. La primauté de l'une des obligations ne suffit pas à annuler la force de l'autre obligation.

Dans l'esprit de Williams, c'est le caractère inéliminable du regret qui rend les dilemmes moraux comparables à des conflits de désirs, plutôt qu'à des conflits de croyances, comme on l'a vu au chapitre 1. Lorsqu'une personne ne peut satisfaire deux désirs en conflit et qu'elle finit par choisir de satisfaire l'un d'eux, l'autre désir ne disparaît pas pour autant, même s'il est de moins grande intensité. Il peut survivre à la décision et son objet peut continuer d'avoir un pouvoir d'attraction. S'il n'y a aucun substitut possible, ce désir peut alors prendre la forme d'un regret⁴⁵¹. Dans le cas d'un conflit d'obligations, il est possible que la solution pour laquelle opte l'agent laisse prise au regret. Comme pour les désirs, il peut n'y avoir place que pour le regret, si aucun substitut n'est possible⁴⁵². Ce sentiment témoignerait du sérieux dont fait preuve l'agent face à chacune de ses obligations, quelles que soient leurs forces relatives⁴⁵³. Cela ferait en sorte que la résolution du conflit dans le choix d'une obligation ne conduit pas nécessairement à l'élimination d'une des composantes du conflit, étant donné que le résidu moral serait approprié quelle

⁴⁵⁰ C'est un point que souligne Philippa Foot (cf. FOOT 1983, p. 382).

⁴⁵¹ WILLIAMS 1965, p. 107.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 110.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 113.

que soit l'obligation non remplie. De plus, selon d'autres auteurs, l'expérience d'un résidu moral approprié témoignerait du mal agir de l'agent, en ce sens qu'un résidu moral est approprié seulement si on a mal agi⁴⁵⁴. Par conséquent, quoi qu'ait fait l'agent, il aura mal agi.

Sous cet angle, les dilemmes sont souvent présentés en termes du problème des mains sales, notamment en relation avec le domaine politique ou militaire : quoi que fasse l'agent politique ou militaire, ses mains seront souillées. Cette souillure inévitable témoignerait du mal agir de l'agent⁴⁵⁵. L'exemple le plus souvent discuté est celui du dirigeant politique qui a à décider s'il autorise la torture d'un terroriste (ou de l'enfant d'un terroriste) pour prévenir un attentat menaçant des milliers d'innocents. Dans ce cas, on présuppose que la torture est le seul moyen de soutirer des informations fiables qui permettront de déjouer l'attentat. Je reviendrai, au dernier chapitre, sur cette question de la souillure morale.

L'argument du résidu moral peut être décomposé de la manière suivante⁴⁵⁶ (où *A* et *B* désignent les actions incompatibles que l'agent doit poser) :

1. L'inexécution tant de *A* que de *B* engendre chez l'agent *X* un résidu moral sous forme de regret, de remords ou de sentiment de culpabilité.
 2. L'expérience du résidu moral chez *X* est appropriée.
 3. Un résidu moral n'est approprié que si l'agent a négligé une authentique obligation (ou a mal agi)⁴⁵⁷.
-
4. Donc, qu'il ait fait *A* ou *B*, *X* a négligé une authentique obligation (ou a mal agi).

⁴⁵⁴ NOWELL-SMITH 1954, p. 26.

⁴⁵⁵ Pour une discussion sur les dilemmes moraux en politique ou sur les dilemmes des mains sales, voir notamment : WALZER 1973 ; MARGOLIS 1988 ; MENDUS 1988, p. 340-342 ; DE WIJZE 1994, 1996 ; NIELSEN 1996a, 1996b ; RYNARD / SHUGARMAN 2000 ; GAUS 2003.

⁴⁵⁶ On peut trouver une décomposition semblable de cet argument chez McConnell et Sinnott-Armstrong : SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 44-45 ; MCCONNELL 1996, p. 37-38.

⁴⁵⁷ Cette prémisse revient à la formulation logique suivante : si un résidu moral est approprié, alors l'agent a négligé une authentique obligation (ou a mal agi).

Outre Williams, van Fraassen, Marcus et Sinnott-Armstrong, on trouve cet argument chez des pro-dilemmes comme Nagel, Walzer et de Wijze⁴⁵⁸.

En tirant parti de la disposition des agents à ressentir certaines émotions en situation morale, l'argument du résidu moral pose un sérieux défi tant à la moralité du sens commun qu'aux théories morales. D'abord, il rend l'insolubilité de dilemmes moraux indépendante de la non-primauté des obligations en conflit, ce qui peut multiplier les cas de dilemme insolubles. Ensuite, il met au centre des préoccupations les sentiments moraux, non les artifices théoriques ou les considérations abstraites et rationnelles, comme celles reposant sur des principes. Bien que certains éthiciens émettent des réserves quant au rôle que joueraient les émotions dans la vie morale⁴⁵⁹, il ne vaudrait rien ici d'arguer que les émotions, par opposition à la rationalité, ne sont d'aucune utilité dans la réflexion morale. Cela ne ferait qu'éluider le problème. Bien que je sois d'avis que les émotions à elles seules ne suffisent pas à fonder la moralité, il paraît plus plausible d'admettre qu'elles ont un rôle à jouer dans certaines de nos évaluations morales, ne serait-ce que parce qu'elles constituent des phénomènes observables et difficiles à ignorer. Williams dit à ce sujet :

It is notable that insofar as it is features of our moral experience that draw us towards ideas of the objectivity of ethics, the experience of moral conflict is precisely one that conveys most strongly such an idea⁴⁶⁰.

C'est dans cette optique que je vais élaborer mon argumentation, me situant ainsi sur le même terrain que les défenseurs de l'argument du résidu moral, pour qui les émotions dites morales comptent autant que la rationalité dans nos jugements éthiques.

Je vais soutenir que l'argument du résidu moral a pour point faible la prémisse 3. Comme cette prémisse porte sur le caractère approprié d'un résidu

⁴⁵⁸ NAGEL 1979 ; WALZER 1973, p. 166-167 ; DE WIJZE 1994, 1996.

⁴⁵⁹ Pour une critique de leur position, voir : WILLIAMS 1973a, 1981c.

⁴⁶⁰ WILLIAMS 1981c, p. 75.

moral, il faut d'abord chercher à élucider cette question avant de montrer la faiblesse de cette prémisse.

Pour juger du caractère approprié de ces émotions morales, je vais commencer par examiner la notion de regret à travers différentes situations de choix plus ou moins banales et n'impliquant pas nécessairement des options morales. Comme le regret n'est pas toujours un sentiment strictement moral, il n'est pas inutile de l'examiner aussi dans ses formes non morales.

La première situation de choix est la suivante (cas 1). Harold a à choisir entre les deux options suivantes pour un même coût : acquérir le DVD d'un grand classique du cinéma ou acquérir le DVD du même grand classique du cinéma mais comportant des scènes supprimées au montage final. Il s'agit d'une situation de choix impliquant deux instances d'une même valeur : le plaisir de visionner un grand classique du cinéma. Dans ce cas, si Harold jette son dévolu sur la première option et qu'il éprouve du regret après coup, on comprend que son regret est approprié, étant donné que la première option possède une moins grande valeur par comparaison à la seconde option. Par contre, s'il choisit la seconde option, celle-ci ne peut laisser place à aucun regret approprié quant au choix arrêté, étant donné que tout ce que contient la première option est déjà contenu dans la seconde option. Comme le dit Thomas Hurka :

[...] if your choice was between instances of the same good, for example, a greater and a lesser pleasure [...], [t]hen everything present in the lesser good is present in the greater good, and there is no rational ground for negative feeling⁴⁶¹.

Il s'agit là d'une situation de choix où le caractère approprié du regret se manifeste d'une manière que je qualifierai d'unidirectionnelle, en ce sens qu'il se manifeste seulement envers une des options et non envers l'autre. Cela n'est cependant pas particulier aux situations de choix impliquant une même valeur ou un même bien. Prenons une situation impliquant deux types d'unités

⁴⁶¹ HURKA 1996, p. 562. On peut trouver un argument similaire chez Stocker (cf. STOCKER 1990, p. 272).

axiologiques : des unités de plaisir et des unités de connaissance. Supposons qu'Harold a à choisir entre produire pour autrui 5 unités de plaisir et produire pour autrui 5 unités de plaisirs et 5 unités de connaissance⁴⁶² (cas 2). Dans ce cas aussi, le caractère approprié du regret se manifeste de manière unidirectionnelle. En effet, après avoir choisi la seconde option, Harold ne pourra, de manière justifiée, regretter de ne pas avoir produit les 5 unités de plaisir de la première option, puisqu'il les aura produites au moyen de la seconde option. Par contre, s'il avait choisi la première option, cela peut laisser place à un regret approprié, dans la mesure où Harold peut regretter de manière justifiée de ne pas avoir produit les 5 unités de connaissance contenues dans la seconde option. Comme dans le premier exemple, le regret est lié à une moindre valeur.

Cela fait voir que si les deux options, dans ce genre de cas, sont à égalité et constituent des biens substituables l'un à l'autre (cas 3), alors aucun regret approprié n'est possible, que les options reposent sur une ou plusieurs valeurs (ou biens). Car aucun des choix ne constitue une moindre valeur à comparer avec l'autre.

À partir des situations de choix 1 et 2 précédentes, on pourrait être amené à conclure que l'unidirectionnalité du caractère approprié d'un regret a lieu lorsque les options dans une situation de choix ont des contenus communs en termes d'une ou plusieurs valeurs ou ont des contenus en partie substituables (et non en totalité). Cela n'est cependant pas aussi clair. Prenons un nouvel exemple (cas 4). Harold a cette fois-ci le choix entre améliorer de beaucoup ses connaissances scientifiques et améliorer dans une moindre mesure ses connaissances historiques, en supposant que ses connaissances acquises jusqu'à présent dans ces deux domaines sont de même niveau. On peut considérer que les deux options partagent une même valeur, celle de la connaissance (ou de la connaissance générale). Pourtant, quelle que soit

⁴⁶² J'emprunte cet exemple à Hurka (cf. HURKA 1996, p. 563).

l'option sur laquelle Harold arrêtera son choix, il pourra, de manière appropriée, regretter l'autre option, même si au total il a acquis plus de connaissance. S'il choisit de parfaire ses connaissances historiques, il peut regretter l'autre option pour deux raisons : 1) l'option qu'il a choisie possède une moins grande valeur étant donné qu'elle lui fait acquérir une moins grande somme de connaissance au total par comparaison à l'autre option ; 2) l'option qu'il n'a pas choisie possède, non seulement une plus grande valeur, mais aussi une valeur intrinsèque, dans la mesure où les connaissances scientifiques ont une valeur indépendante des connaissances historiques et de tout autre type de connaissance. Harold peut ainsi regretter de manière justifiée de ne pas avoir amélioré ses connaissances scientifiques. De l'autre côté, s'il choisit de parfaire ses connaissances scientifiques, il peut regretter de ne pas avoir amélioré ses connaissances historiques, parce que, même si elles lui font acquérir moins de connaissances au total, elles possèdent elles aussi une valeur intrinsèque qu'il ne retrouve pas dans le contenu des nouvelles connaissances scientifiques. Autrement dit, le caractère approprié du regret se manifestera de manière bidirectionnelle, même si l'une des options a une plus grande valeur au total. C'est que les options ici ne sont pas substituables l'une à l'autre en raison de leurs valeurs intrinsèques respectives.

On pourrait objecter ici que si on admet que la connaissance scientifique et la connaissance historique possèdent chacune une valeur intrinsèque ou sont incommensurables entre elles, alors elles réfèrent à deux types distincts de valeur, et que c'est cela qui engendre la bidirectionnalité du caractère approprié du regret. Il me semble qu'on peut concéder cela, mais il n'empêche qu'on ne peut nier que ces deux types de valeur ont quelque chose en commun, même s'ils sont incommensurables : la connaissance. Dans les deux cas, il s'agit bien de connaissance. Or, cette connaissance peut constituer une valeur-étalon, commune à la connaissance scientifique et à la connaissance historique. Autrement dit, le caractère approprié du regret peut se manifester de manière bidirectionnelle dans une situation de choix lorsque les options

partagent quelque chose en commun ou, du moins, une valeur-étalon commune.

Ce à quoi je veux en venir avec ces exemples de situation de choix, c'est que, étant donné que la bidirectionnalité du caractère approprié du résidu moral est essentielle à l'argument du résidu moral, il importe de clarifier ce qu'elle implique et en quoi elle se distingue de l'unidirectionnalité du caractère approprié du résidu moral. Or, ce qui se dégage de ces exemples, c'est que dans les cas 1 et 2, l'unidirectionnalité du caractère approprié du regret est liée à une erreur de jugement, à un manquement de la part de l'agent : il n'a pas su faire le bon choix ou il aurait dû agir autrement. Par contre, on ne peut pas dire cela de la bidirectionnalité du cas 4. Dans ce dernier exemple, le caractère approprié du regret ne repose pas sur un manque de jugement de la part de l'agent ou sur un mauvais choix de sa part, quelle que soit l'option qu'il choisit. Sa source est ailleurs. Cela fait voir qu'un regret approprié n'implique pas nécessairement que l'agent a manqué à quelque chose, aurait dû agir autrement ou a mal agi, si par « mal agi » on entend ici, dans un sens non moral, que l'agent n'a pas su faire le bon choix.

On peut faire le même constat lorsque les options de la situation de choix sont morales. Prenons le cas de celui qui tombe sur une personne en détresse alors qu'il se rend à un restaurant où l'a invité un ami pour déguster une paella (cas 5). C'est une situation où il y a bidirectionnalité du caractère approprié du résidu moral. S'il fait le mauvais samaritain et passe son chemin⁴⁶³, il devrait regretter son geste, parce qu'il aura mal agi en transgressant une obligation *ultima facie*. Mais s'il fait le bon samaritain, il devrait aussi avoir du regret, et ce pour deux raisons, même si au total il n'a manqué à aucune obligation *ultima facie* ni n'a mal agi : 1) il aura manqué à une obligation restée au stade *prima facie*, c'est-à-dire une obligation qui n'a pas primé face à une autre obligation mais qui n'en était pas moins une obligation ; 2) le repas raté aura occasionné

⁴⁶³ On sous-entend, évidemment, qu'il est le seul à pouvoir porter secours dans les circonstances.

des conséquences négatives : son ami aura été lésé dans ses attentes. Autrement dit, dans la première version de ce cas, le regret approprié implique le manquement à une obligation *ultima facie* ou implique le mal agir, alors que dans la seconde version, il n'implique ni l'un ni l'autre⁴⁶⁴. C'est qu'il est suffisant, pour éprouver à juste titre du regret, d'avoir transgressé une obligation au moins *prima facie* ou d'avoir connaissance de conséquences regrettables découlant indirectement de la seule bonne action qui prévaut dans une situation.

Autrement dit, la distinction *prima facie / ultima facie* dans la notion d'obligation permet de montrer que la prémisse 3 de l'argument du résidu moral est trop limitée (dans la mesure où le résidu moral réfère au regret). Il serait plus juste de la reformuler comme suit : un résidu moral (c'est-à-dire un regret) n'est approprié que si l'agent a négligé une obligation *prima facie* ou *ultima facie*. Ainsi, dans le cas où une des obligations en conflit reste *prima facie*, on ne peut pas en conclure que l'agent aura négligé une authentique obligation quoi qu'il ait fait, si par « authentique obligation » on entend une obligation *ultima facie*.

De manière similaire, la distinction *prima facie / ultima facie* permet aussi de montrer que l'agent n'aura pas non plus mal agi, si par « mal agir » on entend la transgression d'une obligation *ultima facie* ou le manquement à une obligation résiduelle (comme de s'expliquer ou de s'excuser auprès de son ami). Si l'une des obligations en conflit demeure *prima facie* et que l'agent n'a pas manqué à l'obligation résiduelle qui en découlerait, on ne peut pas en conclure que l'agent ne peut éviter de mal agir.

Cette position concernant le rapport des obligations *prima facie* non remplies au résidu moral suscite néanmoins des réserves et des objections

⁴⁶⁴ Voir à ce sujet la définition du mal agir selon la distinction *prima facie / ultima facie* : supra chap. 1, p. 75.

chez certains auteurs⁴⁶⁵. On fait valoir que, par exemple, dans le cas du bon samaritain, il est incohérent de dire que l'agent a de bonnes raisons de ressentir du regret alors qu'il a pourtant posé la bonne action, ou encore de dire que c'est sur la base d'une obligation seulement *prima facie* que le bon samaritain doit des excuses à son ami (dans la mesure où les excuses reflètent un regret). Cependant, ce point de vue présuppose que poser la bonne action est une condition suffisante pour ne pas avoir de bonnes raisons d'éprouver du regret⁴⁶⁶ ou de faire des excuses. Or, cette présupposition semble reposer sur un lien entre le regret et le blâme, ou entre les excuses et le blâme, dans la mesure où il n'y aurait pas de regret (ou d'excuses) sans blâme. Comme on est blâmé seulement pour ne pas avoir posé la bonne action (c'est-à-dire pour avoir négligé une obligation ou avoir mal agi), il y aurait incohérence à éprouver du regret ou à devoir des excuses après avoir posé la bonne action (c'est-à-dire après ne pas avoir mal agi). Or, cette incohérence ne tient que si le regret ou ce qui le reflète (les excuses) est lié nécessairement au blâme ou au mal agir. Autrement dit, cette incohérence disparaît si on soutient le point de vue suivant, qu'on trouve chez Alan H. Goldman et auquel j'ai fait allusion plus haut en discutant du cas du bon samaritain :

The appropriateness of regret [when an agent did fulfill one of two incompatible obligations] does not show that he ought to have done the other action, only that as sensitive person he ought to feel badly when others are harmed, especially perhaps if he was personally involved⁴⁶⁷.

On peut aussi soutenir un point de vue similaire en ce qui concerne les excuses. C'est ce que fait McConnell :

⁴⁶⁵ Par exemple : FOOT 1983 ; GOWANS 1994, p. 111-112.

⁴⁶⁶ Mark Strasser fait une analyse similaire de ce point de vue : « We seem to be implying that the agent deserves to feel badly for having performed the action which she (morally) ought to have performed. » (cf. STRASSER 1987, p. 134).

⁴⁶⁷ GOLDMAN 1988, p. 143.

The defeated requirement, often said to be a prima facie obligation, is [...] an objective feature of the situation that exerts moral force. And it is this moral force that generates the obligation to apologize⁴⁶⁸.

D'ailleurs, dans les cas où il n'y a pas à choisir entre deux actions, il est une variété de situations où le caractère approprié du regret (ou des excuses) n'est pas relié au blâme ou au mal agir. Par exemple, une mère peut regretter avec raison de devoir punir son enfant même si la punition est méritée⁴⁶⁹ (cas 6). Par ses regrets, elle montre qu'elle n'est pas indifférente à la peine que la punition causera à son enfant. Si on considère qu'il est de son devoir de parent de punir son enfant, pour lui assurer une bonne éducation, il en résulte que l'accomplissement de certains devoirs entraîne du regret. C'est un point que souligne Hillel Steiner :

I may find many of my duties distasteful in the extreme – capable of provoking the most intense feelings of antecedent reluctance and subsequent regret in me – and yet never doubt that I ought to perform them⁴⁷⁰.

Dans un autre cas, un médecin peut regretter, après coup, d'avoir prescrit un certain médicament à une patiente enceinte qui souffrait de nausée, s'il apprend que la fausse couche dont elle a été victime par la suite a été causée par le médicament (cas 7). Même s'il n'a rien à se reprocher, étant donné qu'il n'avait pas alors de raisons de soupçonner la nocivité du médicament sur la grossesse, les regrets qu'il exprime (à travers ou non des excuses adressées à sa patiente) sont fondés parce que, par leur intermédiaire, il montre qu'il est capable d'apprécier l'impact négatif que certaines de ses actions peuvent avoir sur autrui, que cet impact soit ou non intentionnel⁴⁷¹. Comme le fait remarquer Williams :

⁴⁶⁸ MCCONNELL 1996, p. 40.

⁴⁶⁹ J'emprunte cet exemple à McConnell (cf. MCCONNELL 1996, p. 38).

⁴⁷⁰ STEINER 1973, p. 587.

⁴⁷¹ BAGNOLI 2000b, p. 170, 182. Également, Julie Tannenbaum utilise un exemple similaire dans la même perspective : TANNENBAUM 2007, p. 56.

we know that in the story of one's life there is an authority exercised by what one has done, and not merely by what one has intentionally done⁴⁷².

Il est même des cas de regret se démarquant de la référence à nos propres actions : on peut à juste titre éprouver du regret pour quelque chose qui est arrivé alors que, non seulement on n'a pas mal agi, mais on n'y est pour rien dans ce qui est arrivé⁴⁷³. Par exemple, il est approprié d'avoir du regret pour les dommages qu'une maison historique a subis à la suite d'un incendie, ou pour la fermeture d'une usine qui employait un grand nombre de travailleurs âgés dans la cinquantaine, même si on n'a rien à voir avec ces événements (cas 8). Ou encore, il est approprié d'exprimer du regret pour ce qui est arrivé aux milliers de victimes d'un tsunami dans une contrée éloignée (cas 9).

Une notion qui peut aider à y voir plus clair dans ces différentes formes de regret est la notion de *regret d'agent* avancée par Williams⁴⁷⁴. Ce qu'ont en commun les regrets impliqués dans les cas 4 à 7 est l'implication de l'agent lui-même dans ce qu'il y a de regrettable : c'est par *son* ou *ses actions* qu'advient l'état de choses regrettable. Le regret qu'éprouvent Harold, le bon (ou le mauvais) samaritain, la mère et le médecin est le résultat d'une action qu'ils ont sciemment posée. Ce regret reflète le fait que le rôle qu'ils ont joué est celui d'agent. D'où l'appellation de regret d'*agent*, alors que, dans les cas 8 et 9, l'état de choses regrettable n'a rien à voir avec les actions de l'agent qui éprouve du regret : il s'agit plutôt du regret qu'on ressent *en tant que spectateur*, que l'on ait ou non des liens affectifs, parentaux ou autres avec les personnes affectées⁴⁷⁵. Même si, dans le cas 7, l'état de choses regrettable (la fausse couche) est accidentel, c'est-à-dire qu'il n'est pas le résultat d'une action intentionnelle de la part du médecin (alors que, dans le cas 6, la punition est le résultat de l'action intentionnelle de la mère), le regret que ressent le

⁴⁷² WILLIAMS 1994, p. 69.

⁴⁷³ THALBERG 1963, p. 547 ; MCCONNELL 1996, p. 38.

⁴⁷⁴ WILLIAMS 1981b, p. 27-28.

⁴⁷⁵ Carla Bagnoli utilise le terme de « spectator-regret » (cf. BAGNOLI 2000b, p. 176).

médecin est un regret d'agent, car c'est à la suite d'une de ses actions que sa patiente fait une fausse couche. Williams précise à ce sujet :

The sentiment of agent-regret is by no means restricted to *voluntary* agency. It can extend far beyond what one intentionally did to almost anything for which one was causally responsible in virtue of something one intentionally did. Yet even at deeply accidental or non-voluntary levels of agency, sentiments of agent-regret are different from regret in general, such as might be felt by a spectator, and are acknowledged in our practice as being different⁴⁷⁶.

Pour bien marquer cette différence, Williams donne en exemple le cas du conducteur de poids lourd qui, sans aucune faute de sa part, renverse un enfant et le tue⁴⁷⁷ (cas 10). Ce conducteur éprouvera un sentiment de regret différent de celui d'un témoin de l'accident. Son rapport à l'avènement aura quelque chose de particulier, quelque chose qui ne peut pas être simplement éliminé par la considération que ce n'était pas de sa faute⁴⁷⁸.

On peut aussi faire valoir que, par ses actions, il aura *contribué*, bien qu'involontairement, à l'avènement d'un état de choses déplorable⁴⁷⁹. S'il était un simple témoin, il aurait du regret pour la mort de l'enfant et pour les souffrances causées aux proches de la victime. Mais, étant donné qu'il a joué un rôle (involontaire) dans l'accident, il n'est pas étonnant que ses pensées se concentrent non seulement sur la mort de l'enfant et les souffrances causées à autrui, mais aussi sur sa contribution personnelle à l'avènement de cette mort et de ses souffrances. Cette double posture de ses pensées fait en sorte que le regret qu'il éprouve est plus qu'un regret de spectateur : c'est bel et bien un

⁴⁷⁶ WILLIAMS 1981b, p. 27-28

⁴⁷⁷ Williams ne donne pas de détails sur les circonstances de cet accident, mais on peut imaginer que l'accident s'est produit alors que l'enfant a surgi d'entre les véhicules stationnés le long d'une rue commerciale, de sorte que le conducteur n'a pas eu la possibilité de freiner à temps.

⁴⁷⁸ WILLIAMS 1981b, p. 28.

⁴⁷⁹ Je m'inspire ici d'une analyse qu'Amelie Rorty fait d'un cas similaire : « A driver whose car was hit from behind might regret having injured a pedestrian. His thoughts could run in two directions : if he focuses primarily on the event rather than on his agency, his thoughts turn to the *pedestrian's* pain, to the possibility of his being crippled. If the driver focused primarily on his agency, his thoughts turn to *his* contribution in the causal sequence. » (cf. RORTY 1980a, p. 493.)

regret d'agent. Et comme, de façon générale, les actions d'un agent sont liées en grande partie à son identité personnelle, à son caractère, il ne peut pas toujours facilement se détacher de ses actions qui ont eu des conséquences involontaires, aussi rationnel soit-il. C'est un point sur lequel insiste Williams :

[...] it would be an insane concept of rationality which insisted that a rational person never would [experience sentiments of regret in cases in which he involuntarily causes damage]. To insist on such a conception of rationality, moreover, would, apart from other kinds of absurdity, suggest a large falsehood : that we might, if we conducted ourselves clear-headedly enough, entirely detach ourselves from the unintentional aspects of our actions, relegating their costs to, so to speak, the insurance fund, and yet retain our identity and character as agent. One's history as an agent is a web in which anything that is the product of the will is surrounded and help up and partly formed by things that are not⁴⁸⁰.

Le regret d'agent dans ce genre de situation témoigne d'une sorte de reconnaissance d'une malchance soudaine dans nos actions⁴⁸¹. La présence de malchance dans certaines de nos actions ne fait pas de celles-ci de simples événements détachés de nous. Elles s'insèrent plutôt dans notre histoire personnelle en s'y intégrant par le biais d'un regret d'agent.

Si Williams met de l'avant cette nouvelle notion de regret, c'est pour rendre compte de la complexité de notre expérience morale que n'arrivent pas à traduire adéquatement des notions avoisinantes comme celle de remords ou de sentiment de culpabilité⁴⁸². Dans son acception la plus courante (et que suit Williams), un remords ou un sentiment de culpabilité⁴⁸³ se limite aux actions intentionnelles fautives : on éprouve ou on devrait éprouver du remords ou de la culpabilité lorsqu'on a volontairement transgressé une règle morale ou que

⁴⁸⁰ WILLIAMS 1981b, p. 29.

⁴⁸¹ STATMAN 1995, p. 130.

⁴⁸² WILLIAMS 1981b, p. 30-31. Signalons que Stephen de Wijze distingue une autre notion apparentée au regret d'agent : celle de remords tragique (« *tragic-remorse* »), distincte de la notion de remords (cf. DE WIJZE 2005). Je ne l'aborderai pas, car elle présuppose l'insolubilité de dilemmes moraux. De Wijze n'avance cette notion que pour mieux rendre compte des dilemmes moraux insolubles.

⁴⁸³ Certains auteurs font une distinction entre remords et sentiment de culpabilité (cf. THALBERG 1963, p. 546 ; TAYLOR 1987, p. 97-98 ; BARON 1988, p. 268), mais nous n'avons pas besoin ici d'entrer dans ces détails.

l'on pense l'avoir fait⁴⁸⁴. Il s'agit donc d'une des formes que peut prendre le regret d'agent. Ainsi, pour décrire ce que ressent le conducteur de poids lourd, il ne serait pas approprié de parler de remords ou de sentiment de culpabilité, puisque le conducteur n'est pas fautif. Toutefois, certains auteurs ne sont pas d'accord avec cette notion trop restrictive de remords ou de sentiment de culpabilité⁴⁸⁵. Il est possible d'éprouver un sentiment approprié de remords ou de culpabilité alors qu'on n'a commis aucune faute. Prenons pour exemple le cas suivant : Fernando, 25 ans, dont la mère est possessive, a pris la décision de se marier en dépit du fait que sa mère s'oppose à son mariage et souffre de le voir quitter la maison familiale. Il peut néanmoins avoir de bonnes raisons de ressentir du remords face à la situation. Même s'il est convaincu qu'il a pris, tout compte fait, la bonne décision, le sentiment qu'il éprouve alors traduit à la fois le profond attachement qu'il a pour sa mère et le souci qu'il a pour la souffrance qu'il lui cause⁴⁸⁶. Quoi qu'il en soit, ces divergences sur la notion de remords ou de sentiment de culpabilité n'ont pas d'importance pour mon argumentation, car peu importe comment on dénomme ce que ressent l'agent dans un dilemme moral, il s'agit de voir si ce qu'il ressent signifie que, quoi qu'il ait fait, il a négligé une obligation ou a mal agi. Aussi continuerai-je d'user du terme de regret d'agent, qu'on peut considérer comme un terme générique.

Ce que recouvrent les cas de regret examinés plus haut et qui constitue le fondement de la notion de regret en général, c'est la pensée que les choses auraient pu se passer autrement⁴⁸⁷. Le sentiment qui découle de cette pensée est tel que, comme le dit Williams :

⁴⁸⁴ André Comte-Sponville définit le remords comme « la conscience douloureuse d'avoir mal agi » (cf. COMTE-SPONVILLE 2001, p. 501).

⁴⁸⁵ Pour la notion de remords, voir : THALBERG 1963 ; PHILLIPS / PRICE 1967 ; TAYLOR 1987, p. 85-107 ; MCCONNELL 1996, p. 39. Pour la notion de sentiment de culpabilité, voir : THALBERG 1963, p. 546 ; MORRIS 1981, p. 192 ; GOWANS 1994, p. 107 ; VELLEMAN 2003 ; RAÏKKA 2005, p. 476, 483.

⁴⁸⁶ Cet exemple est inspiré de PHILLIPS / PRICE 1967, p. 19.

⁴⁸⁷ WILLIAMS 1981b, p. 27.

[it] can in principle apply to anything of which one can form some conception of how it might have been otherwise, together with consciousness of how things would then have been better. In this general sense of regret, what are regretted are *states of affairs*, and they can be regretted, in principle, *by anyone who knows of them*⁴⁸⁸.

Par conséquent, lorsqu'il s'agit d'états de choses regrettables dont l'agent *sait* qu'ils sont le résultat (en partie ou en totalité) de ses actions (ou d'actions auxquelles il considère avoir eu part), le regret qu'il ressent prend une tournure particulière, qui tend à mettre l'agent en cause ou sur la sellette. Williams dit alors que le regret de l'agent se concentre sur la possibilité ou le souhait que *l'agent aurait pu agir autrement*. Mais il précise que cela n'est pas vrai de tous les cas de regret d'agent⁴⁸⁹. Si le regret implique nécessairement que l'agent voudrait que les choses se fussent passées différemment, il n'implique pas nécessairement que l'agent voudrait, tout bien considéré, avoir agi autrement. On le voit dans plusieurs des cas discutés plus haut. Dans le cas de la mère qui inflige une punition méritée à son enfant, son regret n'est pas axé sur le souhait qu'elle aurait pu agir autrement. Il reste à la fois lié à la pensée que les choses auraient pu se passer autrement (par exemple, si son enfant avait agi différemment) et à la peine que ressent son enfant, c'est-à-dire à l'état de choses négatif qui résulte de son action (à elle). De plus, bien que la mère souhaite que les choses eussent tourné autrement, elle ne souhaite pas pour autant avoir agi autrement, comme le souligne Stephen de Wijze dans un cas semblable⁴⁹⁰. Il en est de même dans le cas du bon samaritain : il a du regret pour la déception qu'il cause à son ami qui l'a invité à partager un repas, mais il n'agirait pas différemment si la même situation se représentait. Sur ce cas, Philippa Foot a un avis différent⁴⁹¹ : le regret n'y a pas nécessairement sa place parce qu'il est lié aux conséquences et non à la rupture d'un engagement en tant que telle ; or, il se peut que les conséquences soient bonnes pour l'ami

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 27. Les italiques sont de moi. Strasser abonde dans le même sens que Williams (cf. STRASSER 1987, p. 136).

⁴⁸⁹ WILLIAMS 1981b, p. 31.

⁴⁹⁰ DE WIJZE 2005, p. 460.

⁴⁹¹ FOOT 1983, p. 387.

du bon samaritain : par exemple, les circonstances font en sorte que, seul à la table du restaurant, il est abordé par la femme de ses rêves ou par une vieille connaissance qui lui offre l'emploi dont il a toujours rêvé. D'où, selon Foot :

[...] our case is one in which neither bad consequences nor wickedness is there to be regretted. Someone who nevertheless felt distress would seem to many of us rather foolish, though one can of course imagine a society in which someone was held to incur *shame* or be "tainted" by having to break a promise even for the best of moral reasons⁴⁹².

À cela, on peut répliquer que même si les événements tournent au mieux pour l'ami, le bon samaritain n'en sait rien et il a alors des raisons d'éprouver du regret pour ne pas avoir respecté son engagement envers son ami⁴⁹³. Son regret reste lié autant à la rupture de son engagement qu'à ce qui en résulte normalement. Le regret ne nous apparaîtrait insensé (« *foolish* ») que dans le cas où il n'y aurait ni transgression d'une obligation (*prima* ou *ultima* facie) ni mauvaises conséquences certaines ou probables.

Si on revient au cas d'Harold qui a à choisir entre améliorer de beaucoup ses connaissances scientifiques et améliorer dans une moindre mesure ses connaissances historiques, les choses se présentent toutefois différemment. Ce qu'il regrette avec raison après avoir choisi une option, quelle qu'elle soit, ne tient d'abord pas à la possibilité qu'il aurait pu agir autrement, car l'autre option lui aurait aussi causé du regret. Néanmoins, tout en regrettant, il peut ne pas être tourmenté par la pensée qu'il aurait pu agir autrement. Par exemple, il peut être satisfait d'avoir parfait ses connaissances en science, mais il peut regretter que la situation ne lui ait pas permis de parfaire *également* ses connaissances en histoire. Le regret porte alors sur l'absence de quelque chose de désirable ou d'estimable, et non sur un état de choses négatif. Plus précisément, on peut arguer, comme le fait Carla Bagnoli à l'examen d'un cas semblable, que :

⁴⁹² *Ibid.*, p. 387.

⁴⁹³ Strasser argue dans le même sens contre l'argument de Foot (cf. STRASSER 1987, p. 139).

[The] regret is [...] justified insofar as [the agent] still values, after deliberation, the path non chosen. Regret signifies that the non-overriding alternative still matters to [him], although [his] deliberation is well grounded and [his] life plan is successful⁴⁹⁴.

Et cela vaut également si Harold choisit de parfaire ses connaissances en histoire. Toutefois, on peut se demander si le fait d'avoir parfait ses connaissances dans un domaine et non dans l'autre peut être considéré comme un état de choses négatif. Si on considère qu'un gain total de savoir est intrinsèquement un bien et qu'un gain nul de savoir dans un domaine particulier est d'une valeur nulle, alors on ne peut pas dire que le résultat final est négatif ; il est au contraire positif. La seule façon d'en arriver à un résultat final négatif dans ce cas de figure, c'est de considérer qu'un gain nul de savoir dans un domaine particulier a un impact suffisamment négatif pour annuler le gain de savoir obtenu dans un autre domaine et faire diminuer le gain total de savoir. Cela n'est pas impossible (ni conceptuellement ni factuellement⁴⁹⁵), mais, pour préserver le caractère dilemmatique de la situation où se trouve Harold, il faut que cet impact négatif d'un gain nul de savoir dans un domaine particulier soit le propre de chacune des deux options auxquelles fait face Harold, sinon il n'y aurait plus bidirectionnalité du caractère approprié du regret d'agent. Autrement dit, quelle que soit l'option qu'il choisira alors, le regret qu'il éprouvera sera lié soit à l'absence de quelque chose de désirable ou de souhaitable, soit à un état de choses négatif. Ce cas fait voir que le regret d'agent n'est pas nécessairement lié à des états de choses négatifs ou mauvais, comme le pensent certains auteurs⁴⁹⁶.

Une autre distinction qui n'est pas sans importance ici est celle que voit Marcia Baron dans la notion de regret d'agent de Williams⁴⁹⁷. Cette distinction

⁴⁹⁴ BAGNOLI 2000b, p. 179.

⁴⁹⁵ Par exemple, on peut imaginer le cas d'un guide de montagne qui a préféré parfaire ses connaissances sur l'histoire de l'alpinisme plutôt que d'améliorer ses connaissances en secourisme et en sécurité. Le gain nul de savoir en matière de secourisme et de sécurité peut avoir au total un impact négatif si, à cause de cela, il ne peut adéquatement porter secours à une personne qu'il accompagne.

⁴⁹⁶ Voir par exemple : TRIGG 1971, p. 49 ; RORTY 1980a, p. 491, 494.

⁴⁹⁷ BARON 1988, p. 264.

repose sur la part de hasard qui se combine à l'agir de l'agent. Dans certains cas de regret d'agent, comme dans celui du conducteur de poids lourd, la part de hasard joue un grand rôle. Le regret qu'éprouve ce conducteur a à voir avec un mauvais concours de circonstances auquel il se trouve mêlé involontairement. Les conséquences regrettables de sa conduite ont échappé à sa maîtrise d'abord et avant tout par le jeu du hasard : ses agissements, combinés aux événements extérieurs, l'ont mené à se trouver, malgré lui, au mauvais endroit au mauvais moment. Bien qu'il ne pouvait pas prévoir l'accident et qu'il n'ait rien à se reprocher, il regrette ce qui est arrivé parce que, par ses actions, il a contribué à ce malencontreux accident. Par contre, dans d'autres cas de regret d'agent, la part de hasard est sans conséquence. C'est plutôt l'agir de l'agent qui joue un rôle dans le regret éprouvé. Par exemple, le cas de la mère qui punit son enfant : elle ne se trouve pas mêlée à un mauvais concours de circonstances et on ne peut pas dire que les conséquences regrettables de ses actions ont échappé à sa maîtrise. Le regret d'agent qu'elle ressent est lié au choix délibéré qu'elle a fait de punir son enfant.

L'examen de ces différents cas de regret et des distinctions auxquelles ils donnent lieu m'amène à établir trois points : 1) le résidu moral impliqué dans l'argument du résidu moral concerne un regret d'agent, et non strictement un regret au sens général ; 2) on ne doit pas négliger la part de hasard qui intervient dans les dilemmes moraux, c'est-à-dire ce qui échappe à la maîtrise de l'agent ; 3) tous les cas de regret d'agent n'impliquent pas nécessairement que l'agent a négligé une authentique obligation ou a mal agi (dans un sens moral comme non moral), même si le regret d'agent tend à mettre l'agent en cause ou sur la sellette.

Ces trois points concourent à mettre en doute la prémisse 3 de l'argument du résidu moral. En effet, il est possible d'expliquer autrement que par un manquement à une obligation *ultima facie* ou par le mal agir le regret que peut ressentir un agent en situation dilemmatique. Plus précisément, on peut

soutenir que l'agent, à l'issue d'un dilemme moral, peut éprouver, *de manière appropriée*, un regret d'agent qui n'est lié ni à un manquement à une obligation *ultima facie* ni au mal agir.

Il est à noter que des pro-dilemmes comme van Fraassen, Marcus et Sinnott-Armstrong reconnaissent que l'on peut justifier la présence de regret approprié tout en niant qu'il puisse y avoir un conflit d'obligations⁴⁹⁸. Toutefois, ils précisent que les situations qui semblent consister en des conflits d'obligations rendent approprié un résidu moral comme le remords. Le problème avec cet argument, c'est qu'il semble présupposer ce qu'il veut démontrer, étant donné qu'il se base sur la prémisse qu'un sentiment de remords est approprié, ce qui présuppose que l'agent a négligé une de ses obligations⁴⁹⁹.

Bien que la distinction *prima facie / ultima facie* des obligations puisse rendre compte du caractère approprié du résidu moral dans les dilemmes sans conclure que l'agent a manqué à une authentique obligation ou a mal agi, je vais à présent montrer qu'on peut avancer des arguments indépendants de cette distinction pour arriver aux mêmes fins. Ces arguments auront le mérite de reposer eux aussi sur les données de l'expérience morale. Par cela, je veux faire valoir qu'il existe, au sein de la position que je défends, différentes façons d'expliquer le caractère approprié du résidu moral dans les dilemmes tout en restant le plus possible sur le terrain argumentatif des pro-dilemmes. Cette façon de faire me permettra de compléter certains arguments avancés par d'autres contre la prémisse 3 et de mieux répondre aux objections que leur font les pro-dilemmes⁵⁰⁰.

⁴⁹⁸ VAN FRAASSEN 1973, p. 13-14 ; MARCUS 1980, p. 133, n. 11 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 44 et suiv.

⁴⁹⁹ MCCONNELL 1978, p. 278 ; TAPPOLET 1996, p. 444.

⁵⁰⁰ Pour une revue de ces arguments et des objections qu'ils suscitent, on peut consulter : GOWANS 1994, p. 107-113.

Une première explication m'est suggérée par une argumentation qu'avance Julie Tannenbaum⁵⁰¹ dans sa discussion du cas du conducteur de poids lourd de Williams. Cette dernière fait valoir que le conducteur n'avait pas l'obligation de ne pas tuer l'enfant de la manière dont il l'a fait, même s'il avait l'obligation générale de ne tuer personne. C'est que le conducteur ne pouvait pas éviter de tuer l'enfant de la manière dont il l'a fait. Tannenbaum justifie cela sur la base d'une interprétation élargie du principe « devoir implique pouvoir ». Parmi les impossibilités qui annulent une obligation, elle ajoute celle qui concerne ce qui n'est pas rationnellement accessible au jugement de l'agent. Pour expliciter cela, elle prend pour exemple le cas d'un randonneur qui a l'habitude de fréquenter les mêmes sentiers d'une certaine région boisée, où aucun accident n'a été rapporté par le passé. Or, un jour où il suit l'un de ces sentiers, une personne inconsciente et sérieusement blessée se trouve par terre, non loin du sentier, mais hors de la portée des regards. Le randonneur aurait la capacité de porter secours dans ces circonstances, mais comme ce qui est arrivé à la personne est rationnellement inaccessible à son jugement (sans faute de sa part), il ne peut rationnellement en arriver à la conclusion de devoir aider le blessé. De plus, on ne peut rationnellement s'attendre à ce que les randonneurs prennent l'habitude de s'écarter régulièrement des sentiers empruntés pour s'assurer qu'aucun blessé n'est hors de la portée de la vue. Un tel comportement pourrait les mettre en danger lorsque les abords des sentiers sont escarpés ou difficiles d'accès. D'où, puisqu'il n'y a aucun raisonnement approprié qui peut amener le randonneur à croire qu'une personne en détresse se trouve à proximité de lui, il n'est pas moralement tenu de porter secours à cette personne. De même pour le cas du conducteur de poids lourd : le fait qu'un enfant s'est précipité involontairement sous les roues de son camion n'était pas rationnellement accessible à son jugement (sans faute de sa part), de sorte qu'il ne peut rationnellement en venir à la conclusion qu'il devait ne pas tuer l'enfant de la manière dont il l'a fait. Pour cette raison, il

⁵⁰¹ TANNENBAUM 2007, p. 51.

n'était pas moralement tenu d'éviter de tuer l'enfant de la manière dont il l'a fait.

J'apporterais à cette argumentation une modification pour la rendre plus probante. Je ferai remarquer que si on ne s'attend pas rationnellement à ce qu'un randonneur adopte un comportement plus risqué pour s'assurer qu'aucune personne en détresse n'est hors de la portée de sa vue, il n'en est pas de même pour le cas du conducteur de poids lourd. Il n'y aurait aucun risque pour la sécurité des conducteurs de tout véhicule si on exigeait d'eux qu'ils roulent lentement là où il y a, à proximité d'eux, des objets qui font obstacle à leur vue, afin de prévenir les heurts avec les piétons. On pourrait généraliser cette pratique à l'ensemble des actions humaines : dès lors qu'une activité ou une action comporte le moindre risque de causer du tort à autrui ou de ne pas porter assistance aux personnes en danger, il faudrait s'en abstenir ou la modifier en conséquence si cela n'entraîne aucun risque supplémentaire pour l'agent. On comprendra qu'une telle moralité, fondée sur le moindre risque, serait trop exigeante. Par exemple, s'il y a le moindre risque qu'une personne victime d'une attaque cardiaque échappe à notre vue, il faudrait, dans chacun de nos déplacements (à pied ou en voiture), vérifier les abords de tout ce qui, à proximité, fait obstacle à notre vue. De plus, cette conception morale pourrait menacer la vie privée des gens ou leur sécurité en général : comme il y a risque que des personnes seules chez elles soient victimes de malaise nécessitant des soins urgents, il faudrait non seulement sonner à la porte de chaque habitation, mais aussi entrer de force lorsque personne ne répond, ou encore faire en sorte que les portes des résidences ne soient jamais verrouillées. Comme on le voit, une telle moralité est trop exigeante, et c'est la raison pour laquelle on n'exige pas des conducteurs qu'ils roulent lentement pour éviter de tuer d'innocentes victimes. Ce n'est donc pas une question de ce qui est rationnellement inaccessible au jugement de l'agent. En d'autres mots, je n'ai pas besoin, ici d'invoquer le principe « devoir implique pouvoir », comme le fait Tannenbaum.

Or, si dans cette perspective on admet que le conducteur n'avait pas l'obligation de ne pas tuer l'enfant de la manière dont il l'a fait, même s'il aurait pu rouler lentement, alors il faut d'autant plus admettre qu'un agent, à l'issue d'un dilemme moral, n'avait pas l'obligation de ne pas faire de tort (ou de porter assistance aux personnes en danger) de la manière dont il a fait du tort (ou n'a pas porté secours), puisque même une moralité fondée sur le moindre risque ne peut éviter toute situation dilemmatique. En effet, si on prend le cas du dilemme de l'étudiant de Sartre, on voit mal comment une moralité fondée sur le moindre risque aurait pu intervenir pour faire en sorte que l'étudiant ne tombe pas dans le dilemme en question. Il en est de même pour le dilemme de Sophie : aurait-elle dû s'abstenir de procréer pour ne pas risquer de voir un de ses enfants envoyer à la mort ? Si tel était le cas, il faudrait, dans l'esprit de cette morale du moindre risque, que toutes les femmes se soumettent à cette abstention, ce qui n'irait pas sans problème pour la survie de l'humanité ! D'où, à comparer avec le conducteur, l'agent, à l'issue d'un dilemme moral, se trouve davantage dans une position où il n'avait pas l'obligation de s'abstenir de faire du tort (ou de porter assistance aux personnes en danger) de la manière dont il a fait du tort (ou n'a pas porté secours). Par conséquent, l'agent, dans une telle situation, n'a pas négligé une authentique obligation ni mal agi.

Si on admet cette conclusion, il reste maintenant à établir le caractère approprié du regret d'agent en situation dilemmatique alors même que l'agent n'a négligé aucune obligation authentique ni mal agi. Il s'agit d'expliquer comment le fait de satisfaire à l'obligation la plus prioritaire ou à l'obligation disjonctive n'élimine pas tout résidu moral. Cela montrera la fausseté de la prémisse 3 de l'argument du résidu moral par le biais de sa contraposée, qu'on peut énoncer comme suit : si l'agent n'a négligé aucune obligation authentique (ou n'a pas mal agi), alors il n'est pas approprié qu'il ressente un regret d'agent.

Je commencerai par soutenir qu'il n'est pas irrationnel pour l'agent d'éprouver un regret d'agent à l'issue du dilemme, même si ce regret est lié en

grande partie au hasard des circonstances et à ce qui échappe à la maîtrise de l'agent, car c'est cela qui a contraint l'agent à *contribuer* à un état de choses déplorable pour autrui. Je vais étayer ce point de vue de différentes manières. D'abord, à l'instar de Christine Korsgaard⁵⁰², je ferai remarquer que, étant donné que nous agissons dans des conditions non idéales, l'imperfection de nos actions n'est pas seulement due à nos erreurs de jugement et à nos travers personnels, mais aussi aux limitations pratiques auxquelles nous contraint le monde. D'où nous pouvons être contraints d'entreprendre, malgré nous, une action que nous écarterions si nous agissions dans des conditions idéales. Ces limitations pratiques font en sorte que le regret peut être approprié même si nous avons agi pour le mieux. Ainsi, le regret qu'éprouve l'agent est l'expression non seulement de sa faillibilité mais aussi de ses aspirations morales :

We will regret having to depart from the ideal standard of conduct, for we identify with this standard and think of our autonomy in terms of it. Regret for an action we would not do under ideal circumstances seems appropriate even if we have done what is clearly the right thing⁵⁰³.

Le regret d'agent est donc également caractéristique de l'agent moral qui s'efforce d'agir et de vivre à la hauteur d'un idéal moral. D'où, à partir de ce point de vue (celui de Korsgaard), l'on peut soutenir que, à l'issue d'un dilemme moral, le regret qu'éprouve l'agent n'indique pas qu'il souffre moralement d'avoir mal agi mais plutôt qu'il souffre moralement d'être séparé des conditions idéales d'action morale. Ce qu'il regrette, ce n'est pas d'avoir manqué à une obligation ou d'avoir contribué à un état de choses négatif, mais c'est d'avoir été contraint d'abandonner une obligation non prioritaire ou d'égale priorité, ou de contribuer à un état de choses négatif. Autrement dit, ce qu'il regrette, c'est de vivre dans un monde où toutes les obligations de différentes priorités ou d'égale priorité ne sont pas toujours à même d'être remplies. On trouve un argument semblable chez McConnell quand il écrit :

⁵⁰² KORSGAARD 1996, p. 151.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 151.

If one is in a situation where all available alternatives are in some sense bad and one did not create the situation by doing something wrong, then the case might be thought to be genuinely dilemmatic. If, however, there is least evil alternative, it seems reasonable to say that there is one thing that the agent really ought to do, and the situation is not a genuine dilemma. In such circumstances doing the least evil act is surely the most rational thing to do, and one cannot regret having done the most rational thing. But *one can regret being in a situation where only bad alternatives are open to one*. That is, *one can regret having to live in a world where such cases arise*⁵⁰⁴.

Cet argument, que je désignerai par l'argument de l'imperfection du monde, est contesté par Christopher Gowans⁵⁰⁵. Il lui reproche de faire du regret éprouvé par l'agent un regret de spectateur plutôt qu'un véritable regret d'agent. Selon lui, regretter d'avoir à vivre dans un monde laissant prise aux dilemmes moraux revient à prendre ses distances par rapport à ses propres actions. Or, ce qui pose problème pour l'agent, ce n'est pas que le monde le contraint à faire telle ou telle chose, mais c'est qu'il est lui-même contraint de faire telle ou telle chose. Autrement dit, le problème que cela lui pose directement est un problème d'abord moral, non un problème concernant l'état du monde.

Pourtant, cette objection ne tient pas à mon avis. Regretter d'avoir à vivre dans un monde laissant prise aux dilemmes moraux ne consiste pas à prendre ses distances par rapport à ses propres actions, mais plutôt à voir ses actions dans une perspective plus grande. C'est prendre du recul et voir ses actions dans le cadre des limites que le monde impose aux agents. Le regret qui résulte de cette perspective n'est pas moins un regret d'agent, parce que la perspective embrassée n'est pas celle d'une tierce personne, extérieure au dilemme ; c'est toujours celle de l'agent aux prises avec le dilemme, mais qui se voit aussi aux prises avec les limitations du monde. Bien qu'il soit vrai qu'il y a tout de même une différence entre regretter que le monde soit tel et tel et regretter d'avoir dû faire telle action, il ne faut pas perdre de vue le contexte *contraignant* dans lequel a dû être posée cette action.

⁵⁰⁴ MCCONNELL 1978, p. 277. Les italiques sont de moi.

⁵⁰⁵ GOWANS 1994, p. 109.

Dans cet esprit, si on examine l'objection de Gowans à travers le cas du conducteur de poids lourd, il me semble qu'on peut reprocher à cette objection de trop insister sur l'agent au détriment de ce qui pose vraiment problème dans ce cas : la mort de l'enfant. Dans cette perspective, l'agent semble plus centré sur lui-même et son agir que sur le résultat déplorable de son agir. En d'autres mots, on dirait que ce qu'il regrette le plus, ce n'est pas la mort de l'enfant, mais c'est plutôt d'avoir été mêlé à la mort d'un enfant. On comprendra qu'un tel regret est inapproprié dans la mesure où il s'apparente trop à l'égoïsme. En revanche, si le regret du conducteur tient à ce qui le sépare des conditions idéales d'action ou aux imperfections du monde, le conducteur ne perd pas de vue la mort de l'enfant dans la mesure où ce recul ou cette perspective à plus grande échelle n'occulte nullement la relation qui le lie d'une manière tout à fait distinctive à l'enfant : seul lui a tué l'enfant. C'est d'abord en cela que son regret est un regret d'agent : par le jeu de circonstances exceptionnelles, il a contribué de manière distinctive à un état de choses négatif ; et il est le seul à y avoir contribué de cette façon.

On peut transposer cela aux cas de dilemmes moraux. Le regret qu'éprouve alors l'agent tient à ce qui le lie d'une manière tout à fait distinctive à un état de choses négatif touchant une personne (ou plusieurs), bien que cet état résulte principalement de circonstances indépendantes de sa volonté : contrairement à ses semblables, il se trouve à être le seul à avoir contribué de cette manière à un résultat déplorable.

Quoi qu'il en soit, je peux proposer une autre explication au caractère approprié du regret d'agent en situation dilemmatique. Son avantage sur la précédente est d'être indépendante de la notion d'imperfection du monde. Cette explication m'a été inspirée par une notion qu'avance David Velleman⁵⁰⁶ pour défendre la thèse selon laquelle il peut être approprié de ressentir de la culpabilité sans avoir mal agi. Cette notion est celle de *vulnérabilité normative*.

⁵⁰⁶ VELLEMAN 2003.

Velleman la définit comme étant l'état d'anxiété de celui qui se trouve dépourvu de toute justification face à des réactions négatives comme le blâme, le ressentiment, le désir de vengeance ou le châtement⁵⁰⁷. Par cette notion, il explique, par exemple, le caractère approprié du sentiment de culpabilité du survivant, c'est-à-dire du sentiment de culpabilité que peuvent éprouver les personnes qui ont survécu à une catastrophe qui a fait peu de survivants⁵⁰⁸. Les survivants éprouvent de la culpabilité parce qu'ils éprouvent une anxiété à l'idée d'être l'objet de ressentiment de la part d'autrui sans pouvoir apporter de justification à leur survie. De même que la victime d'un vol peut en vouloir au voleur, de même celui qui joue de malchance peut en vouloir à celui que la fortune favorise. Certes, ceux qui ont joué de malchance dans la catastrophe ne sont plus en vie pour manifester leur ressentiment à l'endroit des survivants, mais ceux-ci ne sont pas à l'abri du ressentiment des proches des défunts.

Bien que j'aie des réserves à l'endroit de cette explication et de la notion de vulnérabilité normative telle que définie par Velleman, cette approche m'a néanmoins inspiré une autre notion de vulnérabilité normative, qui m'apparaît plus adéquate pour expliquer le caractère approprié du regret d'agent en situation dilemmatique et même du sentiment de culpabilité du survivant. Cette notion consiste en l'état de perplexité ou de désarroi de celui qui se trouve dépourvu de toute justification face à ceux qui *n'ont pas mérité* de subir des effets indésirables à la suite ou non de ses actions. Cet état de perplexité ou de désarroi traduit l'incidence qu'ont les effets de nos actions sur notre identité, notre caractère et notre sens de l'intégrité, dans la mesure où, comme le dit de Wijze :

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 235-236.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 246-247. On présuppose ici que les survivants n'ont rien à se reprocher en rapport avec la catastrophe : par exemple, ils ne sentent pas coupables d'avoir lutté pour leur survie au détriment des autres ou d'avoir souhaité que les autres meurent à leur place.

our identity, character and sense of integrity, is intimately tied to states of affairs that we (even if only partially) helped to bring about, and even when despite our best efforts, these outcomes turn out to be bad or undesired⁵⁰⁹.

Il me semble que définie ainsi, cette notion de vulnérabilité normative est suffisamment générale pour servir de base à l'explication de différentes formes de regret. Si c'est à la suite des actions de l'agent qu'apparaît chez lui cet état de perplexité ou de désarroi, on pourra parler de regret d'agent. Si ce n'est pas à la suite de ses propres actions qu'apparaît cet état, on pourra parler soit de regret de spectateur, soit de sentiment de culpabilité du survivant. En effet, quand nous éprouvons du regret pour les victimes éloignées d'une catastrophe, nous sommes perplexes et notre raison est muette face à ceux qui n'ont pas mérité de souffrir ou de perdre la vie dans de telles conditions. Il en est de même si nous avons nous-même survécu à une catastrophe alors que beaucoup y ont perdu la vie. Le regret éprouvé se mue alors en sentiment de culpabilité : pourquoi eux et pas moi ? Rien ne peut justifier cette disparité dans la fortune. De même, le remords que ressent Fernando, le fils qui s'est marié contre l'assentiment de sa mère possessive, peut aussi s'expliquer en termes de vulnérabilité normative : sa mère ne mérite pas de souffrir de la manière dont elle souffre. Bien que Fernando était en droit de se marier, il n'est aucune justification qui puisse rendre compte de la souffrance de sa mère. Même s'il lui appartient de voir à son propre bonheur (à lui), il sait que cela ne justifie pas que sa mère souffre de la sorte. Devant cette situation, il est en désarroi et éprouve alors du remords. Comparons maintenant avec la situation du médecin qui doit prodiguer à un enfant en bas âge un traitement très douloureux pour le guérir de sa maladie. Il y a ici une justification à faire souffrir le patient, même si ce dernier ne mérite pas de souffrir de cette façon et que le traitement ne peut que se faire sans son consentement. Dans cette situation, le médecin n'est pas dans un état de désarroi, étant donné qu'il y a une justification à la douleur de son patient. Pourtant, il peut éprouver avec raison du regret à faire son devoir, parce que ce devoir s'accompagne de

⁵⁰⁹ DE WIJZE 2005, p. 462.

conséquences négatives chez autrui. Il n'est donc pas surprenant que, privé d'une semblable justification, Fernando éprouve du remords à faire souffrir sa mère : même s'il est en droit de voir à son propre bonheur, il n'en demeure pas moins que rien ne justifie la souffrance de sa mère.

Quant au regret qu'éprouve l'agent à l'issue d'un dilemme moral, on peut considérer qu'il résulte de l'état de perplexité ou de désarroi qui survient chez celui qui se trouve dépourvu de toute justification à l'endroit de ceux qui n'ont pas mérité de subir des effets indésirables à la suite de son action en faveur d'une des options du dilemme. Il aura beau dire qu'il n'y pouvait rien, il n'est reste pas moins que la ou les personnes affectées par son action ne méritait pas ce qu'elles ont subi. Par exemple, dans le cas des jumeaux en détresse, l'agent, après le sauvetage, éprouvera du regret pour le jumeau qu'il n'a pu sauver parce que celui-ci ne méritait pas de mourir. L'agent aura beau avoir satisfait à l'obligation *ultima facie* qui lui incombait alors, c'est-à-dire à l'obligation disjonctive de sauver l'un ou l'autre des jumeaux, cette obligation laisse quand même place à des effets indésirables, et cela suffit à engendrer du regret chez l'agent.

On pourrait objecter que la notion de mérite utilisée conjointement ici avec la notion d'effet indésirable peut poser problème. Si, par exemple, les effets indésirables désignent la mort d'une ou plusieurs personnes, on peut arguer que personne ne mérite la mort (à moins qu'on soit pour la peine de mort) et qu'en conséquence la notion de regret reposant sur la négation du mérite donnerait lieu à une application trop large. À cela, je répliquerai que cette application, bien qu'effectivement large, ne contredit pas la réalité du regret en général. S'il est vrai que nul ne mérite la mort, alors il n'est pas étonnant que nous éprouvions du regret pour la mort de toute sorte de personnes : proches, inconnus et étrangers. Et souvent, le regret ressenti à ces occasions a à voir avec non seulement la pensée que personne ne mérite de mourir, mais aussi avec la pensée que personne ne mérite de mourir *dans telles et telles circonstances*. Par exemple, si nous apprenons au bulletin de nouvelles qu'un

avion s'est écrasé sans faire de survivants et que la plupart des victimes partaient alors pour des vacances, nos regrets peuvent tourner autour de la pensée que ces passagers ne méritaient pas de mourir alors qu'ils partaient en vacances. De même, nos regrets traduiront le même type de pensée pour ceux qui meurent assassinés, torturés, noyés ou à la suite d'une maladie souffrante : personne ne mérite de mourir dans ces circonstances ou dans ces conditions. Dans un même ordre d'idée, on peut aussi dire que personne ne mérite de perdre un être proche, et c'est pourquoi, le cas échéant, nous ne manquons pas d'exprimer nos regrets à l'endroit de ceux qui ont perdu un proche. Dans le cas contraire, nos regrets ne s'expriment que dans notre for intérieur. La notion de mérite fait donc en sorte que la notion de vulnérabilité normative couvre le regret dans ses différentes manifestations.

Une autre objection que l'on peut faire à cette approche par la notion de vulnérabilité normative est celle que soulève Gowans⁵¹⁰. Elle se concentre sur le problème que peut poser la notion d'effet indésirable. Gowans fait valoir qu'expliquer le regret d'agent strictement par les effets indésirables de certaines actions de l'agent, c'est admettre qu'il y a des circonstances dans lesquelles il n'y aurait absolument rien de mal, par exemple, à tuer sa fille⁵¹¹ ou à abandonner sa mère souffrante. Or, pour Gowans, cela n'est pas plausible : il n'existerait pas de telles circonstances.

Pourtant, on peut soutenir qu'il est de telles circonstances. On l'a vu avec le cas de l'étudiant de Sartre, à l'occasion de la discussion sur le procédé de variation des caractéristiques essentielles des options du dilemme : il n'y aurait rien de mal à ce qu'il quitte sa mère malade pour aller rejoindre les Forces françaises si sa mère l'y encourage et que des proches prennent soin d'elle en son absence. Cela serait d'autant plus vrai si, en plus de ces circonstances, on

⁵¹⁰ GOWANS 1994, p. 109-111.

⁵¹¹ Gowans fait ici référence au dilemme d'Agamemnon : je rappelle qu'Agamemnon a à choisir entre tuer sa fille Iphigénie, ou laisser tomber la mission ordonnée par Zeus, le père des dieux et des hommes.

admet que ses qualités de leader charismatique pourraient être d'un grand atout dans la lutte contre les Nazis. Quant au cas du sacrifice d'Iphigénie, la fille d'Agamemnon, il peut sembler difficile de trouver des circonstances où l'acte de tuer sa propre fille n'est pas un mal. Pourtant, il ne faut pas oublier que si Agamemnon ne pose pas cet acte, il se rendra indigne de Zeus qui lui a confié la mission. Dans l'esprit d'Agamemnon, il s'agit là d'effets au moins aussi indésirables que la perte de sa fille. Ne pas tenir compte de cela serait un autre exemple où l'on met trop l'accent sur l'agent et son agir, indépendamment des circonstances. Si ce qui importe ici, c'est le résultat déplorable de l'action d'Agamemnon, alors il n'est pas inadmissible qu'Agamemnon considère la perte de sa fille comme moins importante que la perte de sa dignité face au père de tous les dieux et de tous les hommes. Avant de juger qu'un acte est mal, ne faut-il pas prendre en considération le contexte de l'acte, les contraintes dans lesquelles il est posé ? Il se peut qu'un parent se trouve dans une situation telle qu'il n'y a pas d'autre issue que de tuer son enfant pour protéger le reste de sa famille. Le regret ou le remords qu'éprouvera le parent par la suite ne résultera pas de la pensée d'avoir mal agi en les circonstances, mais plutôt de la pensée d'avoir été contraint d'agir de la sorte dans les circonstances. Autrement dit, il ne faut jamais perdre de vue le contexte dans lequel une action est posée, aussi grave soit-elle. Il est des circonstances atténuantes comme il est des circonstances aggravantes. La gravité du mal agir ne dépend pas seulement du type d'action, mais aussi du contexte dans lequel elle se déroule (et cela implique les particularités de ceux qui seront affectés par l'action). Ne juge-t-on pas qu'il est plus grave de renverser (intentionnellement) par terre une personne en chaise roulante qu'un individu ayant l'usage de ses deux jambes ? Pourtant, il se peut que je renverse par terre la personne en chaise roulante pour lui éviter d'être atteint par une pierre lancée. Dans ces conditions, il n'aura pas été mal de la renverser.

Si cela reste quand même problématique pour certains, je peux proposer une autre explication au caractère approprié du regret d'agent en situation dilemmatique, explication indépendante de la notion d'effet indésirable. Il s'agit de transposer aux cas dilemmatiques la thèse que défend Julie Tannenbaum à propos du cas du conducteur de poids lourd de Williams⁵¹². Sa thèse veut rendre compte du caractère approprié du regret d'agent du conducteur sur la base des valeurs qu'incarne l'agent à travers ses actions. Tannenbaum part d'un principe qu'elle tire de l'éthique d'Aristote, à savoir que la manière dont on ressent les choses révèle ce qu'on estime ou ce à quoi on accorde ou non de la valeur. Par exemple, la peur qu'exprime un homme courageux indique qu'il accorde de la valeur à la vie⁵¹³. Pour expliquer dans cette optique le caractère approprié du regret d'agent du conducteur de poids lourd, il faut se rappeler (comme on l'a vu précédemment) que Tannenbaum fait valoir que ce conducteur n'avait pas l'obligation de ne pas tuer l'enfant de la manière dont il l'a fait. Ce regret ne peut donc reposer sur le fait que le conducteur a négligé une obligation. Toutefois, l'action de conduire qu'il entreprend a pour but implicite l'action de conduire sans tuer personne. Comme ce but incarne la valeur qu'il accorde à la vie humaine, il est moral. Mais étant donné que l'action de conduire a eu pour résultat la mort d'un enfant, elle ne réalise pas ce but moral. Autrement dit, elle échoue à incarner ce à quoi le conducteur accorde de la valeur morale, malgré que l'accident soit dû à des circonstances indépendantes de sa volonté. Cela suffit pour qu'il juge son action moralement inadéquate, même s'il n'a négligé aucune obligation. D'où la raison d'être de son regret d'agent⁵¹⁴.

À présent, transposons cette approche aux dilemmes moraux. Il faut avoir à l'esprit, comme je l'ai soutenu plus tôt, que l'agent, à l'issue d'un dilemme

⁵¹² TANNENBAUM 2007. Il s'agit de la même référence que j'ai utilisée plus tôt pour tirer un argument démontrant que l'agent, à l'issue d'un dilemme moral, n'a pas négligé une authentique obligation ni mal agi.

⁵¹³ TANNENBAUM 2007, p. 43.

⁵¹⁴ Pour le détail de cette argumentation, voir TANNENBAUM 2007, p. 52-55.

moral, n'avait pas l'obligation de s'abstenir de faire de tort (ou l'obligation de porter assistance aux personnes en danger) de la manière dont il a fait du tort (ou n'a pas porté secours). Quelles que soient les actions qu'entreprend un agent moral digne de ce nom, elles ont pour but implicite de ne pas faire de tort à autrui ou de lui porter secours le cas échéant. Ce but incarne les valeurs morales auxquelles l'agent adhère. Or, à l'issue d'un dilemme moral, il se trouve que certaines de ses actions n'ont pu réaliser ce but moral, en vertu de l'incompatibilité de deux actions qui s'imposaient à la fois. Elles ont ainsi échoué à incarner certaines de ses valeurs. Sur cette base, l'agent jugera que ces actions sont moralement inadéquates, bien qu'il n'ait négligé aucune obligation ni mal agi, et ressentira alors de manière appropriée un regret d'agent.

Appliquons cette analyse au dilemme de Sophie, qui implique des valeurs à la fois morales et relatives au rôle de parent. Les actions de Sophie ont pour but implicite, entre autres, de veiller au bien-être de ses deux enfants et de les protéger. Ce but rassemble autant des valeurs morales fondamentales que des valeurs relatives au rôle de parent. Or, à l'issue du dilemme, le choix que fait Sophie a pour résultat, entre autres, l'envoi à la mort de l'un de ses enfants, bien que ce soit contre sa volonté. Il est clair que ses dernières actions n'ont pu réaliser le but que tout parent vise. Elles ont échoué à incarner ses valeurs les plus chères, et elles ne pouvaient qu'échouer de la sorte. D'où Sophie jugera que ces dernières actions sont inadéquates tant moralement que du point de vue parental et elle ne pourra que ressentir un profond regret d'agent (lequel prendra sans doute la forme d'un remords ou d'un sentiment de culpabilité sans lien avec le mal agir). Il est à noter que ce regret d'agent n'est pas qu'une réaction psychologique caractéristique de tout bon parent, il est aussi d'ordre moral. Comme le fait remarquer à ce sujet Patricia Greenspan :

It would be strangely insensitive for a mother in her position not to experience guilt at either choice⁵¹⁵.

Autrement dit, tout bon parent *devrait* ressentir de la culpabilité à l'issue de ce dilemme ou en envisageant le choix qu'impose ce dilemme. Pourtant, Michael Morris, qui s'oppose à l'argument du résidu moral, n'est pas de cet avis⁵¹⁶. Il fait valoir que le remords et le sentiment de culpabilité ne sont pas les seules réactions émotives que peut avoir Sophie pour montrer qu'elle n'est pas insensible face au choix qu'on lui demande de faire : elle peut éprouver un sentiment à la fois d'horreur, de désespoir et de colère à l'idée de faire un tel choix. Autrement dit, il serait possible pour Sophie de n'éprouver que ces sentiments-là sans pour autant passer pour insensible à la situation. Or, cette position ne me paraît pas plausible. D'abord, il faut comprendre que par cette manœuvre, Morris cherche en fait à soustraire Sophie au blâme qu'elle pourrait s'adresser à elle-même. C'est qu'il lie le remords et le sentiment de culpabilité à la possibilité de se blâmer soi-même. En effet, il ne serait pas approprié ni justifié que Sophie se reproche ce qu'elle a été contrainte de faire. La position de Morris repose sur une théorie des émotions, celle selon laquelle le sentiment de culpabilité requiert le jugement qu'on a mal agi — ce qui revient à se blâmer. Mais on peut distinguer le sentiment de culpabilité (ou le remords) de l'acte de se blâmer soi-même si on fait valoir, comme je l'ai fait précédemment, que nos actions peuvent, contre notre bonne volonté, échouer à incarner nos valeurs les plus chères. Dans cette optique, on peut concevoir que Sophie ne se blâme pas même si elle ressent du remords ou de la culpabilité à l'endroit de la mort d'un de ses enfants. Mais de là à soutenir qu'elle pourrait ne ressentir qu'un sentiment mêlé d'horreur, de désespoir et de colère, cela est peu plausible. Car cette *seule* réaction est plutôt celle propre à un spectateur ou un témoin, et non celle d'un agent qui a joué un rôle dans la mort de l'enfant. Or, Sophie, en tant qu'agent, peut bien ressentir au départ un sentiment d'horreur, de désespoir et de colère face à ce qu'on lui demande de

⁵¹⁵ GREENSPAN 1983, p. 120.

⁵¹⁶ MORRIS 1992, p. 230-231.

faire, mais à cela s'ajoutera un regret d'agent, étant donné que l'action qu'elle posera pour ne pas condamner à la mort ses deux enfants à la fois⁵¹⁷ n'incarnera pas pour autant ses valeurs les plus chères.

Je ferai remarquer que l'approche de Tannenbaum va dans le sens de ce que dit Williams à propos de la question du sérieux avec lequel on devrait traiter ses engagements⁵¹⁸. Éprouver du regret sur la base que telle action posée n'incarne pas telles valeurs, c'est prendre au sérieux ces valeurs. Cela vaut autant pour la situation dans laquelle se trouve un agent à l'issue d'un dilemme moral que pour la situation du conducteur de poids lourd.

Autre point en faveur de l'approche de Tannenbaum, c'est qu'elle s'accorde avec l'éducation morale. Le but de l'éducation morale n'est pas l'assimilation de connaissances théoriques mais le développement de dispositions à agir selon des valeurs morales et à ressentir des émotions appropriées. Une fois que ces dispositions sont intériorisées, l'individu tend à poser certains actes et à ressentir certaines émotions selon les circonstances. Aussi, dès lors qu'une action n'incarne pas telle ou telle valeur morale, l'agent est porté à ressentir un regret d'agent. Peu importe que cette action ne soit pas de sa faute, qu'elle fût inévitable ou qu'elle ne fût pas intentionnelle, la disposition à ressentir un regret d'agent est quand même présente. Il suffit que l'action n'incarne pas telle valeur morale pour que se manifeste le regret d'agent.

On pourrait arguer qu'une atteinte trop grande à nos valeurs par des actions involontairement dommageables pour autrui, comme à l'issue de dilemmes moraux, risque de menacer notre identité personnelle et morale, de la désintégrer. Bien que ce soit une possibilité, cela ne constitue pas une preuve du mal agir de nos actions, que ce soit en situation dilemmatique ou non. Un conducteur peut se remettre difficilement d'un accident qu'il a causé et

⁵¹⁷ N'oublions pas que si Sophie se refuse à choisir, ses deux enfants seront envoyés à la mort.

⁵¹⁸ WILLIAMS 1965, p. 113.

qui a tué tous les membres d'une famille. Même s'il n'est en rien fautif, il peut s'en vouloir au point de perdre le goût de vivre. Mais cette difficulté est de nature psychologique plutôt que d'ordre moral.

L'approche de Tannenbaum permet de voir que ce qu'il y a de regrettable dans un dilemme moral, c'est que d'*un point de vue axiologique* il n'y a aucune option satisfaisante, bien que d'*un point de vue prescriptif* il y ait une option disponible : agir selon l'obligation disjonctive ou l'obligation prioritaire. Cette distinction montre que la présence d'un résidu moral en situation dilemmatique n'enlève rien à ce qui peut guider moralement la conduite de l'agent (c'est-à-dire ce que les auteurs anglophones appellent « *the action-guiding aspect of morality* »). Autrement dit, le coût moral d'un dilemme n'est pas qu'il n'y a aucune bonne action à poser (c'est-à-dire qu'il n'y a que le mal agir pour chacune des options), mais qu'il y a atteinte aux valeurs morales.

Ces considérations permettent de parer à un argument que Ruth Marcus avance en faveur de la thèse des dilemmes moraux insolubles⁵¹⁹. Elle fait valoir que s'il n'est pas de dilemmes moraux insolubles, au sens où aucun dilemme n'implique un mal agir inévitable, les agents moraux ne seraient pas désireux de les éviter à tout prix ou, du moins, de les minimiser dans leur vie. En effet, si on peut résoudre tous les dilemmes moraux, ils ne présentent aucun danger aux agents moraux.

Toutefois, étant donné que le coût d'un dilemme moral concerne l'atteinte aux valeurs morales et non l'impossibilité d'agir sans mal agir, comme je l'ai montré précédemment à l'aide de l'approche de Tannenbaum, ce coût moral n'est pas négligeable du point de vue des agents qui cherchent à faire en sorte que leur agir incarne les valeurs morales. N'oublions pas qu'ils prennent au sérieux leurs engagements. Cela suffit donc à les inciter à minimiser les dilemmes moraux dans leur vie, même si ces dilemmes sont solubles du point de vue prescriptif.

⁵¹⁹ MARCUS 1980, p. 133-134. Il s'agit d'un argument que j'ai déjà évoqué au chapitre 1.

Au terme de cette réplique à la stratégie de Marcus, j'en conclus que ma transposition de l'argument de Tannenbaum aux cas de dilemmes moraux explique convenablement le caractère approprié du résidu moral en situation dilemmatique, sans avoir à admettre que l'agent a négligé une authentique obligation ou qu'il a mal agi. Je tire aussi comme autre conclusion que l'argument de l'imperfection du monde et celui de la vulnérabilité normative ont leur mérite si on ne voit pas de problème à mettre l'accent sur un idéal moral ou sur les effets indésirables des actions.

En conséquence, l'ensemble de ces trois arguments, lesquels ne s'excluent pas mutuellement, et l'argument recourant à la distinction *prima facie / ultima facie* des obligations contribuent à jeter un doute sérieux sur la prémisse selon laquelle un résidu moral n'est approprié que si l'agent a négligé une authentique obligation (ou a mal agi). Pour cette raison, il y a tout lieu de croire que l'argument du résidu moral est invalide.

4.5 CONCLUSION

Dans ce chapitre, j'ai tenté de réfuter les trois principaux arguments en faveur de la thèse des dilemmes moraux insolubles en restant le plus possible sur le terrain des pro-dilemmes. J'ai réfuté le premier, l'argument de la symétrie, sur la base de l'obligation disjonctive. Pour contrer le deuxième, l'argument de l'incommensurabilité, j'ai fait valoir que la thèse essentielle à cet argument, celle selon laquelle les valeurs incommensurables (ou certaines d'entre elles) sont incomparables, n'est pas plausible. Quant au dernier argument, l'argument du résidu moral, je l'ai réfuté en démontrant qu'un résidu moral approprié en situation dilemmatique n'est pas un indicateur fiable d'un mal agir ou d'une omission d'obligation *ultima facie*. De plus, la réfutation de ces deux derniers arguments a fait voir que l'obligation disjonctive peut être une solution aux dilemmes impliquant des valeurs incommensurables ou un résidu moral.

Toutefois, ces réfutations ne me permettent pas de conclure, à ce stade-ci, au rejet de la thèse des dilemmes moraux insolubles. Certaines objections, que j'ai préféré différer, vu la grande attention qu'elles méritent, restent à être examinées et combattues. Il s'agit de celles portant sur l'arbitraire et le recours au hasard auxquels donne lieu l'application de l'obligation disjonctive, ainsi que celle recourant à la notion de souillure morale. Mais il en est d'autres qu'il faudra aussi traiter. Je consacrerai le prochain et dernier chapitre à l'examen de ces diverses objections et à leur réfutation.

CHAPITRE 5 : L'OBLIGATION DISJONCTIVE

We should avoid needless paradox and we should not evasively romanticize or sentimentalize the moral life, but recognize, and take it to heart, the fact that morality sometimes requires a certain hardness.

Kai Nielsen⁵²⁰

5.1 LES COMPLICATIONS DE L'OBLIGATION DISJONCTIVE

Ce dernier chapitre a pour but d'offrir une défense de l'obligation disjonctive en tant que solution aux apories que soulèvent les dilemmes moraux. Rappelons que cette solution se présente d'abord comme naturelle et plausible dans les cas de dilemmes moraux de nature symétrique. Par exemple, quand l'agent est dans l'impossibilité de porter secours à deux personnes en même temps, on admet que sa seule obligation est de sauver l'une ou l'autre des deux personnes. Comme on l'a vu au chapitre précédent, cette solution peut également être étendue aux cas de dilemmes impliquant des valeurs incommensurables ; elle peut aussi être étendue aux cas de dilemmes impliquant des résidus moraux, dans la mesure où les résidus moraux ne sont pas nécessairement des indicateurs fiables d'un mal agir ou d'une omission d'obligation.

Il me reste maintenant à répondre aux objections que l'on peut faire à la solution par l'obligation disjonctive. Les premières objections remontent à celle de Marcus⁵²¹ et de Sinnott-Armstrong⁵²². Certains, parmi les premiers défenseurs de la solution par l'obligation disjonctive⁵²³, y ont répliqué de manière convaincante. Quant aux autres objections qui ont été émises jusqu'à ce jour, elles n'ont pas toutes reçu l'attention qu'elle méritait. Certaines sont demeurées inattaquées, notamment celles avancées ces dernières années. Je

⁵²⁰ NIELSEN 1996b, p. 156.

⁵²¹ MARCUS 1980, p. 135.

⁵²² SINNOTT-ARMSTRONG 1985, p. 324 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 56.

⁵²³ Il s'agit de : DONAGAN 1984, p. 307 ; FELDMAN 1986, p. 201-202 ; ODEGARD 1987 ; CONEE 1989, p. 137 ; MACINTYRE 1990, p. 369 ; BRINK 1994, p. 238.

vais donc ici répliquer aux différentes objections qu'on retrouve dans la littérature sur le sujet, soit en développant mes propres arguments pour les objections récentes, soit en reprenant ou en raffinant ceux qui existent déjà. J'anticiperai même d'autres objections, principalement d'ordre logique.

Ces différentes objections, je les divise en deux catégories : il y a celles qui portent sur la nature de l'obligation disjonctive, et celles qui se concentrent sur son contenu. Les objections de la première catégorie concernent les incohérences auxquelles succomberait l'obligation disjonctive. Ces incohérences sont de cinq types. Le premier type a à voir avec une contradiction logique : elle advient dans la mesure où il est possible d'interpréter l'obligation disjonctive comme une disjonction d'obligations. Le deuxième type d'incohérence concerne une incompatibilité de nature morale : elle apparaît lorsque l'obligation disjonctive implique la transgression d'interdits moraux majeurs. Le troisième type d'incohérence repose sur une incompatibilité déontique entre l'obligation disjonctive et le principe normatif de possibilité (« devoir implique pouvoir »). Le quatrième type d'incohérence concerne une incompatibilité théorique qui a à voir avec les dilemmes *secundum quid*, c'est-à-dire les dilemmes résultant d'un comportement fautif de l'agent. Un argument fait valoir qu'une conception morale qui soutient la solubilité de tous les dilemmes *simpliciter* (c'est-à-dire les dilemmes qui ne résultent d'aucune faute antérieure de l'agent) devrait être compatible avec l'insolubilité de certains dilemmes *secundum quid*. Autrement dit, il existe des dilemmes *secundum quid* insolubles même lorsqu'on soutient la solubilité des dilemmes *simpliciter*. Or, comme l'obligation disjonctive se prête aussi à la résolution des dilemmes *secundum quid*, alors que ce ne devrait pas toujours être le cas, elle n'est donc pas une solution adéquate aux dilemmes. Quant au dernier type d'incohérence, il a à voir avec une incompatibilité des contextes. Un argument fait valoir que le concept d'obligation *ultima facie* ne peut être transposé des contextes moraux communs à des contextes moraux tragiques

comme celui du dilemme de Sophie. Il s'agirait de contextes qui transcendent nos catégories morales courantes.

Les objections de seconde catégorie, qui se concentrent sur le contenu de l'obligation disjonctive, portent sur les problèmes que peut occasionner le choix que cette obligation implique de faire. Par exemple, comme on l'a vu au chapitre 4, Marcus fait ressortir que, dans les cas symétriques, on ne peut décider sur aucune base morale laquelle des actions choisir. L'agent ne peut faire reposer son choix sur aucune raison morale, étant donné que les options sont moralement indiscernables. Et Sinnott-Armstrong fait valoir que l'obligation disjonctive ne résout pas le dilemme puisqu'elle ne nous dit pas quelle option de l'alternative choisir. Cela peut mettre l'agent dans la position de l'âne de Buridan, notamment lorsque l'obligation disjonctive porte sur deux actions qui impliquent chacune de transgresser un interdit majeur, et ce même si on admet que l'obligation disjonctive n'est pas moralement incompatible avec les interdits en jeu. C'est que face à une situation où il est impossible d'échapper à la transgression d'un interdit, l'agent peut alors se trouver dans une impasse *pratique* insurmontable. Si on recourt au hasard pour surmonter cette difficulté, cette façon de procéder peut passer pour de l'indifférence morale ou encore pour une méthode inadéquate face à la gravité de la situation : l'appel au hasard semble ne pas rendre justice au sérieux auquel l'agent moral prend ses engagements. Un autre problème est le suivant : même si l'agent arrive à surmonter le dilemme et opte pour l'une des deux actions, il peut avoir la forte impression d'avoir souillé son âme. Ce n'est pas tant le regret ou le remords qui l'accable, mais le sentiment de s'être sali les mains. Cela constitue une autre sorte de résidu moral : comprenant qu'il n'a pas le choix, l'agent peut se résoudre à faire l'une des actions, mais non sans voir son intégrité morale souillée, compromise. L'attention ne porte pas ici sur le regret d'avoir posé telle action, mais sur un état d'être qui a à voir avec la personne morale qu'est devenu l'agent à l'issue du dilemme. Ou encore l'attention porte sur le regret d'avoir *dû* faire quelque chose de mal, et non

seulement sur le regret d'avoir fait quelque chose de mal. Le problème que cela soulève est d'une autre portée que celle concernant le regret et le remords. Il fait écho au problème de la coopération avec le mal ou avec un dessein malin (« *evil project* ») : par exemple, ce qui accable Sophie, dans le dilemme qui porte son nom, c'est qu'elle est forcée, par un officier nazi, de coopérer au sacrifice de l'un de ses enfants, un dessein dont la nature est proprement maligne. Cela constitue une forme de participation active, même si c'est sous la contrainte.

Pour régler ces diverses complications que pose la solution par l'obligation disjonctive, je vais commencer par faire une analyse formelle de cette forme d'obligation. Cela me permettra de mettre en évidence certaines distinctions importantes et de montrer que l'obligation disjonctive ne succombe pas aux différents types d'incohérence. Ensuite, je serai en mesure de réfuter les objections de la seconde catégorie.

Je rappelle qu'on peut cristalliser le débat sur les dilemmes moraux autour de la question suivante : l'issue des dilemmes les plus difficiles donne-t-elle lieu à une obligation disjonctive *ultima facie* ou à une conjonction d'obligations *ultima facie* ? Les pro-dilemmes penchent évidemment pour la seconde option, alors que leurs adversaires optent pour la première.

5.2 ANALYSE FORMELLE DE L'OBLIGATION DISJONCTIVE

Dale Jacquette signale que la formulation logique de l'obligation disjonctive alterne entre deux formes non équivalentes⁵²⁴ :

$$(1) \quad O(A \vee B)$$

$$(2) \quad O(A) \vee O(B)$$

Au moyen d'une analyse formelle, je vais faire valoir en premier que l'absence d'équivalence entre ces deux formes constitue une raison de rejeter

⁵²⁴ JACQUETTE 1991, p. 47.

la deuxième. Autrement dit, il n'y a jamais lieu d'interpréter l'obligation disjonctive comme une disjonction d'obligations. À partir de cela, je pourrai soutenir, en second lieu, que l'obligation disjonctive ne succombe pas au premier type d'incohérence, les incohérences de nature logique.

D'abord, au niveau linguistique, un énoncé comme « l'obligation de faire A ou de faire B » (symboliquement : $O(A \vee B)$) peut être interprété comme « l'obligation de faire A ou l'obligation de faire B » (symboliquement : $O(A) \vee O(B)$). Le glissement de l'un de ces énoncés à l'autre peut paraître naturel, d'autant plus que le langage courant nous porte à faire ce genre d'interprétation avec les connecteurs « ou » et « et ». Lorsque nous disons : « pour nos vacances, nous songeons à passer deux semaines en Italie ou en Grèce », nous faisons montre d'économie de langage, car cet énoncé est la forme raccourcie de « pour nos vacances, nous songeons à passer deux semaines en Italie ou à passer deux semaines en Grèce ». L'un et l'autre de ces énoncés se disent et s'équivalent.

Or, en ce qui concerne les actions obligatoires et les formulations de normes, ce genre d'équivalence n'est pas toujours valide. Que ce soit du point de vue de la logique déontique ou du point de vue de la morale, il n'y a pas d'équivalence entre $O(A \vee B)$ et $O(A) \vee O(B)$. En logique déontique, le conditionnel suivant est valide :

$$(3) \quad (O(A) \vee O(B)) \supset O(A \vee B)$$

Mais sa converse ne l'est pas ; d'où :

$$(4) \quad \neg [O(A \vee B) \supset (O(A) \vee O(B))]$$

Autrement dit, une disjonction d'obligations peut être ramenée à une obligation disjonctive, mais l'inverse n'est pas vrai. Par exemple, si je dis que j'ai l'obligation de laisser la clé sous le paillason ou l'obligation de la garder sur moi, alors je peux aussi dire que j'ai l'obligation de laisser la clé sous le

paillasson ou de la garder sur moi. Ce conditionnel est en fait une conséquence du principe de distribution déontique :

$$(5) \quad (O(A) \ \& \ O(B)) \equiv O(A \ \& \ B)$$

En effet, à partir de l'antécédent de (3), on peut déduire, par calcul propositionnel et par (5), le conséquent de (3)⁵²⁵. Par contre, on ne peut ainsi faire la déduction inverse.

Pourtant, von Wright conteste le bien-fondé de (3)⁵²⁶. Selon lui, la façon la plus naturelle d'interpréter la disjonction d'obligations est de la prendre comme nous disant qu'une des deux actions *A* et *B* doit être posée ou a été déclarée obligatoire, mais sans que soit précisé laquelle, en sorte qu'on ne sait pas au juste quelle norme a été promulguée. Or, l'obligation disjonctive correspondante (le conséquent de 3) revient à la promulgation d'une seule norme : il n'y a pas à se demander quelle norme a été promulguée. L'agent sait que ce qu'il a à faire, c'est de poser soit l'action *A*, soit l'action *B*. Il faut comprendre que von Wright interprète les formulations de normes comme exprimant des jugements de fait, vrais ou faux, disant qu'il y a (ou qu'ont été données ou qu'appartiennent à un certain code) telles et telles normes⁵²⁷. Sa réflexion sur la logique déontique, dont il est l'un des principaux fondateurs, l'a amené à interpréter la logique déontique comme étant une logique portant sur des énoncés de norme plutôt qu'une logique portant sur des normes⁵²⁸.

Toutefois, l'interprétation qu'il donne de la disjonction d'obligations est contestée par Georges Kalinowski⁵²⁹. Ce dernier fait valoir que la pensée normative, morale, juridique ou autre, telle qu'elle est vécue, est coutumière

⁵²⁵ HILPINEN 1971, p. 3.

⁵²⁶ VON WRIGHT 1981a, p. 405-406 ; VON WRIGHT 1995, p. 42-43.

⁵²⁷ VON WRIGHT 1995, p. 43.

⁵²⁸ VON WRIGHT 1981b, p. 26. L'auteur utilise le terme « *norm-propositions* » pour désigner les énoncés rapportant que telles et telles normes ont été édictées. Pour une discussion sur la validité de cette démarche de von Wright, on peut consulter : KALINOWSKI 1985, p. 159-163.

⁵²⁹ KALINOWSKI 1985, p. 162-163.

d'expressions prenant la forme de disjonction (souvent exclusive) d'obligations ou de normes sans qu'il y ait une incertitude quant à la norme promulguée. Par exemple : « Tout contribuable doit payer l'impôt sur le revenu par chèque ou il doit le payer par mandat⁵³⁰ ». Dans ce cas, cette formulation normative ne laisse place à aucune ambiguïté de nature normative : elle ne fait que laisser au choix du contribuable le mode d'acquittement de l'impôt.

À cela, je répliquerai que si cette formulation normative est sans ambiguïté, c'est sans doute parce qu'elle se ramène à une obligation disjonctive (« Tout contribuable doit payer l'impôt sur le revenu par chèque ou par mandat »). C'est d'ailleurs sous cette forme qu'on retrouve ce genre de formulation dans les formulaires de déclaration d'impôt. Ce qui nous incite à prendre ce raccourci linguistique, c'est, à mon avis, que ce qui est laissé au choix c'est le mode de paiement, non telle ou telle norme à suivre. Il en était de même avec l'exemple que j'ai donné plus haut : « je dois laisser la clé sous le paillason ou la garder sur moi ». Ici, ce qui est laissé à mon choix, c'est la manière de disposer de la clé, non telle ou telle obligation à remplir. Cette façon de voir les choses va d'ailleurs dans le sens de l'obligation qui incombe à celui qui est dans l'impossibilité de porter secours à deux personnes en même temps : ce qui est laissé à son choix, c'est la personne qu'il sauvera, non telle ou telle obligation.

Ces exemples font voir qu'il paraît plus naturel de réserver le connecteur « ou » à ce qui fait l'objet de variantes dans ce qui est énoncé. En effet, ce qui est susceptible de varier ici, c'est la manière de poser un acte se rapportant à une obligation, non l'obligation elle-même. Ce qui change, c'est la nature ou le mode de l'action, non la nature ou le mode de l'obligation. L'obligation de payer ses impôts par chèque occupe le même statut normatif que l'obligation de payer ses impôts par mandat : l'une n'est pas moins forte que l'autre. Elles sont de même importance. Elles seront toutes deux inconditionnelles ou

⁵³⁰ Cet exemple est une variante de l'exemple qu'utilise Kalinowski : je l'ai simplifié et adapté au contexte canadien (cf. *Ibid.*, p. 163).

conditionnelles selon les circonstances. Il en est de même avec l'obligation de sauver de la noyade la personne *X* et l'obligation de sauver de la noyade la personne *Y* : l'une s'impose autant que l'autre et elles sont toutes deux conditionnelles au même degré, en ce sens que le sauvetage ne se fait qu'à la condition de ne pas présenter un risque trop grand pour le sauveteur. Si le risque était trop grand dans le cas de l'une des deux personnes, les deux obligations ne seraient pas de même poids et celle qui prévaudrait aurait alors le statut d'une obligation non disjonctive : par exemple, il s'imposerait de sauver *Y*. Autrement dit, ce que révèle le langage de tous les jours, par les raccourcis qu'il nous fait naturellement emprunter, c'est que l'usage du connecteur « ou » dans le langage des obligations est plus adéquat au sein du contenu d'une obligation qu'en dehors lorsque les actions à poser s'excluent mutuellement et qu'elles se rapportent à une obligation *ultima facie*. Comme on l'a vu au chapitre 4, la disjonction au sein de l'obligation disjonctive est de nature *exclusive*. Cela a pour conséquence qu'un contexte moral (ou juridique ou autre) ne peut donner lieu à une disjonction *exclusive* d'obligations *ultima facie*⁵³¹, puisque des obligations *ultima facie* ne peuvent s'exclure les unes les autres, à moins que cette liste d'obligations *ultima facie* soit interprétée comme signifiant qu'on ne sait pas laquelle de ces obligations *ultima facie* s'applique dans le contexte donné, pour reprendre l'interprétation de von Wright.

Autrement dit, la disjonction exclusive suivante ne fait aucun sens si elle porte sur des obligations *ultima facie* et s'il n'y a pas d'incertitude épistémique à leur égard :

$$(6) \quad O(A) \text{ w } O(B)$$

En revanche, lorsque la disjonction exclusive porte sur le contenu d'une obligation *ultima facie*, l'énoncé qui en résulte fait sens :

$$(7) \quad O(A \text{ w } B)$$

⁵³¹ On sous-entend des obligations incombant à un seul agent.

Je vais à présent faire valoir que l'obligation disjonctive exclusive (*ultima facie*) ne diffère pas tant des obligations ordinaires (*ultima facie*), c'est-à-dire des obligations qui portent sur une action à la fois. Le caractère disjonctif du contenu de l'obligation disjonctive est seulement plus explicite par rapport au contenu d'une obligation ordinaire. Pour faire valoir cela, je vais me rapporter à l'analyse de la forme logique de l'obligation $O(A)$ que j'ai faite au chapitre 1. J'y ai montré que A ne désigne pas un acte unique, ni un groupe d'actes d'un type donné, mais strictement un certain acte d'un type donné. Dans le cas de l'obligation disjonctive $O(A \vee B)$, cela signifie que le contenu de cette obligation désigne un certain acte d'un type donné *ou* d'un autre type donné. L'obligation disjonctive a la particularité d'explicitement certains types de l'acte qui doit être posé. Cette explicitation se fait dans le but de préciser certains types à l'exclusion d'autres. Pour faire le parallèle avec l'obligation ordinaire, partons de l'obligation de payer ses impôts, qu'on symbolisera par $O(A)$. Dans ce cas, A désigne un certain acte du type « payer ses impôts », un type dont l'extension est très large si aucune précision n'est apportée quant au mode de paiement. Dans cette perspective, un contribuable se trouvera à avoir rempli $O(A)$ s'il paie ses impôts en espèces (ce qui n'exclut pas de payer en cennes) ou en chèques. Si on veut éviter ces cas, il faut alors décomposer le type d'acte « payer ses impôts » en sous-types et cibler certains sous-types. C'est ce que fait l'obligation disjonctive : elle permet de limiter les sous-types d'acte. $O(A)$ devient ainsi $O(A \vee B)$, où A désigne un certain acte du type « payer ses impôts par chèque » et B un certain acte du type « payer ses impôts par mandat ». Dans le cas de l'agent qui doit sauver de la noyade l'une des deux personnes, l'obligation disjonctive qui lui incombe ne fait qu'explicitement ou préciser, dans les circonstances, l'obligation générale de sauver *toute* personne en détresse. Un acte du type « sauver toute personne en détresse » peut consister à sauver une ou plusieurs personnes. Or, dans les

circonstances, l'action à poser est soit du type « sauver une personne qui est X », soit du type « sauver une personne qui est Y »⁵³².

Le parallèle entre $O(A \text{ w } B)$ et $O(A)$ peut être poussé plus loin si on analyse formellement plus à fond le contenu de l'obligation ordinaire. Comme A désigne un certain acte d'un type donné, disons A' , on peut voir A' comme l'ensemble des occurrences d'actes $a_1, a_2, a_3, \dots, a_n$. Autrement dit :

$$A' = \{a_1, a_2, a_3, \dots, a_n\} \text{ et } A \in A'$$

On suppose ici que les occurrences d'actes qui constituent A' couvrent *toutes* les variantes possibles d'action, chacune satisfaisant à l'obligation $O(A)$ ⁵³³. L'action A n'est que l'une de ces occurrences. Dans ce cas, on a l'équivalence suivante :

$$O(A) \equiv O(a_1 \text{ w } a_2 \text{ w } a_3 \text{ w } \dots \text{ w } a_n)$$

Si on subdivise les éléments de A' en deux sous-ensembles (disjoints) A'_1 et A'_2 et qu'on pose $A_1 \in A'_1$ et $A_2 \in A'_2$, on obtient une autre équivalence, plus proche de la forme de l'obligation disjonctive $O(A \text{ w } B)$:

$$O(A) \equiv O(A_1 \text{ w } A_2)$$

Cela fait voir que le contenu de toute obligation ordinaire renferme un caractère disjonctif (exclusif) implicite. Ce qui est laissé au choix de l'agent soumis à une obligation ordinaire, c'est la sélection d'un acte parmi plusieurs occurrences d'actes d'un type donné ou encore la sélection d'un acte parmi plusieurs occurrences d'acte d'un sous-type donné ou d'un autre sous-type donné.

⁵³² Il est à remarquer qu'il s'agit bien ici de deux types d'acte, même si les expressions « sauver une personne qui est X » et « sauver une personne qui est Y » réfèrent chacune à une personne unique : il y a différentes manières de sauver l'une ou l'autre de ces personnes, ce qui donne lieu à plusieurs occurrences d'acte d'un type donné dans chacun des cas.

⁵³³ Il n'est pas interdit de penser que ces variantes sont en nombre infini. L'analyse que je propose peut en tenir compte.

Certains pourraient faire observer que ce qui permet cette décomposition disjonctive du contenu de l'obligation ordinaire est le rapport à une seule valeur morale. En effet, les occurrences d'acte $a_1, a_2, a_3, \dots, a_n$, ou encore les actions A_1 et A_2 , ont en commun la même valeur : par exemple, l'assistance à une personne en détresse, ou le respect de ses engagements. Or, les actions A et B d'une obligation disjonctive peuvent mettre en conflit plus d'une valeur, par exemple deux valeurs incommensurables : les occurrences d'acte correspondant à l'action A ont en commun une certaine valeur morale, tandis que les occurrences d'acte correspondant à B réfèrent à une autre valeur. D'où le parallèle entre l'obligation disjonctive et l'obligation ordinaire serait limité aux cas de conflit reposant sur une même valeur. Toutefois, si les valeurs incommensurables impliquées sont comparables, l'obligation disjonctive implique alors deux options à parité et le parallèle peut s'étendre à ces cas. D'autre part, s'il y a incomparabilité des valeurs incommensurables, alors cette incomparabilité pourrait aussi apparaître dans le cas d'une obligation ordinaire, même si elle repose sur une seule valeur morale : les options référant aux actions A_1 et A_2 pourraient impliquer des aspects non moraux incomparables. Par exemple, A_1 réfèrent aux actions de faire A_1 selon un moyen X , alors que A_2 réfèrent aux actions de faire A_2 selon un moyen Y , où X et Y sont incomparables. Dans ce cas, A_1 et A_2 concernent deux options incomparables, même si elles reposent sur une même valeur morale. Il s'agit de deux moyens incomparables de remplir la même obligation. On obtient donc une obligation ordinaire dont le contenu est similaire à celui de l'obligation disjonctive impliquant deux valeurs incomparables.

Ce parallèle que je propose entre l'obligation disjonctive et l'obligation ordinaire permet d'établir quelque chose qui a à voir avec la solution complète à un dilemme moral par l'obligation disjonctive, à savoir que (comme on l'a vu au chapitre 4 dans ma réfutation de l'argument de la symétrie) :

$$(8) \quad \neg O(A) \ \& \ \neg O(B) \ \& \ O(A \ w \ B)$$

En d'autres termes, à l'issue d'un dilemme moral, il n'y a pas d'obligation *ultima facie* de faire *A* ni d'obligation *ultima facie* de faire *B*, mais seulement l'obligation *ultima facie* de faire *A* ou *B*. Cela signifie que l'obligation disjonctive $O(A \text{ w } B)$ est compatible avec les négations d'obligation $\neg O(A)$ et $\neg O(B)$.

Dans le cas d'une obligation ordinaire, on peut établir une compatibilité similaire :

$$(9) \quad \neg O(a_1) \ \& \ \neg O(a_2) \ \& \ \neg O(a_3) \ \& \ \dots \ \& \ \neg O(a_n) \ \& \ O(a_1 \text{ w } a_2 \text{ w } a_3 \text{ w } \dots \text{ w } a_n)$$

$$(10) \quad \neg O(A_1) \ \& \ \neg O(A_2) \ \& \ O(A_1 \text{ w } A_2)$$

En effet, si on prend la formulation (9), avoir l'obligation *ultima facie* de faire un acte d'un type donné est compatible avec le fait de n'avoir aucune obligation *ultima facie* de faire telle occurrence d'acte particulière. Par exemple, si j'ai l'obligation *ultima facie* de payer mes impôts (où il est sous-entendu que le mode de paiement est sans restriction), cela ne signifie pas que j'ai l'obligation *ultima facie* de les payer selon telle occurrence d'acte de paiement en espèces, ni l'obligation *ultima facie* de les payer selon telle autre occurrence d'acte de paiement en espèces ou encore selon telle occurrence d'acte de paiement en chèque, ni l'obligation *ultima facie* de les payer selon telle occurrence d'acte de paiement d'une autre forme donnée. De même, selon la formulation (10), avoir l'obligation *ultima facie* de faire un acte d'un type donné ou d'un autre type donné est compatible avec le fait de n'avoir aucune obligation *ultima facie* de faire l'acte selon un seul des deux types. Prenons le cas du contribuable qui a l'obligation de payer ses impôts par chèque ou par mandat. A-t-il l'obligation *ultima facie* de payer ses impôts par chèque ? Non. A-t-il l'obligation *ultima facie* de payer ses impôts par mandat ? Non plus. Mais il a certes l'obligation *ultima facie* de payer ses impôts soit par chèque, soit par mandat. Cela s'apparente à l'obligation disjonctive qui incombe à celui qui doit sauver de la noyade l'une des deux personnes *X* et *Y* : il n'a ni l'obligation *ultima facie* de sauver *X* ni l'obligation *ultima facie* de sauver *Y*, mais il a l'obligation *ultima facie* de sauver *X* ou *Y*.

Cette analyse a pour conséquence que l'interprétation que je donne de l'obligation disjonctive (exclusive) ne cadre pas avec l'axiomatique de la logique déontique⁵³⁴. Entre autres, elle n'est pas sujette au conditionnel (3), pas plus qu'elle n'est sujette à la converse de (3), qui est de toute façon exclue des systèmes déontiques. Cela fait en sorte que non seulement $O(A \text{ w } B)$ ne peut se décomposer en une disjonction d'obligations *ultima facie* (ce qui serait le cas si la converse de (3) était valide), mais aussi que $O(A \text{ w } B)$ ne peut *en aucun cas* être interprétée comme la forme raccourcie d'une disjonction exclusive d'obligations *ultima facie* (ce qui pourrait être le cas si le conditionnel (3) était valide, puisque, bien que (3) indique que tous les cas de disjonction d'obligations se fondent en une obligation disjonctive, il n'interdit pas de penser qu'il existe *certain*s cas d'obligations disjonctives se scindant en une disjonction d'obligations).

Cela fait en sorte que l'obligation disjonctive $O(A \text{ w } B)$, en tant que solution à un dilemme moral, n'entraîne aucune incompatibilité dans la solution complète au dilemme moral :

$$(11) \quad \neg O(A) \ \& \ \neg O(B) \ \& \ O(A \text{ w } B)$$

Cette conjonction s'analyse de la manière suivante : pour tout acte de type *A*, l'agent *X* n'a pas l'obligation *ultima facie* de le poser, et pour tout acte de type *B*, *X* n'a pas l'obligation *ultima facie* de le poser, mais il existe un certain acte de type *A* ou de type *B* que *X* a l'obligation *ultima facie* de poser.

Même si l'obligation disjonctive, telle qu'interprétée dans le cadre du conditionnel (3) avec disjonction exclusive ou non, est compatible avec (11) (étant donné que (3) est vrai lorsque son antécédent est faux et que son conséquent est vrai), mon interprétation de l'obligation disjonctive présente un avantage : bien que, dans l'esprit de l'interprétation standard, l'invalidité de la

⁵³⁴ Il serait plus juste de parler ici des axiomatiques de la logique déontique, puisqu'on a développé plusieurs systèmes de logique déontique pour surmonter les paradoxes qu'engendraient les premières axiomatiques. Mais il semble qu'aucune axiomatique déontique développée jusqu'à ce jour n'échappe aux paradoxes.

converse de (3) empêche de déduire de (11) une contradiction ayant l'une des formes suivantes :

$$(12) \neg O(A) \ \& \ \neg O(B) \ \& \ (O(A) \vee O(B))$$

$$(13) \neg O(A) \ \& \ \neg O(B) \ \& \ (O(A) \ w \ O(B)),$$

les pro-dilemmes pourraient faire valoir, toujours dans l'esprit de l'interprétation standard, que, *dans les cas de dilemme*, $O(A \ w \ B)$ s'interprète comme la forme raccourcie de la disjonction $O(A) \ w \ O(B)$, ce qui entraînerait une contradiction dans (11) pour ces cas, puisque de (11) on pourrait déduire la forme (13), qui est contradictoire. Or, mon interprétation de l'obligation disjonctive ne succombe pas à cette objection.

Ainsi, il existe une interprétation de l'obligation disjonctive qui n'entraîne, d'aucune façon, une contradiction avec (11), c'est-à-dire avec la solution d'un dilemme moral par l'obligation disjonctive. Il suffit de comprendre l'obligation disjonctive comme une obligation *ultima facie* dont le caractère disjonctif (exclusif) est seulement plus explicite que celui qu'on retrouve dans le contenu d'une obligation ordinaire. Il s'agit là d'une interprétation qu'on ne retrouve pas, à ma connaissance, dans la littérature sur le sujet.

Je tiens à faire remarquer que la présence d'une disjonction exclusive dans le contenu de l'obligation disjonctive fait en sorte que l'obligation disjonctive n'a rien à voir avec le paradoxe d'Alf Ross⁵³⁵. Ce paradoxe, qu'Alf Ross a énoncé dans le cadre d'une logique des impératifs, peut être adapté à la logique déontique comme suit. Étant donné que le conditionnel $A \supset (A \vee B)$ est valide, il s'ensuit que :

$$(14) O(A) \supset O(A \vee B)$$

Cela signifie, par exemple, que s'il est obligatoire de poster telle lettre, alors il est obligatoire de la poster ou de la brûler, ou encore il est obligatoire

⁵³⁵ ROSS 1941.

de la poster ou d'aller faire son marché. Or, une telle inférence est tout à fait contre-intuitive du point de vue moral, même si dans le second cas, aller faire son marché n'exclut pas de poster la lettre : ce qu'il faut bien voir, c'est que l'action de faire son marché n'implique pas nécessairement l'action de poster la lettre. D'où le paradoxe : on ne saurait admettre que celui qui brûle la lettre ou va faire son marché remplit son obligation autant que s'il poste la lettre.

Or, un tel paradoxe est impossible avec la disjonction exclusive, car $A \supset (A \vee B)$ n'est pas un conditionnel valide⁵³⁶. Cela fait en sorte que, d'une obligation ordinaire (se rapportant à un seul type d'action), on ne peut dériver une obligation disjonctive exclusive (se rapportant à deux types différents d'action).

De plus, le paradoxe de Ross peut être neutralisé dans les cas de la disjonction inclusive, comme, par exemple, pour les actions de poster la lettre et de faire son marché, l'une n'excluant pas l'autre. Même si on admet que $O(A)$ et $O(A \vee B)$ sont deux obligations *ultima facie*, il ne s'ensuit pas que faire B dispense l'agent de l'obligation de faire A ⁵³⁷. Cette stratégie revient à poser un principe métanormatif régissant $O(A)$ et $O(A \vee B)$. En effet, ces deux obligations sont compatibles pour peu que faire B n'exclût pas de faire A : il s'agit alors de faire B tout en faisant A . Autrement dit, $O(A)$ impose sur $O(A \vee B)$ une certaine restriction quant au libre choix que $O(A \vee B)$ laisse à l'agent : ce qui est laissé à son choix, c'est soit de faire A , soit de faire B tout en faisant A .

Ce n'est que dans le cas de la disjonction exclusive qu'il y a incompatibilité entre $O(A)$ et $O(A \vee B)$. Si on applique le principe métanormatif invoqué dans le cas précédent, $O(A)$ se trouve alors à imposer à $O(A \vee B)$ une restriction telle qu'elle revient à abolir la disjonction exclusive et à ne préserver

⁵³⁶ En effet, ce conditionnel ne tient pas dans le cas où A et B sont tous deux vrais : on obtient que le vrai implique le faux, ce qui est une implication invalide.

⁵³⁷ Cette stratégie s'inspire de celle que propose Dale Jacquette : je n'ai fait que l'adapter au langage des obligations *prima facie* / *ultima facie* (cf. JACQUETTE 1991, p. 54, n. 10).

que A . Car la disjonction exclusive fait en sorte que l'action B exclut que l'action A soit posée. La compatibilité de $O(A)$ avec $O(A \vee B)$ ne peut avoir lieu qu'au prix de l'annulation de l'obligation disjonctive exclusive, à moins qu'il y ait annulation de $O(A)$. Autrement dit, là où il y a compatibilité avec l'obligation disjonctive (exclusive), ce sont dans les cas suivants :

$$(15) O(A) \& \neg O(A \vee B)$$

$$(16) \neg O(A) \& O(A \vee B)$$

Le dernier cas est celui qui fait partie de la solution complète à un dilemme moral par l'obligation disjonctive.

Maintenant que j'ai écarté les contradictions de nature logique auxquelles pourrait mener la solution aux dilemmes moraux par l'obligation disjonctive, je peux passer à l'examen des autres formes d'incohérence qu'on lui reproche, en commençant par celle ayant trait à une incompatibilité de nature morale.

5.3 INCOMPATIBILITÉ MORALE

Cette difficulté survient lorsque, dans un dilemme, les seules options qui se présentent à l'agent consistent à transgresser délibérément un ou des interdits moraux majeurs ou qui passent pour absolus (comme l'interdiction de torturer quiconque ou celle de tuer un innocent) ; ou encore, lorsque les options ont pour résultat (non souhaité) la mort d'une ou de plusieurs personnes, voire de milliers d'innocents. Cela concerne notamment les cas de dilemme aux mains sales, connus aussi sous le nom de dilemmes tragiques⁵³⁸.

Dans ces cas, l'agent se trouve dans l'impossibilité d'agir conformément à un ou deux interdits à la fois. Formellement, on a $\neg \diamond (\neg A \& \neg B)$, où A et B sont les actions qu'il est interdit de poser. Étant donné que l'interdiction est l'obligation de ne pas faire une action, on peut noter les deux interdits comme suit : $O(\neg A)$ et $O(\neg B)$. À la lumière de l'analyse de la forme logique de

⁵³⁸ HURSTHOUSE 1999, p. 71-87 ; WEBER 2000 ; BAGNOLI 2006, p. 165, 166 ; ZIMMERMAN 2006, p. 603 ; VAN ZYL 2007.

l'obligation, la notion d'interdiction signifie que pour *chacune* des occurrences d'acte appartenant à un type donné, il y a obligation de ne pas poser l'acte en question. Par exemple, l'interdiction de tuer un innocent concerne tout ce qui peut qualifier différemment l'acte de tuer : la manière (strangulation, arme à feu, arme blanche, etc.), le lieu, le moment, etc. L'interdiction est donc une obligation plus restrictive que l'obligation de faire quelque chose. Alors que l'obligation de faire quelque chose laisse à l'agent le choix d'une action d'un type donné, l'interdiction ne lui laisse aucun choix à faire parmi les actions d'un type donné.

Si on examine l'obligation disjonctive dans ces conditions, elle prend la forme suivante : $O(\neg A \text{ w } \neg B)$, ce qui revient à une interdiction disjonctive. Cela signifie que, à l'issue du dilemme, l'agent ne peut qu'obéir à un seul des deux interdits. Autrement dit, cela introduit un choix dans l'interdiction. En effet, $O(\neg A \text{ w } \neg B)$ implique soit la permission de faire A (si l'agent s'interdit de faire B), soit la permission de faire B (s'il s'interdit de faire A) :

$$(17) \quad O(\neg A \text{ w } \neg B) \supset (P(A) \text{ w } P(B))$$

D'où, d'un point de vue formel, l'incompatibilité de $O(\neg A \text{ w } \neg B)$ avec $O(\neg A)$ et $O(\neg B)$. En effet, la disjonction exclusive $P(A) \text{ w } P(B)$, qu'implique l'interdiction disjonctive, est incompatible avec la conjonction des deux interdits $O(\neg A) \& O(\neg B)$, qui n'est autre que : $\neg P(A) \& \neg P(B)$. Il y aurait donc, dans les dilemmes tragiques, incompatibilité de l'interdiction disjonctive avec le code moral. Cela a pour conséquence que les dilemmes tragiques, contrairement aux dilemmes non tragiques, seraient insolubles ou, du moins, échapperaient à la solution par l'obligation disjonctive⁵³⁹.

Pour faire objection à cet argument, trois stratégies sont possibles. La première consiste à réviser le code moral de façon à rejeter les deux interdits en cause. La deuxième, moins radicale, consiste à réviser les deux interdits

⁵³⁹ On trouve ce point de vue chez Patricia Greenspan : GREENSPAN 1983, p. 117-119.

afin de leur trouver des exceptions. La troisième consiste à faire valoir une différence d'interprétation entre les interdits moraux et l'interdiction disjonctive, de sorte qu'il n'y a pas de véritable incompatibilité entre eux.

Des trois stratégies, la plus prometteuse est, à mon avis, la troisième, car le recours à l'interprétation est préférable au rejet d'interdits et au dépistage d'exceptions quand on cherche à éviter des incompatibilités : s'il suffit de réinterpréter une loi pour régler ses problèmes d'incompatibilité, il devient superflu de réviser le code moral ou de rechercher des exceptions.

D'abord, on admettra que l'incompatibilité de $O(\neg A \vee \neg B)$ avec $O(\neg A)$ et $O(\neg B)$ ne tient que si ces trois formes d'interdiction tombent sous la même interprétation ou sont de même nature. Puisque j'interprète $O(\neg A \vee \neg B)$ comme une interdiction *ultima facie*, cette incompatibilité n'a lieu que si on interprète les interdits $O(\neg A)$ et $O(\neg B)$ comme des interdictions *ultima facie*. Il y a deux façons d'arriver à ce résultat : soit on interprète ces interdits comme étant *ultima facie* à la base, et non comme étant *prima facie* à la base ; soit on considère que ces interdits sont à la base *prima facie*, mais se révèlent comme étant *ultima facie* dans les dilemmes tragiques.

Dans le cas de la première interprétation, il faut considérer ces interdits comme valant en toutes circonstances et en tout temps, indépendamment des conséquences. Or, on peut avoir de sérieuses réserves envers cette interprétation, même dans les cas où A et B sont les actions de tuer un innocent ou de torturer un certain individu, ou ont pour conséquence la mort d'une ou de plusieurs personnes. Premièrement, il n'est pas assuré qu'en *aucune* circonstance l'interdiction de tuer un innocent ne peut être remise en question, puisqu'il peut exister des situations où la vie d'un innocent peut être mise en balance avec la vie de plusieurs innocents. Les naufrages en mer sont propices à ce genre de situation. Deuxièmement, il n'est pas toujours vrai que les conséquences négatives majeures d'une action constituent une raison suffisante pour ne pas poser cette action. Par exemple, lors des prises

d'otages, la bonne tactique peut consister à ne pas céder immédiatement au chantage des preneurs d'otages et à faire perdurer délibérément les négociations, même si le risque est grand pour les otages. Le but de la tactique est double : préparer une intervention qui tentera de limiter les pertes en vies humaines et prendre des mesures dissuasives à long terme, afin d'éviter la répétition de tels actes. Troisièmement, si la torture était efficace à 100 % pour soutirer des informations cruciales et qu'elle était le seul moyen dont on dispose pour épargner la vie d'un grand nombre de citoyens, il semble qu'on devrait l'employer. Il n'est pas exclu de l'employer même dans le cas où il n'y a pas d'autres moyens plus efficaces pour limiter les pertes en vies humaines⁵⁴⁰. Quatrièmement, de nombreux conflits d'obligations ont pour solution morale la transgression d'un interdit : on trouve moralement adéquat de mentir ou de rompre une promesse si une vie humaine est en jeu. Certes, l'interdit qu'on se permet de transgresser dans ces cas passe pour être mineur, puisqu'il peut facilement être supplanté par de nombreuses obligations plus importantes. Mais, sur cette base, on ne peut pas préjuger que les interdits majeurs, quels qu'ils soient, échappent à toute limitation : il n'est pas impossible que des circonstances exceptionnelles relativisent ces interdits.

Ces exemples et ces suppositions tendent à montrer qu'il est plus raisonnable d'interpréter les interdits moraux comme étant *prima facie* à la base, c'est-à-dire de les laisser ouverts à la délibération afin de juger de leur bien-fondé selon les circonstances. En effet, une approche contextuelle privilégiant la prise en délibération des principes moraux au même titre que les aspects d'une situation morale donnée est mieux équipée pour faire face à toute éventualité qu'une approche générale privilégiant la recherche de cas d'exception aux principes moraux, approche qui ne peut de toute façon atteindre à l'exhaustivité, vu la variabilité infinie des contextes moraux. De plus,

⁵⁴⁰ Ce point de vue est défendu par : DONAGAN 1977, p. 188 ; GREENSPAN 1995, p. 9 ; STATMAN 1995, 124, 141 ; NIELSEN 1996a. Signalons que Donagan, Greenspan et Statman ne sont pas conséquentialistes.

se fier uniquement à des règles et à leurs exceptions risque de nous mettre des œillères morales.

Il y a donc lieu de rejeter la première interprétation, celle consistant à comprendre les interdits majeurs comme étant *ultima facie* à la base.

Passons à la seconde façon d'interpréter les interdits $O(\neg A)$ et $O(\neg B)$, celle étendant la distinction *prima facie / ultima facie* à tous les interdits du code moral. Comme il s'agit d'une interprétation que retient ma thèse, il faut démontrer que les interdits $o(\neg A)$ et $o(\neg B)$ ⁵⁴¹, tout *prima facie* qu'ils soient, ne peuvent compter comme des interdictions *ultima facie* dans les dilemmes tragiques où A et B sont les actions en jeu. Autrement dit, il faut obtenir : $\neg O(\neg A)$ et $\neg O(\neg B)$.

Pour ce faire, il s'agit de partir du fait qu'il est impossible d'agir conformément aux deux interdits à la fois :

$$(18) \quad \neg \Diamond(\neg A \ \& \ \neg B)$$

Comme j'ai défendu au chapitre 2 la validité du principe métanormatif de possibilité, c'est-à-dire que devoir implique pouvoir⁵⁴², il résulte de (18) et de l'application de la contraposée de ce principe que :

$$(19) \quad \neg O(\neg A \ \& \ \neg B)$$

Autrement dit, il n'y a pas d'interdiction *ultima facie* de ne pas faire A ni de ne pas faire B . Si on considère cette négation d'interdiction sous l'angle des actions A et B séparément, cela peut vouloir dire l'une ou l'autre des trois possibilités suivantes :

$$(20) \quad \neg O(\neg A) \ \& \ O(\neg B)$$

$$(21) \quad O(\neg A) \ \& \ \neg O(\neg B)$$

⁵⁴¹ Comme aux chapitres 3 et 4, je réserve la lettre minuscule « o » à l'opérateur d'obligation *prima facie*.

⁵⁴² Je rappelle que ce principe vaut pour autant qu'il concerne une obligation *ultima facie*.

$$(22) \neg O(\neg A) \ \& \ \neg O(\neg B)$$

Les deux premières conjonctions signifient qu'il n'y a pas d'interdiction *ultima facie* de ne pas faire l'une des deux actions mais qu'il y a interdiction *ultima facie* de ne pas faire l'autre. Quant à la troisième conjonction, elle signifie qu'il n'y a ni interdiction *ultima facie* de ne pas faire l'une des actions ni interdiction *ultima facie* de ne pas faire l'autre action.

Il reste maintenant à interpréter ces trois résultats possibles obtenus à partir de $\neg \diamond(\neg A \ \& \ \neg B)$. Le résultat en (20) ou en (21) signifie qu'au bout du compte un seul des deux interdits s'avère *ultima facie*. Or, cela convient aux situations où il y a priorité d'un interdit *prima facie* sur un autre alors qu'il est impossible d'agir conformément aux deux interdits à la fois. En effet, lorsque l'interdiction *prima facie* de mentir ou de rompre une promesse est en conflit avec une interdiction *prima facie* plus importante (comme celle de laisser mourir une personne ou de nuire à la sécurité d'autrui), on admet qu'il est permis, dans ces circonstances, de mentir ou de rompre une promesse. L'interdiction qui l'emporte est en fait celle qui minimise les torts faits à autrui.

Quant au troisième résultat, celui en (22), il semble convenir aux situations où il n'y a pas de relation de priorité entre les deux interdits. En effet, dans la mesure où les deux interdits sont à la base *prima facie*, qu'il est impossible d'agir conformément aux deux à la fois et qu'aucun n'a priorité sur l'autre, il semble découler de ces trois conditions qu'aucun des deux interdits ne se révèle *ultima facie*. Mais cela ne signifie pas pour autant que l'agent est libéré de toute interdiction *ultima facie* : il reste la possibilité qu'il agisse conformément à une interdiction disjonctive, soit l'interdiction de ne pas faire l'une ou l'autre des actions en jeu. Comme il s'agit là de la seule option qui minimise les torts dans ces circonstances, c'est cette interdiction qui devient *ultima facie*.

Cette stratégie argumentative s'apparente à celle que j'ai utilisée dans le cas du débiteur insolvable au chapitre 2. Rappelons-la : comme le débiteur est

dans l'impossibilité de rembourser sa dette mais qu'il a néanmoins l'obligation *prima facie* de minimiser les torts qu'il cause à autrui, son obligation *prima facie* de rembourser est supplantée par l'obligation *prima facie* de minimiser les torts faits à autrui, laquelle consiste en une obligation de substitution qui prend la forme d'une obligation *ultima facie* de compensation, de réparation ou de pénalisation. Dans le cas d'un dilemme tragique, l'agent a aussi l'obligation *prima facie* de minimiser les torts qu'il causera à autrui. Or, il se trouve que cette obligation peut être remplie par l'interdiction disjonctive et qu'elle est la seule option qui reste à l'agent. Cette interdiction fait donc office d'interdiction de substitution, laquelle compte alors comme l'interdiction *ultima facie* dans ce contexte.

Autrement dit, ce qui discrimine les trois résultats obtenus à partir de l'impossibilité d'agir conformément à deux interdits à la fois, c'est la présence ou non d'une relation de priorité entre ces interdits, ainsi que le recours à un principe de minimisation des torts causés à autrui. Quand c'est l'un des deux interdits qui a priorité sur l'autre, c'est-à-dire quand l'un d'eux minimise les torts davantage que l'autre, c'est cet interdit qui doit être respecté ; quand aucun d'eux n'a priorité sur l'autre, c'est-à-dire quand aucun ne minimise les torts plus que l'autre, il reste à respecter l'interdiction disjonctive, qui est la seule à minimiser les torts dans ces circonstances.

Si ce raisonnement tient, il résulte que, lorsqu'il y a dilemme entre deux interdits *prima facie* $o(\neg A)$ et $o(\neg B)$, on obtient, par application du principe métanormatif de possibilité et du principe de minimisation des torts à autrui :

$$\neg O(\neg A) \ \& \ \neg O(\neg B) \ \& \ O(\neg A \ w \ \neg B)$$

Il s'ensuit que seule l'interdiction disjonctive est *ultima facie*, soit $O(\neg A \ w \ \neg B)$. Il n'y a donc pas d'incompatibilité entre les interdits de base et l'interdiction disjonctive.

Est-ce à dire que l'obligation disjonctive constitue un moindre mal, étant donné le recours fait au principe de minimisation des torts ? La réponse à cela dépend de l'interprétation que l'on prête à la notion de moindre mal⁵⁴³. Si on conçoit cette notion comme le scénario moral le moins pire qu'on devrait choisir, en ce sens qu'il est au fond exempt de faute morale ou qu'il réfère à un mal seulement *prima facie*, alors l'obligation disjonctive est un moindre mal, puisqu'il vaut mieux transgresser un interdit que d'en transgresser deux. Dans cette optique, l'obligation disjonctive ne pose pas une incohérence morale. En revanche, si on assimile l'action de faire le moindre mal à une forme authentique de mal agir, la réponse à la question est non. La raison qui motive une telle interprétation est simple : dire qu'une action est un moindre mal, c'est, après tout, dire qu'elle est un mal ou qu'elle a quelque chose à voir avec le mal agir⁵⁴⁴. Autrement dit, il s'agit d'une interprétation littérale. Elle a cependant le défaut d'ignorer non seulement la distinction *prima facie / ultima facie*⁵⁴⁵, mais aussi les cas où l'on juge qu'il est permis de transgresser le moins prioritaire de deux interdits en conflit. Si prévenir un plus grand mal constitue toujours une faute morale, alors les dilemmes moraux ne sont pas les seules situations qui soulèvent un grave problème moral, mais aussi tous les cas de conflits moraux. Par exemple, selon cette interprétation, le bon samaritain qui est contraint de laisser tomber son rendez-vous pour secourir une personne commettrait une faute morale, puisqu'il transgresse l'interdiction de rompre ses engagements. Or, un tel jugement va à l'encontre de nos intuitions morales habituelles.

Sur ce, deux remarques s'imposent. La première concerne le raisonnement que j'ai fait de la formule (18) à la formule (22). Il s'agit d'un raisonnement que l'on peut transposer au cas de l'obligation disjonctive pour démontrer la compatibilité de $O(A \text{ w } B)$ avec $\neg O(A)$ et $\neg O(B)$. Or, j'ai utilisé une

⁵⁴³ Pour une discussion sur les différentes interprétations de cette notion, voir HILL 1983.

⁵⁴⁴ GOWANS 1994, p. 3 ; KEKES 1993, p. 54.

⁵⁴⁵ C'est un point que relève Thomas Hill (cf. HILL 1983, p. 215).

autre stratégie à la section précédente pour faire cette démonstration. Par cela, j'ai voulu montrer que cette compatibilité repose fondamentalement sur la nature disjonctive (exclusive) du contenu des obligations, et non seulement sur le recours à des principes déontiques.

En deuxième et dernière remarque, je ferai observer que le caractère *prima facie* des interdits d'un code moral ne constitue pas une menace à leur institution, même si ce caractère signifie qu'ils peuvent être levés. C'est que l'opération normative de lever un interdit ne survient qu'en cas d'impossibilité d'agir conformément à l'interdit, à la condition qu'il n'y ait aucune faute de la part de l'agent en cause. Ce qui par contre serait une menace à cette institution, ce serait que l'opération de lever un interdit soit laissée au bon vouloir de l'agent, ou encore soit ouverte à la possibilité que l'agent se mette délibérément, par sa faute, dans la position d'être incapable d'agir conformément à l'interdit. De toute façon, si les choses étaient ainsi, il n'y aurait pas d'institution de la promesse. Le caractère *prima facie* de l'interdiction de rompre ses promesses ne suffit pas à menacer cette institution, puisqu'on ne lève cette interdiction que dans les cas où l'agent se trouve, sans faute de sa part, dans l'impossibilité d'agir conformément à cette interdiction. Ceux à qui il a été promis quelque chose ne seront pas amenés à remettre en question leur adhésion à cette institution s'il constate qu'il est impossible que la promesse qui leur a été faite soit réalisée.

À présent, passons à une autre forme d'incohérence, celle invoquant une incompatibilité déontique entre l'obligation disjonctive et le principe métanormatif de possibilité (« devoir implique pouvoir »).

5.4 INCOMPATIBILITÉ DÉONTIQUE

Cette incompatibilité déontique a été signalée par Dale Jacquette⁵⁴⁶. On comprendra qu'elle représente une menace sérieuse à la thèse que je défends ici, non seulement parce que ma thèse repose sur l'obligation disjonctive, mais aussi parce qu'elle ne peut se passer du principe « devoir implique pouvoir ». C'est qu'une incompatibilité entre l'obligation disjonctive et ce principe nous force à abandonner la solution qu'apporte aux dilemmes moraux l'obligation disjonctive. En effet, face à cette incompatibilité, ou bien on rejette l'obligation disjonctive, ou bien on rejette le principe « devoir implique pouvoir ». Or, si on rejette ce principe, il s'ensuit que l'obligation disjonctive ne peut pas être une alternative raisonnable à l'obligation conjointe consistant à faire les deux actions en conflit, puisque le rejet du principe ne permet pas d'inférer qu'il n'y a pas obligation conjointe de faire les deux actions conflictuelles (pour cette inférence, voir précédemment le passage de la formule (18) à la formule (19)). C'est une conséquence que Jacquette ne manque pas de relever.

Toutefois, cette conséquence n'est pas à redouter, car le raisonnement sur lequel Jacquette fait reposer l'incompatibilité entre l'obligation disjonctive et le principe « devoir implique pouvoir » comporte un point faible. Il faut d'abord savoir que son raisonnement prend en compte les deux formes logiques standard (mais non équivalentes) de l'obligation disjonctive, soit $O(A \vee B)$ et $(O(A) \vee O(B))$ ⁵⁴⁷. Cette précaution lui permet de mettre son argumentation à l'abri des objections portant sur l'interprétation logique de l'obligation disjonctive. Dans le premier des deux cas, comme on le verra plus bas, Jacquette tire du principe « devoir implique pouvoir » et des deux actions incompatibles A et B la négation de $O(A \vee B)$. Ensuite, de cette négation, il tire, pour le second cas, la négation de $(O(A) \vee O(B))$. Or, la faille dans son

⁵⁴⁶ JACQUETTE 1991.

⁵⁴⁷ Le fait que Jacquette use de la disjonction inclusive au lieu de la disjonction exclusive n'affaiblit pas son argument.

raisonnement se trouve dans l'inférence du premier cas. Cela fait en sorte que la deuxième inférence ne tient pas sans la première.

Le point faible de la première inférence se trouve dans l'usage que Jacqueline fait des quatre prémisses suivantes :

$$(23) \neg\Diamond(A \& B)$$

$$(24) \Diamond(A) \& \Diamond(B)$$

$$(25) A \supset \neg\Diamond(B)$$

$$(26) B \supset \neg\Diamond(A)$$

Les deux premières prémisses correspondent, comme on le sait, à la situation factuelle du dilemme. Quant aux deux dernières, elles traduisent le fait que l'action de faire A (respectivement B) a pour conséquence qu'il est alors impossible de faire B (respectivement A), en raison de la première prémisses.

À partir de ces quatre prémisses, Jacqueline en déduit qu'il est impossible de poser A ou B (symboliquement : $\neg\Diamond(A \vee B)$). Pour arriver à ce résultat surprenant, il dérive de la proposition $A \vee B$ une contradiction logique, ce qui lui permet d'inférer $\neg\Diamond(A \vee B)$, puisqu'il est impossible d'agir sur la base d'une contradiction logique. Il tire cette contradiction en combinant la proposition $A \vee B$ avec les prémisses (24) à (26). Premièrement, si on a A , alors on peut en déduire $\neg\Diamond(B)$ par (25) ; or, ce résultat entre en contradiction avec $\Diamond(B)$ qu'on tire de (24). Deuxièmement, si on a B , alors on peut en déduire $\neg\Diamond(A)$ par (26) ; or, ce résultat entre en contradiction avec $\Diamond(A)$ qu'on tire de (24). Donc, qu'on ait A ou B , on aboutit dans chaque cas à une contradiction. D'où la proposition $A \vee B$ implique une contradiction.

La faille dans ce raisonnement se trouve dans l'usage simultanée de ces prémisses. Il s'agit d'un usage abusif de formes logiques où l'opérateur de possibilité n'a pas ici tout à fait le même sens d'une prémisses à l'autre. C'est

que les formulations logiques de ces prémisses ne font que traduire partiellement les faits se rapportant aux possibilités et aux impossibilités d'agir ; l'opérateur de possibilité ne capture pas les différents sens et sous-entendus de la notion de possibilité. Dans le cas de (24), la formulation logique n'est qu'une traduction imparfaite du fait qu'il est possible de poser chacune des actions *A* et *B* séparément, *tant qu'on n'a pas déjà posé l'une de ces actions*⁵⁴⁸. Quant aux prémisses (25) et (26), elles traduisent partiellement le fait que l'action de faire *A* (respectivement *B*) a pour conséquence que l'action de faire *B* (respectivement *A*) ne peut pas être posée. Or, cette conséquence signifie aussi que l'action de faire *B* (respectivement *A*) ne peut *plus* être posée, et non strictement qu'elle ne peut *pas* être posée. Si l'opérateur de possibilité en (25) et (26) devait être interprété de manière aussi stricte, alors cela signifierait que l'action de faire *B* (respectivement *A*) ne peut de toute façon pas être posée, que *A* (respectivement *B*) soit posée ou non. C'est d'ailleurs ce que les implications correspondantes suggèrent d'un point de vue strictement logique, puisque le faux implique autant le vrai que le faux.

Il y a donc ici, implicitement, une indexation temporelle dont ne tiennent pas compte les prémisses (23) à (26) : la prémisses (23) signifie que, *en tout temps* (ou, du moins, *tant que durent les circonstances du dilemme*), les actions *A* et *B* sont incompatibles, alors que la prémisses (24) sous-entend que, *pendant une certaine période temps*, il est possible de poser séparément *A* et *B*, c'est-à-dire, plus précisément, *tant qu'on n'a pas fait l'une des actions A et B* ; quant aux prémisses (25) et (26), elles signifient que *dès le moment* où *A* (respectivement *B*) est posée, cela a pour conséquence qu'il n'est *plus* possible de poser *B* (respectivement *A*).

⁵⁴⁸ Il est à noter que d'autres formulations logiques possibles ne font pas mieux pour traduire cette prémisses : par exemple, la disjonction $\diamond(A) \vee \diamond(B)$ est vraie lorsque l'une des deux possibilités d'action est fautive, c'est-à-dire lorsque l'agent ne peut pas faire séparément *A* et *B*, ce qui contrevient à la condition 3 de la définition de dilemme moral insoluble (voir la section 1.7) ; la possibilité disjonctive $\diamond(A \vee B)$ contrevient elle aussi à la même condition 3, puisqu'elle est équivalente à la disjonction précédente.

Par conséquent, ce n'est qu'en faisant abstraction de cette indexation temporelle qu'on obtient une contradiction logique à partir des prémisses (23) à (26). Si on tient compte de l'indexation temporelle, on ne peut pas alors invoquer ces prémisses indépendamment du temps. La seule prémisse qui peut être invoquée de cette façon, c'est la première, puisqu'on peut la considérer comme intemporelle, dans la mesure où elle est valide tant que durent les circonstances du dilemme.

Cela suffit à démontrer que la première inférence de Jacquette est invalide. Autrement dit, comme il ne dispose pas du fait que $\neg\Diamond(A \vee B)$, il ne peut pas déduire, par la contraposée du principe « devoir implique pouvoir », $\neg O(A \vee B)$, résultat qui contredirait la solution aux dilemmes moraux par l'obligation disjonctive. Cela fait en sorte que sa deuxième inférence ne tient pas non plus, puisque, ne disposant pas de $\neg O(A \vee B)$, il ne peut pas déduire $\neg(O(A) \vee O(B))$, qu'il tire de la contraposée du principe déontique que j'ai abordé au début du chapitre : $(O(A) \vee O(B)) \supset O(A \vee B)$.

Par conséquent, on peut conclure qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre l'obligation disjonctive et le principe « devoir implique pouvoir ».

5.5 INCOMPATIBILITÉ THÉORIQUE

Alex Rajczi⁵⁴⁹ a fait valoir une incompatibilité entre l'obligation disjonctive et une conception morale qui soutient la solubilité de tous les dilemmes moraux *simpliciter*. Son argumentation est la suivante. Supposons que l'obligation disjonctive apporte une solution adéquate aux cas les plus difficiles des dilemmes *simpliciter*. Autrement dit, l'agent ne fait alors rien de mal en ne posant pas l'une des deux actions incompatibles. Or, la solution par l'obligation disjonctive ne tient pas compte du comportement antérieur de l'agent, avant que celui-ci ne soit aux prises avec le dilemme. Il en résulte que l'obligation disjonctive peut également résoudre les dilemmes *secundum quid*, c'est-à-dire

⁵⁴⁹ RAJCZI 2002.

les dilemmes résultant du comportement fautif de l'agent. Cela inclut notamment les dilemmes *secundum quid* où l'agent a fait *exprès* de se mettre dans la position d'un dilemme. Or, dans ces cas, estime Rajczi, l'agent fait quelque chose de mal en ne posant pas l'une des deux actions incompatibles. Pour soutenir cela, il donne comme exemple la réaction que plusieurs personnes ont face au cas de celui qui fait délibérément deux promesses incompatibles :

Many people feel that no matter which [promise] is kept, the promiser will have done wrong when he fails to keep the other⁵⁵⁰.

Autrement dit, cet exemple montrerait qu'il existe des dilemmes moraux insolubles, à condition qu'ils fassent partie des dilemmes *secundum quid*. Or, une conception morale qui soutient la solubilité des dilemmes *simpliciter* devrait être compatible avec l'insolubilité de dilemmes *secundum quid*, ce qui n'est pas le cas avec la solution par l'obligation disjonctive, à laquelle on peut recourir dans les deux formes de dilemme.

De plus, Rajczi va jusqu'à soutenir qu'un conflit entre l'obligation de respecter une promesse banale et l'obligation de porter secours à une victime accidentée ne se résout pas moralement en faveur de l'obligation prioritaire si l'agent a fait *exprès* de faire sa promesse alors qu'il savait que l'accident arriverait. L'obligation moins prioritaire n'est pas pour autant annulée dans ces conditions, comme l'explique Rajczi au moyen du cas particulier suivant :

Bart foresees that there will be a life-threatening accident very soon. Because he loves to manipulate the rules of ethics, he makes a promise to call Betty anyway, thinking that the promise will be relieved when the accident occurs. [...] Because he foresaw this, his plan fails : his requirement to call Betty is not overridden, and instead he lands himself in a dilemma *secundum quid*. Consequently, when he fails to call her, he fails to fulfill one of his (two) moral requirements⁵⁵¹.

Si je comprends bien le raisonnement de Rajczi, l'agent, dans ce dernier exemple, est fautif de ne pas remplir sa *fausse* promesse, même s'il fait la

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 313.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 313.

bonne chose en portant secours à la victime accidentée. Or, je trouve plus plausible de soutenir que la faute réelle de cet agent est antérieure à l'avènement du dilemme : n'est-il pas d'abord fautif d'avoir fait une fausse promesse, c'est-à-dire une promesse qu'il se savait incapable de remplir ? Comme le dit McConnell :

Because it is wrong knowingly to create conflicting obligations, it is *wrong not to take due care* to avoid such situations.

This obligation to take due care is binding even if there is an *obviously correct* resolution to the conflict. The agent who breaks a trivial promise to one person in order to save another's life has done the right thing. But had he foreseen the accident, he would have been required not to make the promise, for in such a case, making the promise would demonstrate disrespect to the promisee. Thus opponents of dilemmas can explain why agents are bound by a second-order moral requirement to avoid conflicts whether they can. This rationale to support the obligation to take due care presupposes the reality of moral conflicts ; but it does not necessitate the endorsement of irresolvable dilemmas⁵⁵².

De plus, l'acte de promettre ne suffit pas à lui seul à faire en sorte qu'on soit tenu, même *prima facie*, de remplir la promesse faite. Par exemple, si je promets par amour à quelqu'un de tuer son conjoint, est-ce à dire que je suis fautif si je reviens sur ma promesse ? La faute réside d'abord dans le fait de promettre la perpétration d'un meurtre. Pour cette raison, il n'en découle aucune obligation *prima facie* de remplir une telle promesse. D'où, si je reviens sur ma promesse, je ne commets pas de faute à ce sujet. De même, si je promets la lune à un enfant qui ne soupçonne pas que je ne pourrai tenir parole, je suis fautif d'agir de la sorte ; la faute ne surviendra pas au moment où l'enfant se rendra compte que je ne peux remplir ma promesse.

En outre, dans le cas du dernier exemple de Rajczi, Bart est fautif d'avoir fait une fausse promesse même s'il s'avère, contre ses prévisions, que sa promesse peut être remplie. S'il ne respecte pas alors sa parole, il sera fautif pour une deuxième fois. Il s'agira d'un *mal agir additionnel*, selon l'expression

⁵⁵² MCCONNELL 1996, p. 45.

(« *additionnal wrong* ») qu'utilise McConnell à propos d'un cas de ce genre⁵⁵³. Si par contre l'agent respecte sa parole, il restera fautif d'avoir cherché à tromper autrui. Et si ses prévisions se réalisent, le conflit d'obligations dans lequel il s'est expressément mis se résout également selon la priorité des obligations. Sa faute restera néanmoins celle d'avoir trompé Betty.

Le même raisonnement vaut pour le premier exemple de Rajczi, où un individu a délibérément fait deux promesses incompatibles. Sa faute est dans cet acte délibéré qui précède l'avènement du dilemme. Supposons que ces deux promesses ont la même priorité. Au moment du dilemme, il n'y a pas lieu de traiter cette situation d'une manière différente de celle qui convient aux dilemmes *simpliciter* : l'agent est tenu là aussi à une obligation disjonctive⁵⁵⁴. Si on peut lui reprocher de ne pas avoir rempli l'une des promesses, c'est parce qu'il est fautif de l'avoir expressément mis en conflit avec celle qu'il a remplie.

Reprenons le cas des jumeaux qui se noient et supposons maintenant que l'agent qui ne peut qu'en secourir un avait prévu cette double noyade dans ces conditions et qu'il n'a rien fait pour la prévenir. Son obligation disjonctive au moment de la noyade reste moralement appropriée, malgré son geste fautif antérieur. La résolution de ce dilemme n'empêche pas de considérer l'agent fautif sur une autre base que ce qui ressortira de son action en situation dilemmatique.

Ainsi, les raisons de rendre fautif un agent aux prises avec un dilemme *secundum quid* se trouvent en dehors de ce dilemme, à savoir dans ce qui l'engendre. Elles ont rapport au manquement à une obligation antérieure.

Par conséquent, la solution par l'obligation disjonctive ne présente pas d'incompatibilité avec une conception morale qui soutient la solubilité des dilemmes *simpliciter*, puisque cette conception soutient aussi la solubilité des

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁵⁴ J'abonde ici dans le même sens qu'Odegard et McConnell : ODEGARD 1987, p. 83-84 ; MCCONNELL 1996, p. 44-45.

dilemmes *secundum quid*. L'obligation disjonctive est une solution appropriée aux deux formes de dilemme.

5.6 INCOMPATIBILITÉ DES CONTEXTES

Il reste une dernière objection de première catégorie à examiner. C'est celle que fait valoir Nehama Verbin⁵⁵⁵. Selon elle, l'obligation disjonctive, en tant qu'obligation *ultima facie*, n'est pas une solution aux dilemmes tragiques, parce qu'on ne peut transposer le concept d'obligation *ultima facie* aux situations tragiques. Autrement dit, ce concept se limiterait aux contextes moraux ordinaires et il existerait des choix moraux qui transcendent nos prédicats moraux courants. Les dilemmes tragiques se compareraient aux expériences mystiques.

Je vais faire valoir que l'argumentation de Verbin comporte plusieurs points faibles, ce qui rend sa conclusion très incertaine.

Pour commencer, Verbin voit un double aspect dans le dilemme de Sophie. Premièrement, du point de vue de Sophie, le choix qu'elle a fait de désigner sa fille à l'officier nazi comporte plusieurs facteurs aggravants :

it brings about the death of her daughter ; it breaks the special tie between Sophie and her daughter and constitutes a betrayal of her daughter and of their relationship ; it involves her in immoral project that is demeaning and dehumanizing to her, to her two children, and to her love and devotion to them. Moreover, Sophie's own reactions, her feeling of guilt and her consequent suicide, reactions that we identify with and that we find reasonable given what was involved in her choice, are consistent with these wrong-making features⁵⁵⁶.

D'après Verbin, ces caractéristiques suffisent, en l'absence d'autres considérations, pour se représenter son choix comme étant immoral. C'est ainsi que Sophie peut le percevoir. Cela constitue le premier aspect de son dilemme.

⁵⁵⁵ VERBIN 2005.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 226.

Deuxièmement, les considérations conséquentialistes ne peuvent être ignorées. Si Sophie avait refusé de désigner un de ses enfants, elle aurait perdu, non pas l'un de ses deux enfants, mais les deux ; elle aurait trahi, non pas l'un d'eux, mais ses deux enfants. Autrement dit, du point de vue d'un observateur extérieur, le choix qu'a fait Sophie n'est pas entaché d'une faute morale.

Par conséquent, son choix comporte un double aspect : d'un côté, il est immoral ; de l'autre, il est permis. Que faut-il en conclure ? Verbin soutient que ce qui s'impose devant ce genre de cas, c'est non pas de rejeter l'un des deux aspects au profit de l'autre, mais de rejeter une croyance qu'on tient trop pour acquis ici, celle selon laquelle le concept d'obligation morale *ultima facie*⁵⁵⁷ est approprié aux cas tragiques comme celui du dilemme de Sophie.

Avant de passer à la justification qu'elle donne de cette position, je vais relever une première faiblesse dans son argumentation de départ. Elle concerne le premier aspect du dilemme de Sophie. Cet aspect est jugé immoral sur la base de résidus moraux et du non-respect des responsabilités parentales (comme le devoir de protéger ses enfants, le devoir de chérir le lien privilégié avec eux). Or, on a vu au chapitre 4 que les résidus moraux ne suffisent pas à justifier le mal agir de l'agent. Quant aux responsabilités parentales, il est difficile d'admettre, même du point de vue du parent, que le parent agit mal quand il est dans l'*impossibilité* de les respecter. D'où l'on peut mettre en doute le double aspect du dilemme de Sophie.

Dans son deuxième pas argumentatif, cherchant à justifier l'impossibilité d'appliquer le concept d'obligation *ultima facie* aux cas tragiques, Verbin part du principe qu'un concept ne peut pas être toujours transposé d'un contexte à un autre sans perdre sa signification originale. Quand il perd ainsi sa signification originale, soit il en acquiert une nouvelle, soit il n'en trouve aucune. Dans ce dernier cas, on dit que le concept n'a aucun sens dans le

⁵⁵⁷ Verbin utilise l'expression courante « *all-things-considered obligation* ».

nouveau contexte. Par exemple⁵⁵⁸, si on transpose le concept de nombre premier à un domaine non mathématique, le résultat sera absurde. On ne peut pas dire « Jules César est un nombre premier », comme on peut dire « Trois est un nombre premier⁵⁵⁹ ».

Sur cette base, Verbin en vient à dire :

Transposing the concept of 'moral obligation' from the context of our ordinary life to exceptionally tragic circumstances may have similar consequences. When we consider parental responsibilities in ordinary circumstances, we may talk meaningfully about the parent's all-things-considered moral obligation toward a child. However, in cases such as Sophie's, when fulfilling her parental responsibilities toward either child amounts to an annihilation of her relationship with the other, the concept of an 'all-things-considered moral obligation' may not apply. It may have no sense in such an altered context⁵⁶⁰.

Je vois dans cet argument deux faiblesses. La première concerne la transposition de concept d'un contexte à un autre. Le principe sur lequel se fonde Verbin est vrai, mais il dit seulement que certains concepts, et non pas nécessairement tous, ne sont pas transposables d'un contexte à un autre, notamment lorsque les contextes sont radicalement différents. Il est des concepts, comme ceux de *grand* et de *petit*, qui s'appliquent dans une grande variété de contextes. Mais il est vrai que caractériser des personnes au moyen de caractéristiques réservées aux nombres est une absurdité. Des concepts développés expressément pour rendre compte des propriétés d'entités d'un certain type ne sont pas nécessairement utilisables pour décrire des entités d'un autre type. Or, bien qu'il soit évident que de telles transpositions de concepts sont invalides dans bien de ces cas, il est moins évident qu'il en soit de même lorsqu'on passe de contextes moraux ordinaires à des contextes moraux tragiques. Dans ces deux types de contexte, il s'agit des mêmes entités : des agents, des actes, des conséquences, etc. Il faut plus qu'une

⁵⁵⁸ Cet exemple est emprunté à Verbin. Les autres qui suivent le sont aussi.

⁵⁵⁹ Je ferai remarquer que si on modifie légèrement ces deux énoncés, on peut obtenir deux énoncés dont le premier a autant de sens que le second, mais pas le même sens : « Jules César est premier » et « Trois est premier ». C'est un exemple de transposition de concept où le concept change de sens d'un contexte à l'autre.

⁵⁶⁰ VERBIN 2005, p. 227-228.

comparaison avec les nombres et les personnes pour nous convaincre de l'invalidité de la transposition de certains concepts moraux à un tel type de contexte.

La seconde faiblesse a à voir avec une incohérence. Il me semble que si on admet que le concept d'obligation *ultima facie* ne s'applique pas au dilemme de Sophie et n'a aucun sens dans ce contexte, alors on ne peut plus dire que Sophie a commis une faute morale en tant que parent. D'où ce dilemme perdrait son double aspect. Or, Verbin tient à cette double caractérisation, car c'est en la préservant qu'elle justifie la remise en question de la transposition de concepts moraux courants aux contextes tragiques.

D'ailleurs, dans la suite de la deuxième phase de son argumentation, elle revient sur ce double aspect du dilemme de Sophie pour étayer sa position⁵⁶¹. Elle fait une analogie entre le double aspect de ce dilemme et le double aspect d'une figure dont parle Wittgenstein dans ses *Investigations philosophiques* : la tête de lapin-canard⁵⁶². Il s'agit d'une figure qu'on peut prendre soit pour une tête de lapin, soit pour une tête de canard. Il s'ensuit qu'on ne peut pas dire qu'un de ces deux aspects prime sur l'autre. On ne peut donc la caractériser, de manière *ultima facie*, ni comme une tête de lapin ni comme une tête de canard. Aucun de ces aspects ne capture pleinement la nature de cette figure. Cela présente alors une grande analogie avec le double aspect du dilemme de Sophie.

Une autre analogie qu'utilise Verbin est celle des personnes transgenres. Ces personnes ont des attributs à la fois masculins et féminins. On ne peut donc les caractériser, de manière *ultima facie*, ni comme des hommes ni comme des femmes.

Bien que ces exemples montrent les limites de nos catégorisations binaires en certains domaines, cela ne suffit pas à montrer que le double

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 228-231.

⁵⁶² WITTGENSTEIN 1953 / 1961, deuxième partie, section XI.

aspect du dilemme de Sophie n'est pas réductible à un seul aspect moral. C'est là une autre faiblesse dans l'argumentation de Verbin. Il ne s'agit que d'analogies, après tout. Voir une analogie entre une situation morale, aussi tragique soit-elle, et la tête de lapin-canard de Wittgenstein ne signifie pas qu'il faut en rester à cette analogie, c'est-à-dire qu'il faut en conclure au double aspect irréductible de la situation morale. Par exemple, on peut voir une analogie entre cette figure et le cas du débiteur insolvable (qui n'est pas un cas tragique du point de vue moral) : selon le principe « devoir implique pouvoir », le débiteur n'a pas l'obligation de rembourser ; mais selon d'autres considérations, il semble que l'obligation contractée par le débiteur tient toujours même s'il n'a plus les moyens de rembourser. Est-ce à dire qu'il faut en rester à cette double caractérisation de ce cas et déclarer qu'il échappe à nos catégories morales standards ? On a vu qu'il n'en est rien au chapitre 2.

Comme les deux pas argumentatifs précédents constituent les deux seules prémisses à l'argumentation de Verbin, la conclusion qu'elle en tire, à savoir que les dilemmes tragiques échappent aux catégories morales standards, est loin d'être établie, vu les faiblesses de ces prémisses.

Il n'y a donc pas lieu de remettre en question la transposition du concept d'obligation *ultima facie* aux contextes moraux qui tournent au tragique.

Cela met fin à l'examen des objections de première catégorie à la solution par l'obligation disjonctive. Passons maintenant aux objections de seconde catégorie, celles qui se concentrent sur le contenu de l'obligation disjonctive et qui soulèvent divers problèmes quant au choix d'actions qui se présente à l'agent.

5.7 UN CHOIX PROBLÉMATIQUE ?

Le premier problème que pose le contenu de l'obligation disjonctive $O(A \text{ w } B)$ est la question de l'arbitraire. Ce qui est laissé au choix libre de l'agent au sein de cette obligation, c'est de faire *A* ou *B*, indifféremment. Il

s'agit d'un choix arbitraire. L'arbitraire a à voir ici avec l'absence de raison *morale* : il n'y a aucune raison morale de choisir l'action *A* plutôt que l'action *B*. Par exemple, dans le cas des jumeaux *X* et *Y* qui se noient, si je choisis de sauver *X*, mon choix n'est fondé sur aucune raison morale. Pour certains auteurs, comme Marcus, un tel choix est problématique : il met l'agent dans la position de l'âne de Buridan, c'est-à-dire dans une position d'indécision morale insurmontable⁵⁶³.

Pourtant, ce parallèle ne tient pas. L'arbitraire du choix n'est pas sans lien avec la moralité. Bien qu'il n'y ait aucune raison morale de choisir l'une des actions *A* et *B*, il y a une raison morale d'*arrêter son choix*, soit sur *A* soit sur *B* : c'est qu'il est exclu moralement de ne faire ni *A* ni *B*, comme de ne sauver aucun des jumeaux, ou comme, dans le cas de l'étudiant de Sartre, de ne pas prendre soin de sa mère ni d'aller rejoindre les Forces françaises en exil. Comme il y a, dans ce genre de situation, un coût moral plus grand à l'inaction ou à la paralysie⁵⁶⁴, il existe une raison morale d'arrêter son choix sur une des deux actions à entreprendre, même s'il n'y a pas de raison morale qui favorise l'une de ces actions⁵⁶⁵. Ce raisonnement peut d'ailleurs être transposé dans le cas de l'âne de Buridan si on remplace le recours à des raisons morales par le recours à des raisons prudentielles : même si l'âne n'a aucune raison prudentielle de préférer l'un des deux ballots à l'autre, il a une raison prudentielle d'arrêter son choix soit sur le premier ballot, soit sur le second, s'il ne veut pas mourir de faim.

On pourrait arguer que la difficulté de choisir est plus grande lorsque, au lieu qu'on soit incité à faire deux actions incompatibles, on se trouve confronté à deux interdits qu'il est impossible de respecter à la fois : cette situation peut être une grande source d'indécision morale. Or, cela ne vaut que si les deux interdits comptent comme *ultima facie* et non comme *prima facie*. On l'a vu, les

⁵⁶³ MARCUS 1980, p. 125.

⁵⁶⁴ SLOTE 1985, p. 161.

⁵⁶⁵ Feldman défend un argument semblable : FELDMAN 1986, p. 201.

interdits en dilemme ne sont que *prima facie*. Dans ce cas, s'il y a indécision, ce n'est que sur le plan pratique.

Or, même sur ce plan, l'indécision ne peut s'éterniser. Comme l'agent a une raison morale d'arrêter son choix soit sur *A* soit sur *B* sans que la morale lui dicte davantage, il importe qu'il fasse son choix. Or, sur quelle base fera-t-il ce choix ? Pour Sinnott-Armstrong, quelle que soit cette base, elle ne permet pas, de toute façon, de résoudre le dilemme moral : comme ce n'est pas l'obligation disjonctive qui dicte laquelle des deux actions entreprendre, le dilemme moral ne se trouve pas vraiment résolu d'un point de vue moral⁵⁶⁶. Bien que Sinnott-Armstrong ait raison de dire que l'obligation disjonctive ne dicte pas laquelle des actions poser, il a tort quand il prétend que cela ne résout pas le dilemme. C'est que le choix à faire est moralement neutre. Or, si le choix est moralement neutre, il n'importe pas que le dilemme soit résolu d'un point de vue moral, puisqu'il n'importe pas moralement quelle action sera choisie.

Cela s'apparente à ce qui passe avec l'obligation ordinaire. J'ai montré au début du chapitre que le contenu de l'obligation ordinaire présente une similitude structurelle avec celui de l'obligation disjonctive. Je reviens à cette similitude. Dans une obligation ordinaire, ce qui est laissé au choix de l'agent, c'est la sélection d'un acte parmi plusieurs occurrences d'actes d'un type donné ou encore la sélection d'un acte parmi plusieurs occurrences d'acte d'un sous-type donné ou d'un autre sous-type donné. Or, ce choix laisse place à l'arbitraire. Prenons, par exemple, le cas de la promesse suivante : Harold a promis à Maude de l'amener à la plage un jour de semaine. S'il y a plusieurs routes qui mènent à la plage, sans qu'aucune d'elles n'allonge démesurément la durée du trajet ni ne présente un danger particulier, alors il n'y a aucune raison morale de choisir l'une des routes plutôt qu'une autre. *A priori*, il n'y a pas non plus de raison morale de préférer le lundi plutôt qu'un autre jour de la

⁵⁶⁶ SINNOTT-ARMSTRONG 1985, p. 324 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1988, p. 56 ; SINNOTT-ARMSTRONG 1996, p. 53.

semaine. Dans les faits, il peut y avoir de multiples façons pour Harold de remplir sa promesse. C'est que, comme je l'ai déjà dit à plusieurs reprises, pour remplir une obligation, il suffit de poser un certain acte d'un type donné. Or, ce type d'acte a à voir avec une variété d'occurrences d'acte, qui sont autant de variantes à l'accomplissement de l'obligation. Il n'est donc pas impossible que ces variantes entrent en conflit, de telle sorte que l'agent doit arrêter son choix sur des bases autres que morales, puisque le choix est moralement neutre. Chacun d'entre nous a l'habitude de faire ce genre de choix d'acte lorsqu'il a à remplir une obligation.

Autrement dit, l'arbitraire du choix qu'a à faire l'agent dans une situation dilemmatique ne diffère pas de l'arbitraire du choix que tout agent a à faire pour remplir une obligation ordinaire. Dans les deux cas, l'agent se trouve dans l'impossibilité de faire deux actions incompatibles, il ne peut moralement pas s'abstenir de faire l'une et l'autre et il n'a aucune raison morale de choisir l'une plutôt que l'autre. Cela revient à dire que, dans un dilemme moral, l'obligation disjonctive fait tout au plus de ce dilemme un dilemme d'ordre pratique⁵⁶⁷. Cette difficulté pratique est seulement plus aiguë que dans les cas ordinaires où ce qui est laissé au choix de l'agent, c'est la sélection d'un acte parmi plusieurs d'un type donné.

Cela nous ramène à la question de savoir sur quelle base l'agent fera son choix dans une situation dilemmatique. Comme le choix est moralement neutre, c'est-à-dire d'ordre pratique, il semble que l'agent puisse faire intervenir soit des préférences personnelles, soit le hasard pour discriminer les options. Examinons d'abord le recours aux préférences personnelles. Certains y voient un problème, car ce type de recours fait en sorte que l'obligation disjonctive ne fait pas obstacle à des choix racistes, sexistes, c'est-à-dire à un favoritisme moralement condamnable. C'est un des arguments qu'invoque Carla Bagnoli

⁵⁶⁷ Pour un point de vue similaire, voir : DONAGAN 1984, p. 306-307 ; STATMAN 1995, p. 75.

pour rejeter la solution par l'obligation disjonctive⁵⁶⁸. Prenons le cas de deux personnes qui se noient. S'il s'agit d'un Noir et d'un Blanc et que celui qui porte secours est de race noire et est hostile aux Blancs, l'obligation disjonctive lui permet alors de favoriser le Noir au détriment de l'autre personne qui se noie. Autrement dit, l'obligation disjonctive laisse à l'agent la liberté d'exprimer un choix moralement condamnable. Il importe ici de préciser que ce genre de cas diffère de celui où l'une des personnes qui se noient est un proche ou un ami du sauveteur. Dans des situations de ce genre, on peut admettre qu'il n'y a pas d'obligation disjonctive, puisque les options ne sont pas moralement d'égal poids : il semble moralement autorisé de sauver son enfant, son conjoint ou un ami au détriment d'un inconnu, la moralité ne faisant pas une totale abstraction des relations interpersonnelles⁵⁶⁹. Mais dans les cas où il y a obligation disjonctive, que doit-on tirer de l'ouverture qu'elle apporte au favoritisme, notamment au favoritisme moralement condamnable ? Cela suffit-il à remettre en question l'obligation disjonctive ? Je vais soutenir que non, parce que cette ouverture n'est pas particulière à l'obligation disjonctive.

Prenons le cas de Maurice, un fin connaisseur en matière de fromages dont la conduite est parfois sexiste. Supposons que pour ne pas manquer à une promesse, il doit acheter un camembert aujourd'hui. Son emploi du temps de la journée lui laisse la liberté d'acheter le camembert soit entre midi et 13h00, soit entre 16h00 et 18h00, à la fromagerie qu'il fréquente. Autrement dit, chacune des occurrences d'acte correspondant à l'une ou l'autre de ces deux actions-types lui permettra de remplir sa promesse. Or, Maurice sait qu'à la fromagerie il sera servi par une femme à l'heure du dîner et par un homme entre 16h00 et 18h00. Sur la base de cette information, il choisit d'acheter le camembert entre 16h00 et 18h00 pour la simple raison qu'il ne reconnaît pas la compétence des femmes occupant le poste de fromager.

⁵⁶⁸ BAGNOLI 2006, p. 159.

⁵⁶⁹ Pour une discussion sur les conflits que peuvent poser les relations interpersonnelles avec la morale dite impartiale, voir : WILLIAMS 1981b, p. 17-19.

Par cet exemple, on aura compris que les modalités de réalisation d'une obligation ordinaire laissent place au favoritisme de toute nature. En d'autres termes, le contenu implicitement disjonctif d'une obligation ordinaire peut donner lieu à l'expression de certains comportements sexistes, racistes, etc., de la part de l'agent. Certaines occurrences d'acte propres à l'accomplissement d'une obligation peuvent être écartées dans un esprit contraire à la morale. Cette possibilité ne mine pourtant pas l'obligation qui incombe à l'agent.

Il en est de même avec les actes surrogatoires. Par exemple, supposons qu'un homme richissime cherche à faire un don substantiel à un organisme de charité. Face aux différentes options qui se présentent à lui, il écarte systématiquement tous les organismes de charité qui œuvrent auprès des sidéens, pour la simple raison qu'il croit que les victimes du sida méritent leur sort et qu'on n'a pas à les aider. Or, le fait que les actes surrogatoires ne font pas obstacle à ces comportements ne porte pas atteintes à la valeur morale de ces actes, quoiqu'on admirera moins cette personne et son don.

Ainsi, ce qui nous fait opter pour telle occurrence d'acte qui aura pour résultat l'accomplissement d'une obligation n'affecte pas la nature de cette obligation. La manière peu honorable dont certains s'acquittent de certaines de leurs obligations est une autre question. Elle a plutôt à voir avec le manquement à d'autres obligations.

Par conséquent, le recours aux préférences personnelles ne pose pas un problème en soi à l'obligation disjonctive. Si l'agent en situation dilemmatique fait un usage moralement discutable de l'obligation disjonctive, c'est une question qui ne concerne pas les dilemmes moraux. Et si, pour arrêter son choix, il fait intervenir des préférences personnelles moralement neutres, cela ne peut que faciliter le traitement de son dilemme. Des considérations personnelles non morales peuvent servir à faire pencher la balance en faveur d'une des options. C'est un point que fait valoir Douglas Odegard :

The agent [in a symmetrical deontic dilemma] might have nonmoral ends which are better served by one option, in which case that difference might be the basis for advice⁵⁷⁰.

Passons à l'autre recours que l'agent peut avoir pour arrêter son choix : l'usage du hasard ou le tirage au sort⁵⁷¹. Il s'agit d'un moyen qui a l'avantage d'être impartial. En plus, il permet un traitement égal des options en dilemme. D'où de nombreux auteurs le proposent comme moyen de résolution des dilemmes de ce type⁵⁷². Cependant, il n'est pas à l'abri des objections. Ces objections sont de différentes sortes. Pour les traiter, je vais les séparer selon deux catégories que l'on peut former : 1) il y a les objections qui présupposent au départ l'inadéquation du recours au hasard pour le traitement des dilemmes moraux ; 2) il y a les objections qui tentent de montrer en quoi l'utilisation du hasard n'apporte pas la bonne solution aux dilemmes moraux.

Les objections de la première catégorie présupposent que le recours au hasard est soit une marque d'indifférence morale à l'égard des options, soit un signe de l'insignifiance des options, soit un moyen irrationnel de choisir une des options, soit le signe d'une action qu'on fait en désespoir de cause, soit un moyen inapproprié face à la gravité de la situation⁵⁷³. Il s'agit là de différentes perceptions qu'on prête *en général* au recours au hasard. Or, ces perceptions ne valent pas toujours. Il y a des situations où le tirage au sort est une procédure tout à fait rationnelle et indiquée même si les options sont loin d'être insignifiantes : par exemple, on l'utilise pour le traitement de patients lorsque les ressources médicales sont limitées ou pour l'embauche d'un candidat lorsque plusieurs candidats se valent. Dans des situations de ce genre, le tirage au sort n'est en rien une marque d'indifférence morale à l'égard des options. Au contraire, c'est un moyen qui permet d'accorder un égal respect

⁵⁷⁰ ODEGARD 1987, p. 83.

⁵⁷¹ Dans la littérature anglophone, on parle de « *randomization* ».

⁵⁷² HARE 1981, p. 201 ; DONAGAN 1984 ; FELDMAN 1986, p. 201-202 ; ODEGARD 1987, p. 78-79 ; CONEE 1989, p. 134 ; MACINTYRE 1990, p. 369 ; STATMAN 1995, p. 80 ; BLACKBURN 1996, p. 129-133 ; SCHABER 1999, p. 78.

⁵⁷³ DWORKIN 1977, p. 73 ; BLACKBURN 1996, p. 129 ; WARNER 1998, p. 1302 ; BAGNOLI 2006, p. 165, 166.

envers les individus impliqués, puisque chacun d'eux bénéficie d'une égale chance d'être sélectionné. Le hasard ainsi utilisé permet d'attribuer aux options une valeur intrinsèque égale⁵⁷⁴. La seule façon de mal agir dans ce genre de situation serait d'agir injustement, c'est-à-dire de favoriser injustement certains individus en dévalorisant les autres sur la base de certaines de leurs caractéristiques ou de considérations immorales qui n'ont rien à voir avec les aspects du dilemme. Comme le fait remarquer John Broome :

If a good or bad cannot be distributed equally, it sometimes seems a good idea at least to distribute it randomly. Randomness appears to be a way of bringing some fairness into an inherently unfair situation.⁵⁷⁵

Une telle façon de procéder semble donc indiquée pour les cas de dilemme moral. À propos du cas des jumeaux en train de se noyer, Jacqueline écrit :

The random basis for decision treats each twin with equal justice, as ends in themselves, and with unbiased concern for their individual interests, since each has an equal *a priori* random probability of being selected for rescue⁵⁷⁶.

Autrement dit, le recours au hasard permet de prendre en compte certaines considérations déontologiques (comme de traiter autrui comme une fin en soi), tandis que l'obligation disjonctive reflète certaines considérations conséquentialistes, à savoir qu'il est moins dommageable de faire l'un ou l'autre des actions incompatibles que de ne rien faire. L'obligation disjonctive, par le biais du recours au hasard, est donc, comme le fait observer Jacqueline, une sorte de point de convergence des deux aspects complémentaires de la moralité : son aspect déontologique et son aspect conséquentialiste.

Venons-en maintenant aux objections de la seconde catégorie. Elles cherchent à montrer en quoi le recours au hasard n'apporte pas une véritable solution aux dilemmes moraux. Carla Bagnoli est l'un des rares auteurs à avoir

⁵⁷⁴ Pour une discussion de la validité des procédures de sélection aléatoire de personnes, voir BROOME 1984.

⁵⁷⁵ BROOME 1984, p. 40.

⁵⁷⁶ JACQUETTE 1991, p. 46.

argumenté en détail en ce sens⁵⁷⁷. C'est pourquoi je vais m'en tenir à réfuter ses arguments.

Son argumentation générale vise à montrer que l'utilisation de procédé aléatoire ne produit aucune raison décisive pour l'action et, conséquemment, n'apporte pas une solution adéquate aux dilemmes moraux. Pour établir cela, Bagnoli part de ce qui constitue une raison d'agir :

A reason for action is some relevant consideration in favor of an action, which is stable across relevantly similar contexts and makes the action intelligible. That such a consideration is stable means that one does not have to rethink the authority of one's reason, unless its authority is challenged by new relevant considerations⁵⁷⁸.

Ainsi, comme un tirage au sort fait à plusieurs occasions lors de contextes similaires ne produit pas toujours les mêmes résultats, une raison d'agir conformément à ces contextes similaires ne pourra se prêter à cette variabilité aléatoire, à cette instabilité. Avant de critiquer cette conception des raisons d'agir, il faut comprendre en quoi il importe, selon Bagnoli, que l'agent choisisse d'agir sur la base de raisons :

Why is it so important that the agent chooses on the basis of reasons, that is, that she acts on principle ? Reasons are considerations that support and make an act intelligible. They thus play a double role. First, they justify an action rationally, on the basis of considerations that others share. Second, reasons express a relation between the agent and the action, such that the action can be imputable to the agent as hers. Justifying on the basis of a reason is thus authorizing it and also claiming authorship on it. Reasons convey the relation of authorship. In offering reasons for action, we represent our action as something that flows from our agency. Hence, actions are expressive of one's agency insofar as they are supported by reasons. Such reasons carry the thought that the agent relates to her action as hers, that is, as expressive of the kind of agent she is. It is crucial for us that we act on the basis of reasons, because this is the way we have an impact on the world⁵⁷⁹.

À partir de cette conception, il n'est pas surprenant que Bagnoli en conclût que tout procédé de sélection aléatoire d'actions ne confère pas aux actions ainsi déterminées un authentique lien d'appartenance ou de

⁵⁷⁷ BAGNOLI 2006.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 159.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 161.

« paternité » (« *authorship* ») avec l'agent : on ne peut pas dire que les actions que l'agent pose sur cette base sont pleinement les siennes, qu'il en est pleinement l'auteur. Toutefois, cela ne signifie pas dans l'esprit de Bagnoli que l'agir de l'agent est alors marqué par l'irrationalité :

Using a device of chance gives the agent a pragmatic advantage, which is certainly crucial, and in some cases it might be all one can hope for. While arbitrary decisions do not necessarily expose a failure of rationality, they nevertheless mark a peculiar relation that the agent entertains to her action. An action determined by the flip of a coin is not fully ours, although we are certainly responsible for what it brings about, and we are held accountable for it. Unprincipled decisions, then, originate actions that are not fully expressive and indicative of the view we have of matter. This is what worries us in the face of moral dilemmas⁵⁸⁰.

Pour répliquer à l'argumentation générale de Bagnoli, je vais me concentrer sur deux points faibles que contiennent ses arguments : 1) sa conception des raisons d'agir ; 2) la question de la « paternité » de l'action.

Premièrement, sa conception des raisons d'agir présuppose que les raisons qui motivent une action évacuent tout arbitraire dans l'agir. Or, ce n'est pas le cas. Supposons que chaque jeudi je dois acheter un camembert à telle fromagerie et que mon emploi du temps ne me permet de remplir cette obligation qu'entre midi et 13h00 ou entre 16h00 et 18h00. Bien que j'aie une raison d'acheter un camembert chaque fois qu'on est jeudi, il se peut que je n'aie pas de raison particulière de l'acheter aujourd'hui à 12h15 plutôt qu'à 12h30, ou encore à 16h30 plutôt qu'à 17h00, notamment si les conditions environnementales restent inchangées. Il y a une part d'arbitraire dans le choix que je ferai finalement de l'occurrence d'acte qui rendra possible l'accomplissement de mon obligation. Cela ne présente donc pas une grande différence avec le choix d'une occurrence d'acte déterminé par tirage au sort. De plus, il se peut qu'un certain jeudi j'aie acheté le camembert à 12h20 et que le jeudi précédent je l'eusse acheté à 17h30, sans qu'il y ait une raison précise expliquant cette variation dans l'accomplissement de mon obligation. Autrement dit, les modalités précises d'un acte ne trouvent pas toujours leur

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 161.

explication dans des raisons d'agir précises et discriminantes. Ou encore, il se peut que ce qui me pousse à remplir mon obligation d'acheter le camembert résulte d'une raison extérieure, indépendante de cette obligation : j'achète le camembert à la fin de ma journée de travail pour ne pas avoir à le trimballer au bureau. En d'autres mots, le moment où je remplis mon obligation trouve sa raison d'être dans des considérations strictement pratiques.

D'un autre côté, l'usage du hasard dans le choix d'une action peut servir de principe de décision, c'est-à-dire de principe discriminant dans le choix d'une action. Il est faux que la sélection aléatoire ne permet pas, comme le prétend Bagnoli, de faire en sorte qu'une action réponde à un principe (« *principled action* »)⁵⁸¹. Si la seule raison que j'ai de choisir une occurrence d'acte parmi plusieurs est que j'ai une obligation à remplir telle journée entre telle heure et telle heure, alors mon choix peut aussi reposer sur une sélection aléatoire. Mon impact sur le monde n'en sera pas pour autant réduit.

On peut se demander si Bagnoli n'a pas comme présumé à sa thèse une ancienne conception du hasard, celle selon laquelle le hasard est ce qui est sans cause et sans loi, c'est-à-dire un pur chaos. Il s'agit là d'une conception *a priori* du hasard. Or, notre conception à ce sujet a évolué depuis. L'étude du hasard par les mathématiques et l'expérimentation scientifique a permis de dégager une conception du hasard sans rapport avec l'indétermination pure : il s'agit plutôt d'une détermination imprévisible et involontaire, résultant de la rencontre de plusieurs séries causales indépendantes les unes des autres⁵⁸². D'où le hasard n'est pas sans cause ni sans loi. Par exemple, la tuile qui tombe d'un toit et tue un passant est le résultat fortuit de la rencontre d'une première série de causes (celles qui font tomber la tuile) et d'une seconde série de causes (celles qui amènent le passant sur les lieux de la chute). Il y a indépendance de ces deux séries causales dans la mesure où ce n'est pas parce que la tuile tombe que le

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 159, 162.

⁵⁸² COURNOT 1851, p. 51 ; COMTE-SPONVILLE 2001, p. 269-270.

passant se trouve à cet endroit ni parce qu'il est là qu'elle tombe. Et il y a présence d'un principe de causalité, sauf qu'il s'exerce de manière multiple, imprévisible et aveugle. De plus, la probabilité de ce malheureux événement n'échappe pas à la mesure et peut être calculée, ce qui serait impossible si le hasard était un pur chaos. D'ailleurs, le calcul de probabilité est ce qui permet aux assureurs d'estimer les risques d'accident dans toutes sortes de situations.

Passons au second point faible de l'argumentation de Bagnoli : la question de la paternité de l'action. Commençons par supposer qu'une occurrence d'acte déterminée par le hasard ne peut être pleinement mienne, comme le soutient Bagnoli. Qu'en est-il alors de l'occurrence d'acte que je choisis moi-même sans pourtant avoir une raison précise de la choisir plutôt qu'une autre du même type ? Mon choix personnel ici ne se distingue guère d'une sélection au hasard, laquelle ne fournit pas de raison précise quant à la détermination d'une occurrence d'acte plutôt que telle autre. Si, à partir de cela, on doit conclure que cette occurrence d'acte choisie par moi n'est pas pleinement mienne, alors l'argumentation de Bagnoli remet en question la paternité d'action en général, et non seulement dans les cas de dilemmes moraux résolus par l'obligation disjonctive. Une telle conclusion aurait aussi pour conséquence de rendre problématique la responsabilité de nombre de mes actions dont on juge, d'ordinaire, que j'en suis responsable. Si, par contre, on doit conclure que cette occurrence d'acte est pleinement mienne, alors il en est de même pour l'occurrence d'acte déterminée par sélection aléatoire, ce qui réfute l'objection de Bagnoli.

L'argumentation de Bagnoli semble reposer sur une conception rationaliste de l'autonomie, comme celle de Gary Watson⁵⁸³. La notion de paternité d'action (« authorship ») qu'elle défend fait référence à l'idée d'autonomie selon laquelle l'agent ne peut être l'auteur de ses actions que si celles-ci sont posées à la lumière d'un choix résultant d'une délibération. Or,

⁵⁸³ WATSON 1987.

une telle conception de l'autonomie de l'agent paraît trop restrictive. Plusieurs auteurs s'en démarquent et font valoir une conception de l'autonomie centrée sur les émotions, les dispositions émotionnelles dans la mesure où les émotions que nous ressentons sont reliées d'une manière particulière à ce que nous sommes⁵⁸⁴ : les actions résultant de nos dispositions émotionnelles peuvent refléter ce que nous sommes et donc témoigner de notre autonomie personnelle. Il n'est pas non plus impensable de concevoir l'autonomie personnelle dans un sens élargi, n'excluant pas le recours au hasard en tant que principe discriminant pour le choix d'une action. Dans cette optique, le recours au hasard n'est rien d'autre qu'un moyen pour arrêter une décision. Il n'a rien à voir avec un état passif où l'agent est le jouet du hasard.

Par conséquent, les objections de Bagnoli ne permettent pas de remettre en question l'usage de procédé aléatoire pour déterminer l'action à faire dans le cas de l'obligation disjonctive.

En résumé, l'arbitraire du choix d'action qu'on retrouve dans le contenu de l'obligation disjonctive ne pose pas un problème d'ordre moral, mais seulement d'ordre pratique. Le recours aux préférences personnelles ou à la sélection aléatoire est un moyen de surmonter ce problème pratique.

5.8 SOUILLURE MORALE ET COOPÉRATION AVEC LE MAL

Il est des auteurs, comme Rosalind Hursthouse⁵⁸⁵, qui, bien qu'ils soutiennent que l'agent à l'issue d'un dilemme tragique n'est pas coupable de mal agir, croient que l'action qu'il pose est si terrible qu'elle ne peut être moralement qualifiée de bonne ou de mauvaise. L'agent ne sort donc pas moralement indemne d'un dilemme tragique : son agir se trouve alors entaché d'une souillure morale. Il s'agit de cas où l'agent est une victime de la fortune morale, c'est-à-dire d'un hasard qui a trait aux forces contingentes du monde, auxquelles sont vulnérables nos dispositions à la moralité, nos attitudes

⁵⁸⁴ Par exemple : SHOEMAKER 2003, TAPPOLET 2006.

⁵⁸⁵ HURSTHOUSE 1999, p. 74-79. Parmi les autres auteurs, on trouve : CUNNINGHAM 1992.

morales et nos actions qui se veulent morales. Il en résulte que des facteurs aléatoires peuvent jouer un rôle dans nos évaluations morales⁵⁸⁶. Cela signifie plus précisément que la malchance peut compromettre non seulement la réalisation de nos divers projets personnels, mais aussi la poursuite d'une vie moralement bonne. D'où l'obligation disjonctive, une fois remplie à l'issue d'un dilemme tragique, laisse un résidu moral qui touche à l'état d'être de l'agent, qui affecte négativement l'évaluation qu'il fait de sa personne morale ou de son intégrité morale. C'est là le prix à payer pour avoir fait le moindre mal. Cela va donc au-delà du regret d'agent, du remords ou du sentiment de culpabilité.

À cela fait écho le problème de la coopération avec le mal ou avec un dessein malin (« *evil project* »). Le dilemme de Sophie en est un exemple paradigmatique que Stephen de Wijze rapporte en ces termes :

Sophie is forced to implement an immoral project due to the evil designs of another person or group of persons. [...] In attempting to mitigate the evil she confronts she is immorally coerced to actively become part of an immoral and evil project⁵⁸⁷.

Dans ces conditions, la coopération avec un dessein malin donne lieu à un résidu moral sous forme de souillure, comme l'explique de Wijze :

Dirty hands highlights that the world is a place, which due to the evil actions of others, we can be forced (for moral reasons) to be immoral and in so doing irredeemably stain our lives changing how we see ourselves and our victims, and leave us feeling polluted and dirty. Our actions are not the sole determiner of whether we are moral or not, what others do can affect our acts, and we have no or little control over other peoples actions⁵⁸⁸.

Ce qui se profile derrière ces considérations reposant sur les notions de souillure morale et de coopération avec le mal, c'est une éthique de la vertu, c'est-à-dire une éthique qui met au centre de l'évaluation morale le caractère de l'agent et la vie bonne en fonction des circonstances particulières, et non le respect de règles ou de principes généraux. Ce qui donne la mesure du

⁵⁸⁶ Pour une discussion sur la notion de fortune morale, voir : NAGEL 1979, chap. 3 ; WILLIAMS 1981b, chap. 2 ; COYNE 1985 ; BROWNE 1992 ; STATMAN 1993 ; SLOTE 1994 ; SUPERSON 1996 ; WEBER 2000 ; CONCEPCION 2002 ; ZIMMERMAN 2006.

⁵⁸⁷ DE WIJZE 1994, p. 31.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 31.

caractère terrible de l'action que pose l'agent à l'issue du dilemme tragique, ce n'est pas seulement que son action est le résultat de la transgression d'un interdit absolu, mais c'est aussi qu'elle compromet l'épanouissement moral de l'agent, qu'elle empêche celui-ci de mener dorénavant une vie bonne⁵⁸⁹. On passe de l'évaluation morale de l'acte de l'agent à l'évaluation morale de l'agent lui-même. L'acte qu'il a posé, que ce soit ou non en collaboration avec autrui, souille à jamais son agir, ruine sa vie d'agent moral. Thomas Hill résume bien ce point de vue, bien qu'il ne le partage pas :

[...] it might be said that one who must lie, kill, and associate himself with corruption in order to prevent greater evils does not lead a "morally pure" life, even though he only does what circumstances require him to do. Thus, an appropriate response when one does the lesser evil, with justification, is to feel that one's life is morally tainted⁵⁹⁰.

De son côté, Hursthouse, une éthicienne de la vertu qui soutient ce point de vue, écrit :

[T]here are situations in which even a virtuous agent cannot emerge with her life unmarred — not in virtue of wrongdoing (for *ex hypothesi*, in making a forced choice, the agent is blameless), and not in virtue of having done what is right or justifiable or permissible (which would sound very odd), but simply in virtue of the fact that her life presented her with *this* choice, and was thereby marred, or perhaps even ruined⁵⁹¹.

Ainsi, dans l'optique de l'éthique de la vertu, deux arguments ressortent face aux dilemmes tragiques : l'argument du caractère terrible de l'acte posé et l'argument de la coopération avec le mal. L'un comme l'autre fait valoir la présence d'un résidu moral inéliminable sous forme de souillure qui entache irrémédiablement la vie morale de l'agent. Toutefois, cela ne signifie pas que la meilleure option de l'agent, au moment du dilemme, se trouve dans l'abstention, dans le refus de faire quelque acte terrible que ce soit ou de coopérer le moins possible avec un dessein malin. On n'évite pas la souillure morale en se détournant du problème ou en ne se sentant pas concerné, sinon

⁵⁸⁹ GAUS 2003, p. 175 ; VAN ZYL 2007, p. 56.

⁵⁹⁰ HILL 1983, p. 221.

⁵⁹¹ HURSTHOUSE 1999, p. 74-75.

les dilemmes tragiques seraient aisément résolus⁵⁹², plus aisément résolus que les dilemmes non tragiques.

En somme, selon les deux arguments précédents, la souillure morale est inévitable, malgré qu'elle soit le produit combiné du bon caractère de l'agent et de son infortune morale. Cela paraît déroutant, comme le souligne Anthony Cunningham :

[...] the problem of dirty hands suggests that we may meet with moral degradation at the hands of fate or through the machinations of evil people. This vulnerability is especially disturbing since it is not the usual matter of succumbing to immorality through weakness, ignorance, or depravity. If the problem of dirty hands is a genuine one, then even the best of us can never be completely safe from moral degradation⁵⁹³.

Aussi, passons à la critique de ces deux arguments. Je vais soutenir que la combinaison du bon caractère de l'agent et de son infortune morale n'est pas suffisante pour conclure à la souillure morale. L'angle d'attaque que je vais privilégier fera intervenir deux considérations : 1) un fait crucial qu'il ne faut pas perdre de vue dans le traitement des dilemmes tragiques, à savoir la présence de facteurs qui échappent totalement au contrôle de l'agent (c'est d'ailleurs ce qu'implique la présence de la fortune morale) ; 2) une comparaison avec les accidents tragiques imprévisibles et les désastres naturels impliquant des êtres humains. Ces deux considérations, que j'ai déjà utilisées au chapitre 4 pour réfuter l'argument du résidu moral, sont tirées ici de la réfutation que fait Liezl van Zyl de l'argument de la souillure morale défendue par Hursthouse⁵⁹⁴. Je les utiliserai pour développer mes propres objections, qui compléteront celles de van Zyl. Également, je combinerai ces deux considérations à certaines des objections que Hill a adressées contre les deux arguments⁵⁹⁵.

⁵⁹² CUNNINGHAM 1992, p. 247.

⁵⁹³ CUNNINGHAM 1992, p. 239. Il est à noter que cet auteur, bien qu'il reconnaisse la problématique que posent les dilemmes tragiques, défend leur existence.

⁵⁹⁴ VAN ZYL 2007.

⁵⁹⁵ HILL 1983 : dans son argumentation, cet auteur n'a pas explicitement distingué les deux arguments.

D'abord, comme je l'ai dit, il ne faut pas perdre de vue que le choix d'action auquel fait face l'agent dans un dilemme tragique résulte de facteurs qui échappent à son contrôle. C'est un élément capital de l'historique de ce choix d'action : on ne peut pas ne pas en tenir compte. Je veux montrer que cet élément vient changer la donne en ce qui concerne les raisons qui évaluent la vie morale de l'agent sur la base de son bon caractère. Voyons cela sous l'angle des séries causales. On peut considérer le choix d'action auquel fait face l'agent comme le point de rencontre de plusieurs séries causales indépendantes les unes des autres, dont l'une est celle qui a amené l'agent dans cette situation (sans faute de sa part, c'est-à-dire sans que ses motivations et ses attitudes soient en cause). Comparons cela avec le cas du conducteur de poids lourd de Williams : en conduisant son poids lourd, le camionneur se trouve à heurter mortellement un enfant qui s'est précipité soudainement devant le camion. Il y a là deux séries causales indépendantes l'une de l'autre, dont la rencontre mène à la mort de l'enfant par l'action du conducteur. Du point de vue formel, ce qui diffère entre ce cas et un dilemme tragique se trouve au point de rencontre des séries causales : la présence ou non d'un choix dont l'issue ne peut être que la production *intentionnelle* d'un état de choses négatif. Dans le cas du camionneur, le point de rencontre des séries causales laisse l'agent sans choix et se traduit par la production *non intentionnelle* d'un état de choses négatif, alors que dans un dilemme tragique, le point de rencontre des séries causales place l'agent devant un choix, mais dont l'issue ne peut être que la réalisation *intentionnelle* d'un état de choses négatif. Dans ce dernier cas, c'est la présence d'une action *intentionnelle*, dont les conséquences tragiques ou terribles sont connues de l'agent, qui donne à penser à certains que la vie de l'agent est marquée à jamais d'une souillure morale. Or, cette action intentionnelle a lieu dans des conditions qui échappent au contrôle de l'agent. En d'autres mots, l'agent n'a pas le choix de faire preuve d'une action intentionnelle ayant pour résultat des conséquences qu'il sait pourtant tragiques ou terribles. À y regarder de plus près, il n'y a pas une grande différence entre les deux situations. D'un côté, il s'agit de la production

non intentionnelle *mais inévitable* d'un état de choses négatif ; de l'autre, il s'agit de la production intentionnelle *mais tout aussi inévitable* d'un état de choses négatif. Qu'il y ait ou non intention, qu'il y ait ou non choix, la production de l'état de choses négatif est, de toute façon, inévitable et résulte de conditions qui échappent au contrôle de l'agent. Il y a ici peu d'éléments pour conclure à la souillure morale. Premièrement, il n'y a pas, chez l'agent, de motivation ni d'attitude ni d'inclination allant dans le sens de la production d'un état de choses négatif. Comme le fait remarquer van Zyl :

it is important to remember that the virtuous agent [...] does not enter the situation with his hands already dirty⁵⁹⁶.

Deuxièmement, le seul élément est l'action intentionnelle, mais elle se déroule dans des conditions indépendantes du contrôle de l'agent. Certes, même dans ces conditions, l'agent exerce un certain contrôle, soit celui de déterminer laquelle des options du dilemme correspondra à son action intentionnelle. Mais il s'agit d'un contrôle qui s'apparente à celui du caissier d'une banque victime d'un hold-up : même sous la menace d'un revolver, le caissier a toujours le choix entre remettre l'argent de sa caisse et refuser de le faire. Et quoi qu'il choisisse, il en résultera un état de choses négatif (des conséquences négatives soit pour la banque, soit pour lui). Cela montre que le contrôle qu'exerce un agent sur ses actions vient par degré. Et il me semble que l'agent doit atteindre un certain degré de contrôle avant que nous fassions une évaluation morale de son agir ou de sa vie. Michael Zimmerman établit un point similaire au moyen d'une distinction qu'il avance sur le contrôle des actions (pour illustrer cette distinction, il utilise lui aussi l'exemple du caissier de banque victime d'un hold-up, qu'il appelle Alf) :

Alf did indeed have a choice — and, we may assume, he made the right one. He thus had what I call basic control over his behavior. Nonetheless, insofar as he was strongly coerced to make the choice that he made, his behavior was not fully voluntary ; it was not fully free, and so he did not have what I call fully comprehensive control over it. Such control can clearly come in degrees, depending

⁵⁹⁶ VAN ZYL 2007, p. 57.

on the force of the pressures that bear on the agent. It is often claimed that some measure of comprehensive control beyond merely basic control is required for responsibility⁵⁹⁷.

D'où, même si les conditions qui échappent à l'agent dans un dilemme tragique font en sorte qu'il a un certain contrôle sur ses actions, ce n'est qu'un contrôle rudimentaire (« *basic control* »).

Dès lors, en toute situation dilemmatique, il me semble qu'il n'y a pas matière à évaluer négativement la *vie* morale de l'agent à l'issue du dilemme au point de la déclarer moralement souillée. De toute façon, si c'était le cas, cela aurait plusieurs conséquences problématiques. Les deux premières sont celles que fait valoir Hill. La première met en jeu la capacité du plus consciencieux des agents à mener une vie moralement satisfaisante :

This [i.e. that it is appropriate to look down on oneself for having done the lesser evil] implies that, barring extraordinary luck, the most conscientious person in the world cannot live a life he is proud of ; doing nothing but what is right and having the best possible will would not allow me to feel free from shame and self-contempt. For, assuming there are situations, however rare, in which it is morally required to do lesser evil, whether one finds oneself in such a situation will be partly a matter of luck. Being conscientious does not guarantee that one will not face hard choices. But is it not implausible, unreasonably harsh, to say that a person should look down on himself when he tried his best to avoid setting up the choice among evils and then did what was right when unavoidably the choice arose⁵⁹⁸ ?

En effet, cela paraît exagéré d'exiger du plus consciencieux des agents qu'il se voie de la sorte. Le plus que l'on peut exiger de lui et de tout agent le moins consciencieux est de ne pas être indifférent à l'état de choses négatif qu'il produit, de manifester un regret d'agent, voire du remords. J'ai montré au chapitre 4 que la présence de résidus moraux de la sorte est compatible avec un agir non moralement fautif. L'agent peut par exemple regretter de ne pas avoir eu de meilleure option, d'avoir été contraint de contribuer à un état de choses déplorable pour autrui ou de voir que ses actions n'ont pas pu incarner ses valeurs les plus chères. Sa réaction peut

⁵⁹⁷ ZIMMERMAN 2006, p. 592.

⁵⁹⁸ HILL 1983, p. 221.

aussi comporter du remords, qui résulte du désarroi de celui qui se trouve dépourvu de toute justification face à ceux qui *n'ont pas mérité* de subir des effets indésirables à la suite de ses actions. Ces réactions suffisent amplement à témoigner du bon caractère de l'agent moral à l'issue d'un dilemme tragique⁵⁹⁹. Comme le dit Nielsen au sujet de l'agent en pareille situation :

Anguished, tortured, full of agent-regret, living with something that will be with us for the rest of our lives troubling our sleep and our waking life, yes, but stained and polluted no. [...] We did, what morally speaking, we had to do, but it is [...] a mark of our humanity to be anguished and the like in such situations over our doing what morally speaking we had to do. But we have no grounds (pace Walzer and de Wijze) for regarding ourselves as guilty or as moral criminals⁶⁰⁰.

La deuxième conséquence problématique qu'aurait, selon Hill⁶⁰¹, le jugement de souillure morale prononcé à l'endroit de l'agent à l'issue d'un dilemme tragique est la suivante. Devant la probabilité non nulle qu'un tel pronostic soit prononcé contre chacun de nous, nous serions portés à éviter les situations comportant un risque moral d'avoir à choisir le moindre de deux maux. Cela aurait pour conséquence que nous nous abstiendrions de choisir les modes de vie les plus stimulants, ceux impliquant du leadership et des responsabilités. On trouve chez Sven Hansson le même point de vue :

In order to avoid dilemma as far as possible, we would have to systematically avoid commitments to other people. Almost any additional commitment increases the risk that we will later find ourselves in a dilemma.

This seems to be a much too high price to pay for dilemma-avoidance. A community of commitment-avoiders is not much a community. Any human society needs people that willingly take on social roles that are rich in commitments. We need medical doctors in place with scarce medical resources. We need representatives that assume public office in situations with conflicting urgent demands on public resources. We need caring and committed people in all walks of life⁶⁰².

À cela, j'ajouterai d'autres conséquences négatives que n'ont pas vues Hill et Hansson. Premièrement, les personnes les plus consciencieuses sur le

⁵⁹⁹ VAN ZIL 2007, p. 57.

⁶⁰⁰ NIELSEN 1996b, p. 157.

⁶⁰¹ HILL 1983, p. 222.

⁶⁰² HANSSON 1998, p. 414.

plan moral seraient les premières à laisser aux autres les postes d'autorité, de leadership et de responsabilité. Autrement dit, ces postes seraient davantage laissés aux mains de personnes pouvant avoir un sens moral plus élastique. On n'a qu'à imaginer les conséquences que cela pourrait avoir dans les domaines de santé en période de pénurie de ressources, pour faire écho à ce que soulève Hansson. Deuxièmement, ces conditions peuvent faire en sorte que moins de candidats se présentent aux postes de responsabilité vacants ; d'où les personnes déjà affectées aux autres postes crouleront davantage sous les responsabilités, ce qui accroîtra le risque qu'ils en fassent un mauvais usage. Troisièmement, personne ne pourrait même espérer que certaines fonctions de responsabilité soient assurées par les personnes les plus intègres. Cela rendrait beaucoup moins attrayante la vie en collectivité, et ce serait d'autant plus le cas aux yeux des personnes les plus morales, c'est-à-dire de celles qui pourtant ne devraient pas automatiquement se détourner des plus hautes fonctions sociales.

Une autre conséquence problématique que je vois est la suivante. Un jugement de souillure morale à l'endroit des personnes les plus intègres sur le plan moral tendrait à rendre plus floue la distinction entre les personnes dites « bonnes » et les autres. Il n'y aurait pas de différence nette entre les personnes qui ont de bonnes raisons de se sentir souillées, c'est-à-dire celles qui se repentent d'avoir délibérément mal agi alors qu'elles auraient pu faire autrement, et les victimes de dilemmes tragiques.

En somme, l'ensemble de ces conséquences problématiques aurait pour effet de pervertir les deux buts centraux de la moralité, soit celui de guider l'agir des agents délibérant et celui d'évaluer leurs actions. D'une part, la moralité aurait pour but de détourner les agents des responsabilités les plus grandes ou les plus stimulantes ; d'autre part, elle considérerait les agents comme souillés moralement, que leurs actions néfastes aient été inévitables ou non.

De cette discussion, il découle que l'attitude appropriée la plus plausible que devrait avoir un agent face aux situations morales les plus difficiles est celle d'assumer le fardeau consistant à faire le moindre mal, quel qu'il soit. Cela revient à assumer pleinement que la vie ne peut pas toujours être à l'abri de l'infortune morale la plus terrible. Assumer le fardeau du moindre mal signifie que nous assumons non seulement les conséquences négatives qui affectent autrui, mais aussi l'impact négatif que ces conséquences ont aussi sur nous : regret d'agent, remords, sentiment de culpabilité. En venir à faire le moindre de deux maux est le signe que nous prenons à cœur le sort des autres, même au risque d'éprouver des sentiments douloureux. Comme le dit Hansson :

[...] responsible moral agents must be prepared to take risk of future moral dilemmas. Of course, there is an upper limit to how many commitments a moral agent should assume. But the most important reason not to over-commit oneself is the negative effect on others that the non-fulfilment of a commitment may lead to, not the negative psychological effects on oneself⁶⁰³.

Cela signifie aussi que nous devons renoncer à respecter coûte que coûte toutes nos valeurs les plus chères quand les conditions, qui ne s'y prêtent pas, nous échappent. Ce renoncement fait partie d'une moralité qui prend en compte les données du monde réel.

Ne pas se percevoir souillé à l'issue d'un dilemme tragique ne veut pas dire qu'on banalise le mal agir. Car le mal agir ne devient banal que lorsqu'on y est indifférent, que lorsqu'il est une disposition, une inclination chez soi.

Ce n'est pas non plus de la complaisance morale, en ce sens qu'on ferait preuve d'une attitude cherchant à ménager la susceptibilité des agents, soucieux de leur image morale. Car les sentiments de regret, de remords ou de culpabilité qui accablent l'agent ne le ménagent pas, de toute façon.

Faire le moindre mal est incompatible avec nos plus chers désirs, avec nos valeurs les plus précieuses, avec nos idéaux, mais non avec la vie bonne,

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 414.

non avec le monde tel qu'il est. Il s'agit d'assumer la distinction qu'il y a entre ce qui serait approprié dans un monde idéal et ce qui est exigé par ce monde-ci. C'est tenir compte à la fois de nos limites personnelles (qui touchent aussi à nos vertus, à nos meilleures dispositions) tout autant que des limites du monde où nous vivons.

Ce n'est pas là entretenir une vision trop simple, trop étroite ou trop rose de la moralité, contrairement à ce que soutiennent certains⁶⁰⁴. Cunningham a tort quand il dit :

Recognizing the possibility of dirty hands can help enrich our understanding and appreciation of human moral experience. Any moral theory that refuses to acknowledge dirty hands does so at the price of embracing too simple a conception of moral value and motivation⁶⁰⁵.

L'expérience morale se doit de prendre en compte le hasard, c'est-à-dire ce qui échappe au contrôle des agents. Si nous nous abstenons d'évaluer moralement la conduite de ceux qui se retrouvent dans des situations qui échappent entièrement à leur contrôle, sans aucune possibilité de choix, nous devrions alors faire preuve d'une certaine retenue dans nos jugements moraux négatifs envers ceux qui font face à certains choix difficiles en raison de ce qui échappe à leur contrôle. C'est une question de degré et d'équilibre. Pour veiller à préserver le bon caractère des agents moraux, leur souci des valeurs morales, il n'est nul besoin de les rendre vulnérables, comme le prétendent Cunningham⁶⁰⁶ et Hursthouse, à la souillure morale jusqu'au-delà de leur pouvoir d'action. Il suffit qu'ils ne soient pas indifférents à l'impact de leurs actions. Si je suis capable d'être sensible, à chaque fois, au malheur d'autrui alors que je ne suis que spectateur, alors je ne manquerai sûrement pas d'être sensible au malheur d'autrui si ce sont mes actions qui y ont pris une certaine

⁶⁰⁴ CUNNINGHAM 1992 ; HURSTHOUSE 1999, p. 76-77.

⁶⁰⁵ CUNNINGHAM 1992, p. 239.

⁶⁰⁶ Selon lui : « Ironically, moral goodness requires a type of vulnerability, a potential for profound devastation in tragic situations that compel us to work against highly prized ethical concerns. The person who grows so hardened as to be impervious to devastation may be able to do the right thing, but may not be everything we want in a person » (cf. CUNNINGHAM 1992, p. 244).

part. Je n'ai nul besoin de me sentir souillé par mes actions pour échapper au danger de l'indifférence morale.

Je terminerai par ces mots de van Zyl, qui résument en quoi la combinaison du bon caractère de l'agent et de son infortune morale est incompatible avec la souillure morale :

[T]he Aristotelian virtue ethicist can deny that a failure to take pleasure in acting well shows that the act is not virtuous, if what makes it difficult and unpleasant to act are the circumstances the agent find himself in. I think this is what happens in tragic dilemmas : The virtuous agent is called to act against her inclination, to do something she would never consider doing under normal circumstances. She finds it difficult to act, not because of some weakness on her behalf, but because the circumstances require her to sacrifice an important value. As Foot says, the circumstances most show virtue because, filling the agent with sorrow, they increase the virtue that is needed if an agent is to act well. [...] right acts are not necessarily accompanied by pleasant feeling. Whereas virtuous people usually do and should take pleasure in acting virtuously, this is not always the case. Tragic dilemmas present us with an example where performing a right act ought to be accompanied by sorrow, grief, anguish or the like, for it involves inflicting suffering, or ending life, or breaking promise. The virtuous agent emerges with clear hands, morally speaking, and has reason to emerge with a clean conscience, even though he ought to emerge filled with sorrow or regret at finding himself in this situation. He emerges, in other words, having done something terrible, in the (non-moralised) sense of 'unpleasant', 'fearful', or 'dreadful', but having acted well⁶⁰⁷.

5.9 CONCLUSION

La défense que j'ai offerte, dans ce chapitre, de la solution par l'obligation disjonctive aux dilemmes moraux montre qu'aucune des objections à cette solution n'est sans faiblesse. Au moyen d'une analyse formelle, j'ai pu dissiper les objections portant sur les problèmes d'incohérence ou d'incompatibilité que poserait l'obligation disjonctive. Ensuite, en clarifiant la notion d'arbitraire, j'ai pu faire obstacle aux objections portant sur le contenu de l'obligation disjonctive, c'est-à-dire sur le choix d'action qui se présente à l'agent. Les seules difficultés que peut poser ce choix sont d'ordre pratique, non d'ordre moral. Le recours au hasard ou aux préférences personnelles ne menace pas la validité morale de l'obligation disjonctive. Ni l'infortune morale ni la

⁶⁰⁷ VAN ZYL 2007, p. 59-60. La référence à Foot est la suivante : FOOT 1978, p. 11.

coopération avec un dessein malin ne sont des raisons suffisantes pour voir une souillure morale chez l'agent à l'issue d'un dilemme tragique. Par conséquent, l'obligation disjonctive se révèle comme la solution appropriée aux apories que soulèvent les dilemmes moraux, qu'ils soient tragiques ou non, *simpliciter* ou *secundum quid*. Autrement dit, l'issue des dilemmes moraux les plus difficiles donne lieu à une obligation disjonctive *ultima facie*, et non à une conjonction d'obligations *ultima facie*.

Je peux donc finalement conclure au rejet de la thèse des dilemmes moraux insolubles. En d'autres mots, il n'existe pas de dilemmes moraux insolubles en ce monde, aussi imparfait soit-il.

CONCLUSION GÉNÉRALE

We have long ago abandoned the vicious belief that a man is at fault for a wrong no matter how he did it ; but this does not mean that the rejection of this belief is based on logic rather than morality.

Charles Kielkopf⁶⁰⁸

Si nous revenons à la définition de dilemme moral insoluble sur laquelle je me suis arrêté au chapitre 1, nous avons :

Un dilemme moral insoluble est une situation dans laquelle :

- 1) l'agent *X* doit *ultima facie* faire *A* et il doit *ultima facie* faire *B* ;
- 2) i) *A* et *B* sont incompatibles ;
ii) cette incompatibilité est telle qu'il n'est pas d'autres actions que *X* aurait dû antérieurement poser pour l'éviter ;
- 3) *X* peut faire séparément *A* et *B*.

Cette caractérisation en trois clauses complète ce que j'appelle la thèse des dilemmes moraux insolubles, c'est-à-dire la thèse selon laquelle il est des dilemmes moraux insolubles. Ce qui fait l'insolubilité de ces dilemmes est le caractère *ultima facie* des obligations conflictuelles. Quoi que fasse l'agent dans ces conditions, il manquera à un devoir ou il agira mal, que ses obligations soient ou non d'égal poids.

Comme nous l'avons vu, cette thèse n'est pas sans rapport avec deux principes déontiques : le principe selon lequel devoir implique pouvoir et le principe d'agglomération. Selon Williams, on ne peut soutenir ces deux principes sans entrer en contradiction avec la thèse des dilemmes moraux insolubles. Or, j'ai soutenu que cette incompatibilité logique n'est pas fondée

⁶⁰⁸ KIELKOPF 1967, p. 289.

pour toute interprétation des deux principes déontiques, pour peu qu'on s'entienne au caractère *ultima facie* des obligations. Après avoir soutenu le principe « devoir implique pouvoir » en tant que principe métanormatif de possibilité, j'ai fait valoir que le principe d'agglomération est plausible à la condition que les obligations individuelles ne soient pas conflictuelles. Cela a pour conséquence de rendre logiquement compatible la thèse des dilemmes moraux insolubles avec les deux principes déontiques.

Comme je prends position contre la thèse des dilemmes moraux insolubles, j'ai dû alors me tourner contre les arguments favorisant cette thèse indépendamment des deux principes déontiques. Je me suis attaqué aux trois principaux arguments des pro-dilemmes : 1) l'argument de la symétrie ; 2) l'argument de l'incommensurabilité ; 3) l'argument du résidu moral. Ma réfutation à chacun de ces arguments a permis de rejeter le caractère *ultima facie* des deux obligations en conflit, c'est-à-dire de rejeter ce qui rend insoluble le dilemme. D'abord, le fait que les options de l'alternative du dilemme soient symétriques n'implique pas nécessairement, du point de vue moral, le caractère *ultima facie* des deux obligations qu'elles comportent. De même, le fait que les options soient incommensurables ne donne pas nécessairement lieu à deux obligations *ultima facie*, étant donné que la thèse de l'incomparabilité des valeurs incommensurables n'est pas plausible. Enfin, la présence de résidu moral comme le regret ou le remords pour chacune des options ne garantit pas le caractère *ultima facie* de chacune des obligations conflictuelles, puisqu'un résidu moral n'est pas un indicateur fiable du manquement à un devoir ou d'un mal agir.

De plus, cette argumentation a mis en lumière le caractère *ultima facie* de l'obligation disjonctive, laquelle permet d'envisager une solution aux apories que soulèvent les dilemmes moraux. Dans les cas où les options dilemmatiques sont symétriques, cette solution se présente de manière plausible. Quant aux cas impliquant des options incommensurables, j'ai fait valoir que la difficulté qu'ils posent est réductible aux cas symétriques par le

biais de la notion de parité, de sorte que la solution par l'obligation disjonctive couvre ce deuxième type de dilemme. Dans les cas où les options comportent chacune un résidu moral, la solution peut tenir soit à l'obligation disjonctive, soit à l'une des obligations conflictuelles, dépendamment de la force des résidus moraux en compétition.

En somme, dans un dilemme moral quelconque, les obligations conflictuelles s'y rapportant sont *prima facie* et la solution au dilemme tient à l'une des trois options suivantes (où les actions incompatibles sont A et B) :

- 1) $O(A)$;
- 2) $O(B)$;
- 3) $\neg O(A) \ \& \ \neg O(B) \ \& \ O(A \ w \ B)$.

Autrement dit, la solution à un dilemme moral se trouve soit 1) dans l'obligation *ultima facie* de faire l'action A, soit 2) dans l'obligation *ultima facie* de faire l'action B, soit 3) dans l'obligation *ultima facie* de faire *ou bien A ou bien B*, sachant qu'il n'y a ni obligation *ultima facie* de faire A ni obligation *ultima facie* de faire B. Les deux premières options concernent la solution à un conflit où il y a priorité d'une des obligations *prima facie*. La troisième option est la solution qui convient au conflit où aucune des obligations *prima facie* ne prime sur l'autre. Il n'est pas exclu qu'à chacune de ces options s'ajoute une obligation résiduelle découlant de l'obligation *prima facie* écartée.

Par conséquent, l'issue des dilemmes moraux ne donne jamais lieu à une conjonction d'obligations *ultima facie*, tout au plus à une obligation disjonctive *ultima facie* dans les cas les plus difficiles.

En aucune façon l'arbitraire qu'implique le choix dans l'obligation disjonctive ne constitue un problème moral, comme j'ai tenté de le soutenir. J'ai aussi soutenu que cette solution par l'obligation disjonctive ne pose pas de problème de compatibilité de nature morale, déontique, théorique ou contextuelle, comme l'ont argué certains. Également, j'ai fait valoir que la

solution aux dilemmes moraux tragiques n'a rien à voir avec une souillure morale ou avec une sorte de coopération avec le mal.

En définitive, on peut concevoir la solution par l'obligation disjonctive comme le pendant de l'obligation de substitution (ou de rechange) qui intervient dans les situations où une seule obligation *prima facie* incombe à l'agent sans qu'il lui soit possible de la remplir. La défense que j'ai faite du principe « devoir implique pouvoir » a fait ressortir que l'impossibilité d'agir conformément à une obligation *prima facie* qui incombe à l'agent entraîne l'annulation de cette obligation, mais non nécessairement l'annulation de toute obligation *ultima facie*. L'obligation annulée peut faire place à une obligation de rechange *ultima facie*, comme une obligation de s'excuser, de compenser ou de dédommager. Il en est de même dans les cas de dilemme moral, c'est-à-dire dans les situations où l'agent est dans l'impossibilité d'agir conformément à deux obligations *prima facie* qui lui incombent : cette situation entraîne l'annulation de chacune des deux obligations, mais non l'obligation *ultima facie* de satisfaire à l'une des deux options du dilemme, c'est-à-dire l'obligation disjonctive correspondante.

Les deux types de résolution présente une structure logique similaire. Dans le cas où l'impossibilité d'agir conformément à une seule obligation *prima facie* entraîne une obligation de substitution *ultima facie*, on a :

$$[\neg \diamond(A) \supset \neg O(A)] \supset O(C) \quad \text{où } O(C) \text{ est l'obligation de substitution } \textit{ultima facie}$$

Dans le cas des dilemmes moraux, on a :

$$[\neg \diamond(A \& B) \supset \neg O(A \& B)] \supset O(A \vee B)$$

On peut concevoir ainsi l'obligation disjonctive comme une sorte d'obligation de substitution. Elle vise à minimiser les torts faits à autrui, comme c'est le cas pour l'obligation de substitution proprement dite. En effet, comme je l'ai soutenu à propos du principe « devoir implique pouvoir », l'impossibilité de

remplir une obligation *prima facie* peut amener l'introduction d'une action de rechange sur la base de l'obligation *prima facie* de ne pas nuire à autrui, ou du moins de réduire les torts, et c'est cette obligation qui devient alors *ultima facie*. Il en est de même quand on passe de l'impossibilité de faire une action obligatoire à l'incompatibilité de deux actions obligatoires : ce qui compte finalement et moralement, c'est que l'agent minimise les torts faits à autrui. Cela fait voir une cohérence entre la défense que je fais du principe « devoir implique pouvoir » et la défense que je fais de la solution aux apories que soulèvent les dilemmes moraux. De même qu'il n'y a pas lieu de voir d'impasse ou d'aporie dans des cas comme celui du débiteur insolvable, de même il n'y a pas lieu de voir d'impasse ou d'aporie dans des situations comme celle du dilemme de l'étudiant de Sartre ou du dilemme de Sophie. Nul n'est donc tenu à l'impossible, que cet impossible porte sur une action ou sur deux actions.

Je rappellerai que c'est sur des bases proches de celles des pro-dilemmes que j'ai argué contre leur point de vue. Mon approche des dilemmes moraux a retenu le plus possible les aspects empiriques de leurs argumentations, c'est-à-dire les données de l'expérience morale. Par exemple, dans ma réfutation de l'argument de l'incommensurabilité, non seulement j'ai pris en compte le pluralisme axiologique, qui correspond à notre expérience des multiples valeurs que nous chérissons, mais j'ai mis de l'avant la notion de parité. Or, il s'agit d'une notion qui colle davantage à notre expérience morale que la trichotomie de la relation d'ordre strict total, une notion qu'on a l'habitude d'invoquer pour traiter les questions d'incommensurabilité mais qui est propre à une approche rationaliste. De plus, dans ma réfutation de l'argument du résidu moral, je n'ai pas écarté les aspects phénoménologiques du problème. Je les ai intégrés à mon argumentation.

De façon générale, mon argumentation a souvent fait intervenir la distinction *prima facie* / *ultima facie* des devoirs, une distinction qui rend la délibération morale sensible aux variations contextuelles tout en faisant place à

un principisme modéré. Elle permet de mettre en œuvre une approche *a posteriori* des conflits moraux.

Quant à mon argumentation dans la défense de la solution par l'obligation disjonctive, elle s'est éloignée des *a priori* ou des considérations rationalistes, autant que faire se peut. Premièrement, la conception du hasard à laquelle j'ai recouru pour contrer certaines objections correspond à une conception empirique modélisée à l'aide des mathématiques. Deuxièmement, la conception de l'autonomie personnelle à laquelle j'ai fait appel pour réfuter une objection concernant la question de la paternité des actions choisies au hasard va au-delà d'une conception rationaliste de l'autonomie : il s'agit d'une conception pour laquelle s'en remettre au hasard n'a rien à voir avec un état passif dans lequel l'agent serait, mais avec un principe discriminant pour le choix d'une action. Enfin, pour réfuter l'argument de la souillure morale, j'ai invoqué, entre autres, les séries causales qui interviennent dans la vie morale de tous les agents, ainsi que l'importance d'une forme de renoncement auquel nous engage une moralité qui prend en compte les données du monde réel : à savoir qu'il faut renoncer à respecter coûte que coûte nos valeurs les plus chères quand les conditions, qui ne s'y prêtent pas, nous échappent.

Il n'est donc pas vrai que les camps qui peuvent s'affronter sur la question des dilemmes moraux se réduisent à la traditionnelle dichotomie empirisme / rationalisme.

En terminant, je tiens à signaler trois éléments que ma thèse a laissés en plan (explicitement ou non) et qui mériteraient d'être explorés. En premier, il y a la question des autres arguments logiques qui confrontent la thèse des dilemmes moraux insolubles à des principes déontiques autres que le principe d'agglomération et le principe de possibilité du devoir. J'ai invoqué la faiblesse de ces autres principes pour écarter cette question. Mais il resterait à étayer ce point de vue.

Deuxièmement, certains points de ma réfutation de la thèse des dilemmes moraux insolubles reposent sur un principe moral que j'ai tenu pour acquis et qui semble intuitivement vrai : le principe de minimisation des torts faits à autrui. Il s'agirait de voir dans quelle mesure une théorie morale plausible pourrait être centrée sur ce principe. Cela touche à la question du minimalisme moral⁶⁰⁹.

Enfin, il y aurait lieu d'examiner une interprétation qu'on peut tirer de la distinction devoirs *prima facie* / devoirs *ultima facie*. Cette interprétation consiste à comprendre la notion de devoir *prima facie* sur le modèle vectoriel des forces physiques ; il s'agit d'une analogie suggérée par Ross⁶¹⁰. Selon cette analogie, les devoirs *prima facie* en conflit sont comparables aux différentes forces qui influencent la trajectoire d'un projectile et qui s'additionnent de manière vectorielle. Le résultat de cette addition donne lieu à une force résultante, ce qui présente une similitude avec le devoir *ultima facie* qui résulte des devoirs *prima facie* conflictuels. En somme, le modèle vectoriel des forces physiques permettrait d'éclairer différemment les conflits de devoirs *prima facie*, qu'on verrait alors comme des interactions de forces morales. Toutefois, de prime abord, je ne suis pas certain si cette analogie sera couronnée de succès. J'y vois une difficulté à la base : c'est que la manière dont interagissent les forces physiques est déterminée par une valeur-étalon commune aux forces en présence, alors que la manière dont on soupèse les forces ou les raisons morales dans les dilemmes repose sur une valeur-étalon d'ordre général ou global. Il s'agirait de voir si cette difficulté peut être écartée.

⁶⁰⁹ Ruwen Ogien traite de cette question : OGIEN 2007.

⁶¹⁰ ROSS 1930 / 2002, p. 28-29. Voir aussi BRINK 1994, p. 220, pour une discussion critique.

BIBLIOGRAPHIE / MÉDIAGRAPHIE

- AGAZZI 1981 AGAZZI, E. (ed.), *Modern Logic – A Survey*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1981.
- AGAZZI 1986 AGAZZI, Evandro, « La logique et le problème de la rigueur », in *Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie*, Actes du Colloque international organisé par la Fondation Singer-Polignac en juin 1984, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986.
- ALCHOURRON 1993 ALCHOURRON, Carlos E., « Philosophical Foundations of Deontic Logic and the Logic of Defeasible Conditionals », in MEYER / WIERINGA 1993, p. 43-84.
- ALCHOURRON / BULYGIN 1971 ALCHOURRON, Carlos E., BULYGIN, Eugenio, *Normative Systems*, New York – Wien, Springer-Verlag, 1971.
- ALEXANDER 1998 ALEXANDER, Larry, « Banishing the Bogey of Incommensurability », *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 146 (1998), p. 1641-1649.
- ALMEIDA 1990 ALMEIDA, Michael J., « Deontic Logic and the Possibility of Moral Conflict », *Erkenntnis*, vol. 33 (1990), p. 57-71.
- ANDERSON 1958a ANDERSON, Alan Ross, « A Reduction of Deontic Logic to Alethic Modal Logic », *Mind*, vol. 67 (1958), p. 100-103.
- ANDERSON 1958b ANDERSON, Alan Ross, « The Logic of Norms », *Logique et Analyse*, vol. 1 (1958), p. 84-91.
- ANDERSON 1967 ANDERSON, Alan Ross, « Some Nasty Problems in the Formal Logic of Ethics », *Noûs*, vol. 1, n° 4 (Dec. 1967), p. 345-360.
- ANDERSON 1985 ANDERSON, Lyle V., « Moral Dilemmas, Deliberation, and Choice », *The Journal of Philosophy*, vol. 82, n° 3 (Mar. 1985), p. 139-162.
- ANDERSON 1997 ANDERSON, Elizabeth, « Practical Reason and Incommensurable Goods », in CHANG 1997, p. 90-109.
- ASHER / BONEVAC 1996 ASHER, Nicolas, BONEVAC, Daniel, « Prima Facie Obligation », *Studia Logica*, vol. 57 (1996), p. 19-45.
- ASHER / BONEVAC 2005 ASHER, Nicolas, BONEVAC, Daniel, « Free Choice Permission is Strong Permission », *Synthese*, vol. 145 (2005), p. 303-323.
- ATKINSON 1957 ATKINSON, R. F., « The Autonomy of Morals », *Analysis*, vol. 18, n° 1 (Oct. 1957), p. 57-62.
- ATKINSON 1965 ATKINSON, R. F., « Ethical Consistency », *Proceeding of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 39, 1965, p. 125-138.
- AUSTIN 1968 AUSTIN, J. L., « A Plea for Excuses », dans WHITE A. R. (ed.), *The Philosophy of Action*, Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 19-42.
- BAGNOLI 2000a BAGNOLI, Carla, *Il dilemma morale e i limiti della teoria etica*, Milano, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2000.

- BAGNOLI 2000b BAGNOLI, Carla, « Value in the Guise of Regret », *Philosophical Explorations*, vol. 3, n° 2 (May 2000), p. 169-187.
- BAGNOLI 2006 BAGNOLI, Carla, « Breaking Ties : The Significance of Choice in Symmetrical Moral Dilemmas », *Dialectica*, vol. 60, n° 2 (2006), p. 157-169.
- BAIER 1958 / 1969 BAIER, Kurt, *The Moral Point of View : A Rational Basis of Ethics*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1969 (first published 1958).
- BAILHACHE 1991 BAILHACHE, Patrice, *Essai de logique déontique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1991.
- BALTZLY 2000 BALTZLY, Dirk, « Moral Dilemmas are not a Local Issue », *Philosophy*, vol. 75, n° 292 (Apr. 2000), p. 245-263.
- BARON 1986 BARON, Marcia, « On Admirable Immorality », *Ethics*, vol. 96, n° 3 (Apr. 1986), p. 557-566.
- BARON 1988 BARON, Marcia, « Remorse and Agent-Regret », in FRENCH 1988, p. 259-281.
- BAUMANN / BETZLER 2004 BAUMANN, P., BETZLER, M. (ed.), *Practical Conflicts : New Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- BECKER 1952 BECKER, Oscar, *Untersuchungen über den Modalkalküll*, Meisenheim am Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1952.
- BECKER 1975 BECKER, Lawrence C., « The Neglect of Virtue », *Ethics*, vol. 85, n° 2 (Jan. 1975), p. 110-122.
- BERLIN 1969 BERLIN, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- BLACKBURN 1996 BLACKBURN, Simon, *Dilemmas : Dithering, Plumping, and Grief*, in MASON 1996, p. 127-139.
- BLAY 2006 BLAY, Michel (dir.), *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse / CNRS Éditions, 2006.
- BRADLEY 1927 BRADLEY, F. H., « Collision of Duty », in GOWANS 1987, p. 62-82.
- BRANDT 1964 BRANDT, R. B., « The Concepts of Obligation and Duty », *Mind*, New Series, vol. 73, n° 291 (Jul. 1964), p. 374-393.
- BRENNAN / SOUTHWOOD 2007 BRENNAN, Geoffrey, SOUTHWOOD, Nicholas, « Feasibility in Action and Attitude », in *Hommage à Wlodek : Philosophical Papers Dedicated to Wlodek Rabinovicz*, Ed. T. Ronnow-Rasmussen, B. Petersson., J. Josefsson and D. Egonsson, 2007, <http://www.fil.lu.se/hommageawlodek>
- BRINK 1994 BRINK, David O., « Moral Conflict and its Structure », *The Philosophical Review*, vol. 103 (1994), p. 215-247.
- BROOME 1984 BROOME, John, « Selecting People Randomly », *Ethics*, vol. 95, n° 1 (Oct. 1984), p. 38-55.
- BROOME 2007 BROOME, John, « Requirements », in *Hommage à Wlodek : Philosophical Papers Dedicated to Wlodek Rabinovicz*, Ed. T. Ronnow-Rasmussen, B. Petersson., J. Josefsson and D. Egonsson, 2007, <http://www.fil.lu.se/hommageawlodek>

- BROWN 1950 BROWN, Stuart M., « Does Ought Imply Can ? », *Ethics*, vol. 60, n° 4 (Jul. 1950), p. 275-284.
- BROWN 1977 BROWN, James, « Moral Theory and the Ought-Can Principle », *Mind*, vol. 86 (Apr. 1977), p. 206-223.
- BROWN 1983 BROWN, Harold, « Incommensurability », *Inquiry*, vol. 26 (1983), p. 3-29.
- BROWN 2005 BROWN, Campbell, « Blameless Wrongdoing and Agglomeration : A Response to Streumer », *Utilitas*, vol. 17, n° 2 (Jul. 2005), p. 222-225.
- BROWN 2006 BROWN, Vivienne, « Choice, Moral Responsibility and Alternative Possibilities », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 9 (2006), p. 265-288.
- BROWNE 1992 BROWNE, Brynmor, « A Solution to the Problem of Moral Luck », *The Philosophical Quarterly*, vol. 42, n° 168 (Jul. 1992), p. 345-356.
- BULYGIN 1986 BULYGIN, Eugenio, « Permissive Norms and Normative Systems », in MARTINO 1986, p. 211-218.
- CANTO-SPERBER 1996 CANTO-SPERBER, Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.
- CANTO-SPERBER / OGIEN 2004 CANTO-SPERBER, Monique, OGIEN, Ruwen, *La philosophie morale*, Paris, PUF, 2004.
- CAREY 1985 CAREY, Toni Vogel, « What Conflict of Duty Is Not », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 66 (1985), p. 204-215.
- CASTAÑEDA 1972 CASTAÑEDA, Hector Neri, « On the Semantics of the Ought-to-do », in HARMAN / DAVIDSON 1972, p. 675-694.
- CASTAÑEDA 1974 CASTAÑEDA, Hector-Neri, *The Structure of Morality*, Springfield, Charles C. Thomas Publisher, 1974.
- CASTAÑEDA 1975 CASTAÑEDA, Hector-Neri, *Thinking and Doing*, Dordrecht, Reidel, 1975.
- CASTAÑEDA 1981 CASTAÑEDA, Hector-Neri, « The Paradoxes of Deontic Logic : the Simplest Solution to All of Them in One Fell Swoop », in HILPINEN 1981, p. 37-85.
- CASTAÑEDA / NAKHNIKIAN 1965 CASTAÑEDA, Hector-Neri, NAKHNIKIAN, George (eds.), *Morality and the Language of Conduct*, Detroit, Wayne State University Press, 1965.
- CHANG 1997 CHANG, Ruth, *Incommensurability, Incompatibility, and Practical Reason*, Boston, Harvard University Press, 1997.
- CHANG 1998 CHANG, Ruth, « Comparison and the Justification of Choice », *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 146 (1998), p. 1569-1598.
- CHANG 2001 CHANG, Ruth, « Against Constitutive Incommensurability or Buying and Selling Friends », *Philosophical Issues*, vol. 11 (2001), p. 33-60.
- CHANG 2002a CHANG, Ruth, *Making Comparisons Count*, New York and London, Routledge, 2002.

- CHANG 2002b CHANG, Ruth, « The Possibility of Parity », *Ethics*, vol. 112, n° 4 (Jul. 2002), p. 659-688.
- CHANG 2004 CHANG, Ruth, « 'All Things Considered' », *Philosophical Perspectives*, vol. 18, n° 1 (Dec. 2004), p. 1-22.
- CHISHOLM 1978 CHISHOLM, R., « Practical Reason and the Logic of Requirement », in RAZ 1978a, p. 118-127.
- COLLINGRIDGE 1977 COLLINGRIDGE, D. G., « "Ought-Implies-Can" and Hume's Rule », *Philosophy*, vol. 52, n° 201 (Jul. 1977), p. 348-351.
- COMTE-SPONVILLE 2001 COMTE-SPONVILLE, André, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001.
- CONCEPCION 2002 CONCEPCION, David W., « Moral Luck, Control, and the Bases of Desert », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 36, n° 4 (Dec. 2002), p. 455-461.
- CONEE 1982 CONEE, Earl, « Against Moral Dilemmas », *The Philosophical Review*, vol. 91, n° 1 (Jan. 1982), p. 87-97.
- CONEE 1989 CONEE, Earl, « Why Moral Dilemmas are Impossible », *American Philosophical Quarterly*, vol. 26, n° 2 (Apr. 1989), p. 133-141.
- COOPER 1967 COOPER, Neil, « Scale-Words », *Analysis*, vol. 27, n° 5 (Apr. 1967), p. 153-159.
- COPP 2006 COPP, David, « "'Ought' Implies 'Can'", Blameworthiness, and the Principle of Alternate Possibilities », in WIDERKER / MCKENNA 2006, p. 265-299.
- COPP 2008 COPP, David, « 'Ought' Implies 'Can' and the Derivation of the Principle of Alternate Possibilities », *Analysis*, vol. 68, n° 1 (Jan. 2008), p. 67-75.
- COURNOT 1851 COURNOT, Antoine-Augustin, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, tome 1, Paris, Hachette, 1851.
- COYNE 1985 COYNE, Margaret Urban, « Moral Luck ? », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 19, n° 4 (Dec. 1985), p. 319-325.
- DAHL 1974 DAHL, Norman O., « "'Ought' Implies 'Can'" and Deontic Logic », *Philosophia : Philosophical Quarterly of Israel*, vol. 4, n° 4 (Oct. 1974), p. 485-511
- DAHL 1996 DAHL, Norman O., « Morality, Moral Dilemmas, and Moral Requirement », in MASON 1996, p. 86-101.
- DAL / NAMER 2005 DAL, Georgette, NAMER, Fiammetta, « L'exception infirme-t-elle la règle ? Ou le lexique construit et la théorie de l'optimalité », *Faits de langue*, vol. 25 (2005), p. 123-130.
- DANCY 1983 DANCY, Jonathan, « Ethical Particularism and Morally Relevant Properties », *Mind*, vol. 92, p. 530-547.
- DANCY 1993 DANCY, Jonathan, *Moral Reasons*, Oxford, Blackwell, 1993.
- DANCY 2004 DANCY, Jonathan, *Ethics Without Principles*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- DAVIDSON 1967/ 1980 DAVIDSON, Donald, « Logical Form of Action Sentences », in N. Rescher (ed.), *Logic of Decision and Action*,

- University of Pittsburg Press, 1967 (paru également dans Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980).
- DAVIS 2003 DAVIS, N. Ann, « Moral Dilemmas », in R. G. Frey & C. H. Wellman (ed.), *A Companion to Applied Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, p. 487-497, 2003.
- DAY 1991 DAY, J. P., « Moral Dilemmas, Compromise and Compensation », *Philosophy*, vol. 66, n° 257 (Jul. 1991), p. 369-375.
- DAY 1992 DAY, J. P., « More on Moral Dilemmas », *Philosophy*, vol. 67, n° 261 (Jul. 1992), p. 399-406.
- DE HAAN 2001 DE HAAN, Jurriaan, « The Definition of Moral Dilemmas : A Logical Problem », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 4, n° 3 (Sep. 2001), p. 267-284.
- DE WIJZE 1994 DE WIJZE, Stephen, « Dirty Hands – Doing Wrong to Do Right », *South African Journal of Philosophy*, vol. 13, n° 1 (Feb. 1994), p. 27-33.
- DE WIJZE 1996 DE WIJZE, Stephen, « The Real Issues Concerning Dirty Hands – A Response to Kai Nielsen », *South African Journal of Philosophy*, vol. 15, n° 4 (Nov. 1996), p. 149-151.
- DE WIJZE 2005 DE WIJZE, Stephen, « Tragic-Remorse – The Anguish of Dirty Hands », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 7, n° 5 (Jan. 2005), p. 453-471.
- DONAGAN 1977 DONAGAN, Alan, *The Theory of Morality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1977.
- DONAGAN 1984 DONAGAN, Alan, « Consistency in Rationalist Moral Systems », *The Journal of Philosophy*, vol. 81 (1984), p. 291-309.
- DONAGAN 1993 DONAGAN, Alan, « Moral Dilemmas, Genuine and Spurious : A Comparative Anatomy », *Ethics*, vol. 104, n° 1 (Oct. 1993), p. 7-21 (paru également dans MASON 1996, p. 11-22).
- DOPP 1965 DOPP, Joseph, *Notions de logique formelle*, Paris, Éditions Beatrice-Nauwelaerts, 1965.
- DRIVER 1983 DRIVER, Julia, « Promises, Obligations, and Abilities », *Philosophical Studies*, vol. 44 (1983), p. 221-223.
- DRIVER 2007 DRIVER, Julia, *Ethics : The Fundamentals*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007.
- DWORKIN 1977 DWORKIN, Ronald, *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth, 1977.
- ELLIS 1992 ELLIS, Anthony, « Deontology, Incommensurability and the Arbitrary », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, n° 4 (Dec. 1992), p. 855-875.
- FAIRBANKS 1999 FAIRBANKS, Sandra Jane, « A Critique of Admirable Imperfection », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 33, n° 4 (Dec. 1999), p. 507-517.
- FALK 1965 FALK, W. D., « Morality, Self, and Others », in CASTAÑEDA / NAKHNIKIAN 1965, p. 25-67.

- FEINBERG 1961 FEINBERG, Joel, « Supererogation and Rules », *Ethics*, vol. 71, n° 4 (Jul. 1961), p. 276-288.
- FELDMAN 1986 FELDMAN, Fred, *Doing the Best We Can : An Essay in Informal Deontic Logic*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986.
- FELDMAN 1990 FELDMAN, Fred, « A Simpler Solution to the Paradoxes of Deontic Logic », *Philosophical Perspectives*, vol. 4 (1990), p. 309-341.
- FEYERABEND 1981 FEYERABEND, Paul, *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- FINNIS 1983 FINNIS, John, *Fundamentals of Ethics*, Georgetown, Georgetown University Press, 1983.
- FLANAGAN 1986 FLANAGAN, Owen, « Admirable Immorality and Admirable Imperfection », *The Journal of Philosophy*, vol. 83, n° 1 (Jan. 1986), p. 41-60.
- FOLLESDAL / HILPINEN 1971 FOLLESDAL, Dagfinn, HIPINEN, Risto, « Deontic logic : An Introduction » in HILPINEN 1971, p. 1-35.
- FOOT 1978 FOOT, Philippa, *Virtues and Vices*, Oxford, Blackwell, 1978.
- FOOT 1983 FOOT, Philippa, « Moral Realism and Moral Dilemma », *The Journal of Philosophy*, vol. 80, n° 7 (Jul. 1983), p. 379-398.
- FOOT 2002 FOOT, Philippa, « Moral Dilemmas Revisited », in *Moral Dilemmas*, New York / Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 175-188.
- FORRESTER 1989 FORRESTER, James W., *Why You Should : The Pragmatics of Deontic Speech*, Hanover – London, University Press of New England, 1989.
- FRANKENA 1950 FRANKENA, William K., « Obligation and Ability », in Max Black (ed.), *Philosophical Analysis*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1950.
- FRANKENA 1969 / 1976 FRANKENA, William K., « "Ought" and "Is" Once More », in K. E. Goodpaster (ed.), *Perspectives on Morality : Essays by William K. Frankena*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1976 (originally published 1969).
- FRANKFURT 1969 FRANKFURT, Harry, « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », *The Journal of Philosophy*, vol. 66 (1969), p. 829-839.
- FRAZIER 1995 FRAZIER, Robert L., « Moral Relevance and *Ceteris Paribus* Principles », *Ratio*, vol. 8 (Sep. 1995), p. 113-127.
- FRENCH 1988 FRENCH, Peter A. & al. (eds.), *Midwest Studies in Philosophy : Ethical Theory : Character and Virtue*, vol. 13, 1988.
- FREY / WELLMAN 2003 FREY, R. G., WELLMAN, Christopher Heath. (eds.), *A Companion to Applied Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003
- GARDIÈS 1972 GARDIÈS, Jean-Louis, *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, Paris, Librairie générale de droit et de Jurisprudence, 1972.
- GARDIÈS 1979 GARDIÈS, Jean-Louis, *Essai sur la logique des modalités*, Paris, Presses universitaires de France, 1979.

- GARDIÈS 1987 GARDIÈS, J.-L., *L'erreur de Hume*, Paris, PUF, 1987.
- GARNETT 1956 GARNETT, A. Campbell., « The Indicative Element in Deontological Words », *Ethics*, vol. 67, n° 1 (Oct. 1956), p. 42-52.
- GAUS 2003 GAUS, Gerald F., « Dirty Hands », in FREY / WELLMAN 2003, p. 167-179.
- GEACH 1969 GEACH, Peter, *God and the Soul*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- GEACH 1991 GEACH, Peter, « Whatever Happened to Deontic Logic? » in P. Geach (ed.), *Logic and Ethics*, Dordrecht, Kluwer, 1991, p. 33-48.
- GENSLER 1985 GENSLER, Harry J., « Ethical Consistency Principles », *The Philosophical Quarterly*, vol. 35, n° 139 (Apr. 1985), p. 156-170.
- GIRILL 1978 GIRILL, T. R., « On the Defeasibility of Duties », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 12, n° 3 (Sep. 1978), p. 197-209.
- GOLDMAN 1988 GOLDMAN, Alan H., *Moral Knowledge*, London and New York, Routledge, 1988.
- GOURINAT 2000 GOURINAT, Jean-Baptiste, *La dialectique des stoïciens*, Librairie philosophique J. Vrin, 2000.
- GOWANS 1987 GOWANS, C. W. (ed.), *Moral Dilemmas*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1987.
- GOWANS 1994 GOWANS, C. W., *Innocence Lost: An Examination of Inescapable Moral Wrongdoing*, New York, Oxford University Press, 1994.
- GOWANS 1996 GOWANS, C. W., « Moral Theory, Moral Dilemmas, and Moral Responsibilities », in MASON 1996, p. 199-215.
- GREENSPAN 1983 GREENSPAN, Patricia S., « Moral Dilemmas and Guilt », *Philosophical Studies*, vol. 43, n° 1 (Jan. 1983), p. 117-125.
- GREENSPAN 1994 GREENSPAN, P. S., « Guilt and Virtue », *The Journal of Philosophy*, vol. 91, n° 2 (Feb. 1994), p. 57-70.
- GREENSPAN 1995 GREENSPAN, P. S., *Moral Dilemmas, Emotions, and Social Norms*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1995.
- GRIFFIN 1977 GRIFFIN, James, « Are There Incommensurable Values ? », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 7, n° 1 (Autumn 1977), p. 39-59.
- GRIFFIN 1986 GRIFFIN, James, *Well-Being*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- GRIFFIN 1991 GRIFFIN, James, « Mixing Values », *The Aristotelian Society*, Suppl. vol. 65 (1991), p. 101-118.
- GRIFFIN 1992 GRIFFIN, James, « The Human Good and the Ambitions of Consequentialism », in PAUL / MILLER / PAUL 1992.
- GRIFFIN 1997 GRIFFIN, James, « Incommensurability: What's the Problem ? », in CHANG 1997, p. 35-51.
- GRIMM 2007 GRIMM, Stephen R., « Easy Cases and Value Incommensurability », *Ratio* (new series), vol. 20, n° 1 (Mar. 2007), 26-44.

- GUENDLING 1974 GUENDLING, John E., « Modal Verbs and the Grading of Obligations », *The Modern Schoolman*, vol. 51 (Jan. 1974), p. 117-138.
- GUENTHNER / SCHMIDT 1978 GUENTHNER, F., SCHMIDT, S. J. (eds.), *Formal Semantics and Pragmatics for Natural Languages*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Co., 1978.
- GUTTENPLAN 1979-80 GUTTENPLAN, Samuel, « Moral Realism and Moral Dilemmas », *Proceeding of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 80, 1979-80, p. 61-80.
- HAGE 2000 HAGE, Jaap, « Rule Consistency », *Law and Philosophy*, vol. 19, n° 3 (May 2000), p. 369-390.
- HAJI / MCKENNA 2004 HAJI, I., MACKENNA, M., « Dialectical Delicacies in the Debate about Freedom and Alternative Possibilities », *The Journal of Philosophy*, vol. 101 (2004), p. 299-314.
- HALLETT 1987 HALLETT, Gert, « The "Incommensurability" of Values », *The Heythrop Journal*, vol. 28, n° 4 (Oct. 1987), p. 373-387.
- HAMPSHIRE 1951 HAMPSHIRE, Stuart, « Freedom of the Will », *Aristotelian Society : Supplementary Volume 25* (1951), p. 161-178.
- HAMPSHIRE 1983 HAMPSHIRE, Stuart, *Morality and Conflict*, Oxford, Blackwell, 1983.
- HANSSON 1988 HANSSON, Sven Ove, « Deontic Logic Without Misleading Alethic Analogies – Part I & Part II », *Logique et Analyse*, vol. 31, 1988, p. 337-370.
- HANSSON 1998 HANSSON, Sven Ove, « Should We Avoid Moral Dilemmas ? », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 32, n° 3 (Sep. 1998), p. 407-416.
- HANSSON 1999 HANSSON, Sven Ove, « But What Should I Do ? », *Philosophia*, vol. 27, n° 3-4 (Nov. 1999), p. 433-440.
- HANSSON 2000 HANSSON, Sven Ove, « Formalization in Philosophy », *The Bulletin of Symbolic Logic*, vol. 6, n° 2 (Jun. 2000), p. 162-175.
- HARE 1963 HARE, Richard M., *Freedom and Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1963.
- HARE 1981 HARE, Richard M., *Moral Thinking*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- HARMAN 1977 HARMAN, Gilbert, *The Nature of Morality*, New York, Oxford University Press, 1977.
- HARMAN / DAVIDSON 1972 HARMAN, Gilbert, DAVIDSON, Donald (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Co., 1972.
- HARRIS 2001 HARRIS, George, « Value Vagueness, Zones of Incomparability, and Tragedy », *American Philosophical Quarterly*, vol. 38, n° 2 (Apr. 2001), p. 155-176.
- HARRISON 2006 HARRISON, Gerald K., « Frankfurt-Style Cases and Improbable Alternative Possibilities », *Philosophical Studies*, vol. 130 (2006), p. 399-406.
- HART 1998 HART, W. A., « Nussbaum, Kant and Conflicts Between Duties », *Philosophy*, vol. 73, n° 286 (Oct. 1998), p. 609-618.

- HARTMANN 1925 HARTMANN, Nicolai, *Ethik*, Gruyter Berlin-Leipzig, 1925.
- HATZIMOYSIS 2003 HATZIMOYSIS, Anthony, *Philosophy and the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- HEINTZ 1975 HEINTZ, Lawrence L., « Excuses and "Ought" Implies "Can" », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 5, n° 3 (Nov. 1975), p. 449-462.
- HENDERSON 1966 HENDERSON, G. P., « "Ought" Implies "Can" », *Philosophy*, vol. 41, n° 156 (Apr. 1966), p. 101-112.
- HILL 1983 HILL, Thomas E. Jr., « Moral Purity and the Lesser Evil », *The Monist*, vol. 66, n° 1 (Jan. 1983), p. 213-232.
- HILL 1996 HILL, Thomas E. Jr., « Moral Dilemmas, Gaps, and Residues : A Kantian Perspective », in MASON 1996, p. 167-198.
- HILPINEN 1971 HILPINEN, Risto (ed.), *Deontic Logic : Introductory and Systematic Readings*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1971.
- HILPINEN 1981 HILPINEN, R. (ed.), *New Studies in Deontic Logic*, Boston, D. Reidel Publishing Company, 1981.
- HINTIKKA 1971 HINTIKKA, Jaakko, « Some Main Problems of Deontic Logic », in HILPINEN 1971, p. 59-104.
- HINTIKKA 1975 HINTIKKA, Jaakko, *The Intentions of Intentionality and Other New Models for Modalities*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Co., 1975.
- HINTIKKA 1988 HINTIKKA, Jaakko, « On the Incommensurability of Theories », *Philosophy of Science*, vol. 55, n° 1 (Mar. 1988), p. 25-38.
- HORTY 1993 HORTY, John F., « Deontic Logic as Founded on Nonmonotonic Logic », *Annals of Mathematics and Artificial Intelligence*, vol. 9 (1993), p. 69-91.
- HORTY 1994 HORTY, John F., « Moral Dilemmas and Nonmonotonic Logic », *Journal of Philosophical Logic*, vol. 23, 1994, p. 35-65.
- HOWARD-SNYDER 2006 HOWARD-SNYDER, Frances, « "Cannot" Implies "Not Ought" », *Philosophical Studies*, vol. 130, p. 233-246.
- HUMBERSTONE 1971 HUMBERSTONE, I. L., « Two Sorts of Ought's », *Analysis*, vol. 32, n° 1 (Oct. 1971), p. 8-11.
- HUME 1740 / 1993 HUME, David, *La morale : Traité de la nature humaine, Livre III*, Paris, Flammarion, 1993.
- HURKA 1996 HURKA, Thomas, « Monism, Pluralism, and Rational Regret », *Ethics*, vol. 106, no 3 (Apr. 1996), p. 555-575.
- HURLEY 1985-86 HURLEY, S. L., « Conflict, *Akrasia* and Cognitivism », *Proceeding of the Aristotelian Society*, vol. 86 (1985-86), p. 23-49.
- HURSTHOUSE 1995 HURSTHOUSE, Rosalind, « Fallacies and Moral Dilemmas », *Argumentation*, vol. 9 (1995), p. 617-632.
- HURSTHOUSE 1999 HURSTHOUSE, Rosalind, *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- JACKSON 1985 JACKSON, Frank, « On the Semantics and Logic of Obligation », *Mind*, New Series, vol. 94, n° 374 (Apr. 1985), p. 177-195.

- JACQUETTE 1991 JACQUETTE, Dale, « Moral Dilemmas, Disjunctive Obligations and Kant's Principle that "Ought" Implies "Can" », *Synthese*, vol. 88, n° 1 (Jul. 1991), p. 43-55.
- JAMES / JAMES 1960 JAMES, Glen; JAMES, Robert C., *Mathematics Dictionary*, Toronto, Van Nostrand Reinhold, 1960.
- KALINOWSKI 1953 KALINOWSKI, Georges, « Théorie des propositions normatives », *Studia Logica*, vol. 1 (1953).
- KALINOWSKI 1972 KALINOWSKI, Georges, *La logique des normes*, Paris, Presse universitaire de France, 1972.
- KALINOWSKI 1977 KALINOWSKI, Georges, « Du prescriptif et du descriptif en logique déontique », *Logique et Analyse*, nouvelle série, vol. 20 (1977), p. 316-328.
- KALINOWSKI 1985 KALINOWSKI, Georges, « Logique des normes, logique déontique et fondements logiques de la pensée normative », in KALINOWSKI / SELVAGGI 1985, p. 147-174.
- KALINOWSKI / SELVAGGI 1985 KALINOWSKI, Georges, SELVAGGI, Filippo (éd.), *Les fondements logiques de la pensée normative*, Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1985.
- KANT 1787 / 2001 KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2001 (première publication en 1787).
- KANT 1797 / 1986 KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, Paris, Vrin, 1986 (première publication en 1797).
- KANT 1785 / 2002 KANT, Emmanuel, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 2002 (première publication en 1785).
- KEKES 1984 KEKES, John, « "Ought implies Can" and Two Kinds of Morality », *The Philosophical Quarterly*, vol. 34, n° 137 (1984), p. 459-467.
- KEKES 1992 KEKES, John, « Pluralism and Conflict in Morality », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 26, n° 1 (Jan. 1992), p. 37-50.
- KEKES 1993 KEKES, John, *The Morality of Pluralism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- KELLY 2008 KELLY, Chris, « The Impossibility of Incommensurable Values », *Philosophical Studies*, vol. 137, n° 3 (Feb. 2008), p. 369-382.
- KIELKOPF 1967 KIELKOPF, Charles F., « "Ought" Does Not Imply "Can" », *Theoria*, vol. 33 (1967), p. 283-289.
- KOLENDA 1975 KOLENDA, Konstantin, « Moral Conflicts and Universalizability », *Philosophy*, vol. 50, n° 194 (Oct. 1975), p. 460-465.
- KOONS / SEUNG 1997 KOONS, Robert C., SEUNG, T. K., « Defeasible Reasoning and Moral Dilemmas », in NUTE 1997, p. 205-222.
- KORSGAARD 1996 KORSGAARD, Christina, *Creating the Kingdom of Ends*, Harvard University Press, 1996.
- KOSMAN 1980 KOSMAN, L. A., « Being Properly Affected : Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics », in RORTY 1980b.

- KRATZER 1977 KRATZER, Angelika, « What "Must" and "Can" Must and Can Mean », *Linguistics and Philosophy*, vol. 1 (1977), p. 337-355.
- LADD 1958 LADD, John, « Remarks on the Conflict of Obligations », *The Journal of Philosophy*, vol. 55, n° 19 (Sep. 1958), p. 811-819.
- LAMB 1993 LAMB, James W., « Evaluative Compatibilism and the Principle of Alternative Possibilities », *The Journal of Philosophy*, vol. 90 (1993), p. 517-527.
- LARMORE 1987 LARMORE, Charles E., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- LARMORE 1994 LARMORE, Charles, « Pluralism and Reasonable Disagreement », *Social Philosophy and Policy*, vol. 11, n° 1 (1994), p. 61-79.
- LEBUS 1990 LEBUS, Bruce, « Moral Dilemmas: Why They Are Hard to Solve », *Philosophical Investigations*, vol. 13, n° 2 (Apr. 1990), p. 110-125
- LEMMON 1962 LEMMON, E. J., « Moral Dilemmas », *The Philosophical Review*, vol. 70 (1962), p. 139-158.
- LEVI 1992 LEVI, Isaac, « Conflict and Inquiry », *Ethics*, vol. 102, n° 4 (Jul. 1992), p. 814-834.
- LOUDEN 1992 LOUDEN, Robert, *Morality and Moral Theory*, New York, Oxford University Press, 1992.
- LUKES 1997 LUKES, Stephen, « Comparing the Incomparable : Trade-offs and Sacrifices », in CHANG 1997, p. 184-195.
- MACCORMICK 1978 MACCORMICK, D. N., « The Obligation of Reparation », *Aristotelian Society*, vol. 78 (1978), p. 175-193.
- MACINTYRE 1959 MACINTYRE, Alasdair, « Hume on "Is" and "Ought" », *The Philosophical Review*, vol. 68 (1959), p. 451-468.
- MACINTYRE 1965 MACINTYRE, Alasdair, « Imperatives, Reasons for Action, and Morals », *The Journal of Philosophy*, vol. 62, n° 19 (Oct. 1965), p. 513-524.
- MACINTYRE 1990 MACINTYRE, Alasdair, « Moral Dilemmas », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 1 (supplément), Fall 1990, p. 367-382.
- MAGNELL 2007 MAGNELL, Thomas, « Conflicts to Face When Values Conflict », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 41, n° 1 (Mar. 2007), p. 1-13.
- MALLOCK 1967 MALLOCK, David, « Moral Dilemmas and Moral Failure », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 45, 1967, p. 159-178.
- MALM 1989 MALM, H. M., « Killing, Letting Die and Simple Conflicts », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18, no 3 (1989), p. 238-258.
- MANN 1991 MANN, William E., « Jephtha's Plight : Moral Dilemmas and Theism », *Philosophical Perspectives*, vol. 5, *Philosophy of Religion*, 1991.
- MANNING 1981 MANNING, Rita C., « "Ought Implies Can" and The Price of Duty », *The Southwest Journal of Philosophy*, vol. 19, 1981.
- MARCUS 1966 MARCUS, Ruth B., « Iterated Deontic Modalities », *Mind*, New Series, vol. 75, n° 300 (Oct. 1966), p. 580-582.

- MARCUS 1980 MARCUS, Ruth B., « Moral Dilemmas and Consistency », *The Journal of Philosophy*, vol.77, n° 3 (Mar. 1980), p. 121-136.
- MARCUS 1996 MARCUS, Ruth B., « More about Moral Dilemmas », in MASON 1996, p. 23-35.
- MARGOLIS 1970 MARGOLIS, Joseph, « The Analysis of "Ought" », *Australian Journal of Philosophy*, vol. 48, n° 1 (May 1970), p. 44-53.
- MARGOLIS 1971 MARGOLIS, Joseph, « "'Ought' Implies 'Can'" », *The Philosophical Forum, New Series*, vol. 2, 1971, p. 479-488.
- MARGOLIS 1988 MARGOLIS, Joseph, « Dirty Hands », in MURPHEY/ BERG 1988, p. 256-269.
- MARTINICH 1987 MARTINICH, A. P., « Obligation, Ability and Prima Facie Promising », *Philosophia : Philosophical Quarterly of Israel*, vol. 17, n° 3 (Oct. 1987), p. 323-330.
- MARTINO 1982 MARTINO, A. A., *Deontic Logic, Computational Linguistics and Legal Information Systems*, volume II, North-Holland Publishing Company, 1982.
- MARTINO 1986 MARTINO, A. A., *Automated Analysis of Legal Texts : Logic, Information, Law*, North-Holland, Elsevier Science Publisher B. V., 1986.
- MASON 1996 MASON, H. E. (ed.), *Moral Dilemmas and Moral Theory*, New York - Oxford, Oxford University Press, 1996.
- MAVRODES 1964 MAVRODES, George I., « "Is" and "Ought" », *Analysis*, vol. 25, n° 2 (Dec. 1964), p. 42-44.
- MCCARTY 1986 MCCARTY, L. Thorne, « Permissions and Obligations », in MARTINO 1986, p. 307-337.
- MCCONNELL 1976 MCCONNELL, Terrance C., « Moral Dilemmas and Requiring the Impossible », *Philosophical Studies*, vol. 29 (1976), p. 409-413.
- MCCONNELL 1978 MCCONNELL, Terrance C., « Moral Dilemmas and Consistency in Ethics », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 8 (1978), p. 269-287.
- MCCONNELL 1985 MCCONNELL, Terrance C., « Metaethical Principles, Meta-Prescriptions, and Moral Theories », *American Philosophical Quarterly*, vol. 22, n° 4 (Oct. 1985), p. 299-309.
- MCCONNELL 1986 MCCONNELL, Terrance C., « More on Moral Dilemmas », *The Journal of Philosophy*, vol. 83, n° 6 (Jun. 1986), p. 345-351.
- MCCONNELL 1989 MCCONNELL, Terrance, « "'Ought' Implies 'Can'" and The Scope of Moral Requirement », *Philosophia : Philosophical Quarterly of Israel*, vol. 19, n° 1 (May 1989), p. 437-454.
- MCCONNELL 1993 MCCONNELL, Terrance C., « Dilemmas and Incommensurateness », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 27, n° 2 (Apr. 1993), p. 247-252.
- MCCONNELL 1996 MCCONNELL, Terrance C., « Moral Residue and Dilemmas », in MASON 1996, p. 36-47.
- MCCONNELL 2006 MCCONNELL, Terrance C., « Moral Dilemmas », in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006,
<http://plato.stanford.edu/entries/moral-dilemmas/>

- MCDOWELL 1979 MCDOWELL, J., « Virtue and Reason », *The Monist*, vol. 62, p. 331-350.
- MCNAMARA 2006a McNAMARA, Paul, « Deontic Logic », in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006 :
<http://plato.stanford.edu/entries/logic-deontic/alternative.html>
- MCNAMARA 2006b McNAMARA, Paul, « Alternative Axiomatization of SDL », in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006 :
<http://plato.stanford.edu/entries/logic-deontic/alternative.html>
- MELLEMA 2001 MELLEMA, Gregory, « Praise, Blame, and the Ought Implies Can Principle » », *Philosophia : Philosophical Quarterly of Israel*, vol. 28, n° 1-4 (Jun. 2001), p. 425-435.
- MELLEMA 2005 MELLEMA, Gregory, « Moral Dilemmas and Offense », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 8 (2005), p. 291-298.
- MENDUS 1988 MENDUS, Susan, « The Serpent and the Dove », *Philosophy*, vol. 63, n° 245 (Jul. 1988), p. 331-343.
- MEYER / WIERINGA 1993 MEYER, John-Jules Ch., WIERINGA, Roel J. (ed), *Deontic Logic in Computer Science : Normative System Specification*, New York, John Wiley & Sons, 1993.
- MILL 1861 / 1988 MILL, John Stuart, *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion, 1988 (trad. de *Utilitarianism*, édition originale, 1861).
- MONTEFIORE 1958 MONTEFIORE, Alan, « "Ought" and "Can" », *The Philosophical Quarterly*, vol. 8, n° 30 (Jan. 1958), p. 24-40.
- MOORE 1903 / 1998 MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Paris, PUF, 1998.
- MOORE 1922 / 1951 MOORE, G. E., *Philosophical Studies*, London, Routledge and Kegan Paul Limited, 1951 (first published 1922).
- MOREAU 1996 MOREAU, Michael, « Prima Facie and Seeming Duties », *Studia Logica*, vol. 57 (1996), p. 47-71.
- MORITZ 1968 MORITZ, Manfred, « On Second Order Norms : An interpretation of "Ought Implies Can" and "Is Commanded Implies Is Permitted" », *Ratio*, vol. 10, 1968, p. 101-115.
- MORRIS 1981 MORRIS, Herbert, « Reflections on Feeling Guilty », *Philosophical Studies*, vol. 40 (1981), p. 187-193.
- MORRIS 1992 MORRIS, Michael K., « Moral Conflict and Ordinary Emotional Experience », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 26, n° 2 (Apr. 1992), p. 223-237.
- MORSCHER 2002 MORSCHER, Edgar, « The Definition of Moral Dilemmas : A Logical Confusion and a Clarification », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 5, n° 4 (Dec. 2002), p. 485-491.
- MOTHERSILL 1996 MOTHERSILL, Mary, « The Moral Dilemmas Debate », in MASON 1996, p. 66-85.
- MURPHEY / BERG 1988 MURPHEY, Murray G., BERG, Ivar (eds.), *Values and Value Theory in Twentieth-Century America : Essays in Honour of Elizabeth Flower*, Philadelphia, Temple University Press, 1988.
- NADEAU 1999 NADEAU, Robert, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, PUF, 1999.

- NAGEL 1979 NAGEL, Thomas, « The Fragmentation of Value », in *Mortal Questions*, Cambridge, University Press, 1979, p. 128-141.
- NIELSEN 1989 NIELSEN, Kai, *Why Be Moral ?*, Buffalo, N. Y., Prometheus Book, 1989.
- NIELSEN 1996a NIELSEN, Kai, « There Is No Dilemma of Dirty Hands », *South African Journal of Philosophy*, vol. 15, n° 1 (Feb. 1996), p. 1-7.
- NIELSEN 1996b NIELSEN, Kai, « There Is No Dilemma of Dirty Hands – A Response to Stephen de Wijze », *South African Journal of Philosophy*, vol. 15, n° 4 (Nov. 1996), p. 155-158.
- NIVEN 1967 NIVEN, Ivan, *Irrational Numbers*, Rahway (New Jersey), Quinn and Boden Company Inc., 1967.
- NOWELL-SMITH 1954 NOWELL-SMITH, P. H., *Ethics*, Baltimore, Penguin Books, 1954.
- NOWELL-SMITH 1960 NOWELL-SMITH, P. H., « Ifs and Cans », *Theoria*, vol. 26, 1960, p. 85-101.
- NOZICK / ROUTLEY 1962 NOZICK, Robert, ROUTLEY, Richard, « Escaping the Good Samaritan Paradox », *Mind*, New Series, vol. 71, n° 283 (Jul. 1962), p. 377-382.
- NUSSBAUM 1986 / 2006 NUSSBAUM, Martha C., *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 (updated edition, first published 1986).
- NUTE 1997 NUTE, Donald (ed.), *Defeasible Deontic Logic*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1997.
- ODEGARD 1987 ODEGARD, Douglas, « Deep Moral Dilemmas », *Theoria*, vol. 53, 1987, p. 73-86.
- OFSTAD 1959 OFSTAD, Harald, « Frankena on Ought and Can », *Mind*, New Series, vol. 68, n° 269 (Jan. 1959), p. 73-79.
- OGIEN 1996 OGIEN, Ruwen, « Normes et valeurs », in CANTO-SPERBER 1996, p. 1110-1121.
- OGIEN 2003 OGIEN, Ruwen, *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Paris – Tel Aviv, 2003.
- OGIEN 2004 OGIEN, Ruwen, *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004.
- OGIEN 2007 OGIEN, Ruwen, *L'éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007.
- OGIEN / TAPPOLET 2008 OGIEN, Ruwen, TAPPOLET, Christine, *Les concepts de l'éthique*, Paris, La découverte, 2008.
- OHLSSON 1993 OHLSSON, Ragnar, « Who Can Accept Moral Dilemmas ? », *The Journal of Philosophy*, vol. 90, n° 8 (Aug. 1993), p. 405-415.
- PALMER 2005 PALMER, D., « New Distinctions, Same Troubles : A Reply to Haji and McKenna », *The Journal of Philosophy*, vol. 102 (2005), p. 474-482.
- PARFIT 1984 PARFIT, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

- PASKE 1990 PASKE, Gerald H., « Genuine Moral Dilemmas and the Containment of Incoherence », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 24, n° 4 (Oct. 1990), p. 315-323.
- PATON 1948 PATON, H. J., *The Categorical Imperative*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.
- PAUL / MILLER / PAUL 1992 PAUL, E. F., MILLER, F. D., PAUL, J. (eds), *The Good Life and the Human Good*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- PEACOCKE 1998 PEACOCKE, Christopher, « Implicit Conceptions, Understanding and Rationality », *Philosophical Issues*, vol. 9 (1998), p. 43-88.
- PHILLIPS / MOUNCE 1970 PHILLIPS, D. Z., MOUNCE, H. O., *Moral Practices*, New York, Schocken Books, 1970.
- PHILLIPS / PRICE 1967 PHILLIPS, D. Z., PRICE, H. S., « Remorse Without Repudiation », *Analysis*, vol. 28, n° 1 (oct.1967), p. 18-20.
- PIETROSKI 1993 PIETROSKI, Paul M., « Prima Facie Obligations, Ceteris Paribus Laws in Moral Theory », *Ethics*, vol. 103, n° 3 (Apr. 1993), p. 489-515.
- PINCOFFS 1971 PINCOFFS, Edmund, « Quandary Ethics », *Mind*, New Series, vol. 80, n° 320 (Oct. 1971), p. 552-571.
- PINCOFFS 1986 PINCOFFS, E. L., *Quandaries and Virtues*, Kansas, University Press of Kansas, 1986.
- POINCARÉ 1913 POINCARÉ, Henri, *Dernières pensées*, Paris, Flammarion, 1913.
- PRICHARD 1932 / 1968 PRICHARD, H. A., « Duty and Ignorance of Fact », in *Moral Obligation*, London, Oxford University Press, 1968 (first published 1932), p. 18-39.
- PURTILL 1973 PURTILL, Richard L., « Deontically Perfect Worlds and *Prima Facie* Obligations », *Philosophia*, vol. 3, n° 4 (Oct. 1973), p. 429-438.
- RABINOWICZ 1978 RABINOWICZ, Wlodzimierz, « Utilitarianism and Conflicting Obligations », *Theoria*, vol. 44, 1978, p. 19-24.
- RAILTON 1992 RAILTON, Peter, « Pluralism, Determinacy, and Dilemma », *Ethics*, vol. 102, n° 4 (Jul. 1992), p. 720-742.
- RAILTON 1996 RAILTON, Peter, « The Diversity of Moral Dilemma », in MASON 1996, p.140-166.
- RAJCZI 2002 RAJCZI, Alex, «When Can One Requirement Override Another ? », *Philosophical Studies*, vol. 108 (2002), p. 309-326.
- RAMSEY 1931 RAMSEY, F. P., *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, London, Kegan Paul, 1931.
- RAWLS 1973 RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- RAZ 1978a RAZ, Joseph (ed.), *Practical Reasoning*, Oxford, Oxford University Press, 1978.
- RAZ 1978b RAZ, Joseph, « Reasons for Action, Decision and Norms », in RAZ 1978a, p. 128-143.

- RAZ 1986 RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- RAZ 1991 RAZ, Joseph, « Mixing Values », *The Aristotelian Society*, suppl. vol. 65 (1991), p.83-100.
- REEVE 1997 REEVE, Andrew F., « Incommensurability and Basic Values », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 31 (1997), p. 345-552.
- REGAN 1989 REGAN, Donald, « Authority and Value : Reflections on Raz's *Morality of Freedom* », *Southern California Law Review*, vol. 62 (1989), p. 995-1096.
- RENOUVIER 1854 RENOUVIER, Charles, *Essais de critique générale, I, Analyse générale de la connaissance*, Paris, Librairie philosophique de Ladrance, 1854.
- RESCHER 1987 RESCHER, Nicholas, *Ethical Idealism*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- RICHARDS 1971 RICHARDS, David A. J., *Reasons for Action*, London, Oxford University Press, 1971.
- ROBINSON 1971 ROBINSON, Richard, « Ought and Ought not », *Philosophy*, vol. 46, n° 177 (Jul. 1971), p. 193-202.
- RORTY 1980a RORTY, Amelie O., « Agent Regret », in *Explaining Emotions*, Berkeley, Oxford University Press, 1980.
- RORTY 1980b RORTY, Amelie O., *Essays on Aristotle Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- ROSE 1866 / 1967 ROSE, V., *Aristoteles : Fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 1967 (première édition 1866).
- ROSS 1930 / 2002 ROSS, David, *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 2002 (first published 1930).
- ROSS 1941 ROSS, Alf, « Imperatives and Logic », *Theoria*, vol. 7 (1941), p. 53-71.
- RUSSELL 1905 RUSSELL, Bertrand, « On Denoting », *Mind*, New Series, vol.14, n° 56 (oct. 1905), p. 479-493.
- RYAN 1979 RYAN, A. (ed.), *The Idea of Freedom : Essays in Honour of Isaiah Berlin*, New York, Oxford University Press, 1979.
- RYAN 2003 RYAN, Sharon, « Doxastic Compatibilism and the Ethics of Belief », *Philosophical Studies*, vol. 114, p. 47-79.
- RYNARD / SHUGARMAN 2000 RYNARD, Paul, SHUGARMAN, David P. (eds.), *Cruelty and Deception : The Controversy Over Dirty Hands in Politics*, Ontario, Broadview Press, 2000.
- SAKA 2000 SAKA, Paul, « Ought Does Not Imply Can », *American Philosophical Quarterly*, vol. 37, n° 2 (Apr. 2000), p. 93-105.
- SAPONTZIS 1991 SAPONTZIS, Steve F., « "Ought" Does Imply "Can" », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 29, n° 3 (1991), p. 383-393.
- SARTRE 1957 SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Les Éditions Nagel, 1957.
- SAYRE-MCCORD 1986 SAYRE-MCCORD, Geoffrey, « Deontic Logic and The Priority of Moral Theory », *Noûs*, vol. 20, n° 2 (Jun. 1986), p. 179-197.

- SCHABER 1999 SCHABER, Peter, « Value Pluralism : Some Problems », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 33 (1999), p. 71-78.
- SCHABER 2004 SCHABER, Peter, « Are There Insolvable Moral Conflicts ? », in BAUMANN / BETZLER 2004, op. cit., p. 279-294.
- SEN 1980-81 SEN, Amartya, « Plural Utility », *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. 81 (1980-81), p. 193-215.
- SEN / WILLIAMS 1982 SEN, Amartya, WILLIAMS, Bernard (eds), *Utilitarianism and Beyond*, New York, Cambridge University Press, 1982.
- SEUNG / BONEVAC 1992 SEUNG, T. K., BONEVAC, Daniel, « Plural Values and Indeterminate Rankings », *Ethics*, vol. 102, n° 4 (Jul. 1992), p. 799-813.
- SHAW 1965 SHAW, P. D., « Ought and Can », *Analysis*, vol. 25, n° 4 (1965), p. 196-197.
- SHOEMAKER 2003 SHOEMAKER, D., « Caring, Identification, and Agency », *Ethics*, vol. 114, n° 1 (Oct. 2003), p. 88-118.
- SIDGWICK 1874 / 1981 SIDGWICK, Henry, *The Methods of Ethics*, Indianapolis / Cambridge, Hackett Publishing Company, 1981 (first published 1874).
- SINNOTT-ARMSTRONG 1984 SINNOTT-ARMSTRONG, Walter, « "Ought" conversationally implies "Can" », *The Philosophical Review*, XCIII, n° 2 (Apr. 1984), p. 249-261.
- SINNOTT-ARMSTRONG 1985 SINNOTT-ARMSTRONG, Walter, « Moral Dilemmas and Incomparability », *American Philosophical Quarterly*, vol. 22, n° 4 (Oct. 1985), p. 321-329.
- SINNOTT-ARMSTRONG 1987a SINNOTT-ARMSTRONG, Walter, « A Resolution of a Paradox of promising », *Philosophia : Philosophical Quarterly of Israel*, vol. 17 (1987), p. 77-82.
- SINNOTT-ARMSTRONG 1987b SINNOTT-ARMSTRONG, Walter, « Moral Realisms and ' Ought and Ought Not ' », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 17, n° 1 (Mar. 1987), p. 127-140.
- SINNOTT-ARMSTRONG 1987c SINNOTT-ARMSTRONG, Walter, « Moral Realisms and Moral Dilemmas », *The Journal of Philosophy*, vol. 84, n° 5 (May 1987), p. 263-276.
- SINNOTT-ARMSTRONG 1988 SINNOTT-ARMSTRONG, Walter, *Moral Dilemmas*, New York / Oxford, Basil Blackwell, 1988.
- SINNOTT-ARMSTRONG 1996 SINNOTT-ARMSTRONG, Walter, « Moral Dilemmas and Rights », in MASON 1996, p. 48-65.
- SLOMAN 1970 SLOMAN, Aaron, « ' Ought ' and ' Better ' », *Mind*, New Series, vol. 79, n° 315 (Jul. 1970), p. 385-394.
- SLOTE 1983 SLOTE, Michael, *Goods and Virtues*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- SLOTE 1985 SLOTE, Michael, « Utilitarianism, Moral Dilemmas, and Moral Cost », *American Philosophical Quarterly*, vol. 22, n° 2 (Apr. 1985), p. 161-168.
- SLOTE 1994 SLOTE, Michael, « The Problem of Moral Luck », *Philosophical Topics*, vol. 22, n° 1 & 2 (Spring and Fall 1994), 397-409.

- SMART / WILLIAMS 1973 SMART, John J. C., WILLIAMS, Bernard, *Utilitarianism : For and Against*, Cambridge, England, Cambridge University Press, 1973.
- SMITH 1961 SMITH, James Ward, « Impossibility and Morals », *Mind*, New Series, vol. 70, n° 279 (Jul. 1961), p. 362-375.
- SOLOMON 1985 SOLOMON, W. David, « Moral Realism and Moral Knowledge », *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 59, p. 41-57.
- SORENSEN 1990 SORENSEN, Roy A., « Moral Dilemmas, Thought Experiments, and Conflict Vagueness », *Philosophical Studies*, vol. 63 (1991), p. 291-308.
- SOSOE 1996 SOSOE, Lukas K, « Devoir », in CANTO-SPERBER 1996, p. 429-438.
- STATMAN 1990 STATMAN, Daniel, « The Debate over the So-called Reality of Moral Dilemmas », *Philosophical Papers*, vol. 19, n° 3 (1990), p. 191-211.
- STATMAN 1991 STATMAN, Daniel, « Moral and Epistemic Luck », *Ethics*, New Series, vol. 4, no 2 (Dec. 1991), p. 146-156.
- STATMAN 1992 STATMAN, Daniel, « A New Argument for Genuine Moral Dilemmas ? », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 26, n° 4 (Oct. 1992), p. 565-571.
- STATMAN 1993 STATMAN, Daniel (ed.), *Moral Luck*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- STATMAN 1995 STATMAN, Daniel, *Moral Dilemmas*, Amsterdam – Atlanta, Rodopi, 1995.
- STATMAN 1996 STATMAN, Daniel, « Hard Cases and Moral Dilemmas », *Law and Philosophy*, vol. 15 (1996), p. 117-148.
- STEINER 1973 STEINER, Hillel, « Moral Conflict and Prescriptivism », *Mind*, New Series, vol. 82, n° 328 (Oct. 1973), p. 586-591.
- STERN 2004 STERN, Robert, « Does 'Ought' Imply 'Can' ? And Did Kant Think It Does ? », *Utilitas*, vol. 16, n° 1 (Mar. 2004), p. 42-61.
- STOCKER 1971 STOCKER, Michael, « 'Ought' and 'Can' », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 49 (1971), p. 303-316.
- STOCKER 1987 STOCKER, Michael, « Moral Conflicts : What They Are and What They Show », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 68 (1987), p. 104-123.
- STOCKER 1990 STOCKER, M., *Plural and Conflicting Values*, Oxford, Clarendon Press Oxford, 1990.
- STRASSER 1987 STRASSER, Mark, « Guilt, Regret, and Prima Facie Duties », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 25, n° 1 (1987), p. 133-146.
- STREUMER 2003 STREUMER, Bart, « Does 'Ought' Conversationally Implicate 'Can' ? », *European Journal of Philosophy*, vol. 11, n° 2 (2003), p. 219-228.
- STREUMER 2007 STREUMER, Bart, « Reasons and Impossibility », *Philosophical Studies*, vol. 136, n° 3 (Nov. 2007), p. 351-384.

- SUNSTEIN 1997 SUNSTEIN, Cass R., « Incommensurability and Kinds of Valuation : Some Applications in Law », in CHANG 1997, p. 234-254.
- SUPERSON 1996 SUPERSON, Anita M., « Moral Luck and Partialist Theories », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 30, n° 1-2 (Jun. 1996), p. 213-227.
- SWANK 1985 SWANK, Casey, « Reasons, Dilemmas and the Logic of "Ought" », *Analysis*, 45 (1985), p. 111-116.
- TANNENBAUM 2007 TANNENBAUM, Julie, « Emotional Expressions of Moral Value », *Philosophical Studies*, vol. 132, n° 1 (Jan. 2007), p. 43-57.
- TÄNNSJÖ 1985 TÄNNSJÖ, Torbjorn, « Moral Conflict and Moral Realism », *The Journal of Philosophy*, vol. 82, n° 3 (Mar. 1985), p. 113-117.
- TAPPOLET 1996 TAPPOLET, Christine, « Dilemmes moraux », in CANTO-SPERBER 1996, p. 443-448.
- TAPPOLET 2000 TAPPOLET, Christine, *Émotions et valeurs*, PUF, 2000.
- TAPPOLET 2006 TAPPOLET, Christine, « Autonomy and the Emotions », *European Journal of Analytic Philosophy*, vol. 2, n° 2 (2006), p. 45-59.
- TAYLOR 1975 TAYLOR, Paul W., *Principles of Ethics*, Encino, Dickenson Publishing, 1975.
- TAYLOR 1982 TAYLOR, Charles, « The Diversity of Goods », in SEN / WILLIAMS 1982.
- TAYLOR 1987 TAYLOR, Gabriele, *Pride, Shame, and Guilt : Emotions of Self-Assessment*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- THALBERG 1963 THALBERG, I., « Remorse », *Mind*, New Series, vol. 72, n° 288 (Oct. 1963), p. 545-555.
- THALBERG 1968 THALBERG, I., « Rosthal's Notion of Remorse and Irrevocability », *Mind*, New Series, vol. 77, n° 306 (Apr. 1968), p. 288-289.
- THOMAS 1993 THOMAS, Geoffrey, *An Introduction to Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1993.
- TRANOY 1972 TRANOY, K. E., « "Ought" implies "Can" : a Bridge from Fact to Norm ? », *Ratio*, vol. 14 (1972), p. 116-130.
- TRIBE 1972 TRIBE, Laurence, « Policy Science : Analysis or Ideology ? », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2, n° 1 (Fall 1972), p. 66-110.
- TRICOT 1966 TRICOT, Jules, *Traité de logique formelle*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966.
- TRIGG 1971 TRIGG, Roger, « Moral Conflict », *Mind*, 80 (1971), p. 41-55.
- VALLENTYNE 1987 VALLENTYNE, Peter, « Prohibition Dilemmas and Deontic Logic », *Logique et Analyse*, nouvelle série, vol. 117-118 (mars-juin 1987), p. 113-122.
- VALLENTYNE 1989 VALLENTYNE, Peter, « Two Types of Moral Dilemmas », *Erkenntnis*, vol. 30 (1989), p. 301-318.

- VALLENTYNE 1992 VALLENTYNE, Peter, « Moral Dilemmas and Comparative Conceptions of Morality », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 30, n° 1 (1992), p. 117-124.
- VAN ECK 1982 VAN ECK, Job, « A System of Temporally Relative Modal and Deontic Predicate Logic and its Philosophical Applications », *Logique et Analyse*, vol. 25 (1982), p. 249-290, 339-381.
- VAN FRAASSEN 1973 VAN FRAASSEN, B. C., « Value and Heart's Command », *The Journal of Philosophy*, vol. 70 (1973), p. 5-19.
- VAN INWAGEN 1983 VAN INWAGEN, Peter, *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- VAN ZYL 2007 VAN ZYL, Liezl, « Can Virtuous People Emerge from Tragic Dilemmas Having Acted Well ? », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 24, n° 1 (2007), p. 50-61.
- VELLEMAN 2003 VELLEMAN, J. David, « Don't Worry, Feel Guilty », in HATZIMOYSIS 2003, p. 235-248.
- VERBIN 2005 VERBIN, N., « The Mystique of Moral Dilemmas », *Ratio (new series)*, vol. 28 (Jun. 2005), p. 221-236.
- VON WRIGHT 1951 VON WRIGHT, G. H., « Deontic Logic », *Mind, New Series*, vol. 60, n° 237 (Jan. 1951), p. 1-15.
- VON WRIGHT 1963 VON WRIGHT, G. H., *Norm and Action*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963.
- VON WRIGHT 1981a VON WRIGHT, G. H., « Problems and Prospects of Deontic Logic : A Survey », in AGAZZI 1981, p. 399-423.
- VON WRIGHT 1981b VON WRIGHT, G. H., « On the Logic of Norms and Actions », in HILPINEN 1981, p. 3-35.
- VON WRIGHT 1982 VON WRIGHT, G. H., « Norms, Truth and Logic », in MARTINO 1982, p. 3-20.
- VON WRIGHT 1995 VON WRIGHT, G. H., « Y a-t-il une logique des normes ? », *Cahiers de philosophie politique et juridique de Caen*, 1995, p. 31-53, trad. Jean-Luc Petit. (Première publication : *Ratio Juris*, vol. 4, n° 3 (déc. 1991), p. 265-283.)
- VRANAS 2007 VRANAS, Peter B. M., « I Ought, Therefore I Can », *Philosophical Studies*, vol. 136, n° 2 (2007), p. 167-216.
- WALZER 1973 WALZER, Michael, « The Problem on Dirty Hands », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2 (1973), p. 160-180.
- WARNER 1998 WARNER, Richard, « Does Incommensurability Matter ? Incommensurability and Public Policy », *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 146 (1998), p. 1287-1325.
- WATSON 1987 WATSON, Gary, « Free Action and Free Will », *Mind, New Series*, vol. 96, n° 382 (Apr. 1987), p. 145-172.
- WEBER 2000 WEBER, Todd Bernard, « Tragic Dilemmas and the Priority of the Moral », *The Journal of Ethics*, vol. 4 (2000), p. 191-209.
- WEBER 2002 WEBER, Todd Bernard, « The Moral Dilemmas Debate, Deontic Logic, and the Impotence of Argument », *Argumentation*, vol. 16 (2002), p. 459-472.

- WHITE 1975 WHITE, Alan R., *Modal Thinking*, Ithaca, Cornell University Press, 1975.
- WHITE 1979 WHITE, Morton, « Oughts and Cans », in RYAN 1979, p. 211-219.
- WHITE 1981 WHITE, Morton, *What Is and What Ought To Be Done : An Essay on Ethics and Epistemology*, New York, Oxford University Press, 1981.
- WIDERKER / MCKENNA 2006 WIDERKER, David, MCKENNA, Michael (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Burlington, Ashgate, 2006.
- WIGGINS 1997 WIGGINS, David, *Needs, Values, Truth*, Oxford, Basil Blackwell, 1997.
- WILLIAMS 1965 WILLIAMS, Bernard, « Ethical Consistency », *Proceeding of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 39, 1965, p. 103-124.
- WILLIAMS 1966 WILLIAMS, Bernard, « Consistency and Realism », *Proceeding of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 40, 1966, p. 1-22.
- WILLIAMS 1973a WILLIAMS, Bernard, « Morality and the Emotions », in *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 207-229.
- WILLIAMS 1973b WILLIAMS, Bernard, « A Critique of Utilitarianism », in SMART / WILLIAM 1973, p. 77-150.
- WILLIAMS 1981a WILLIAMS, Bernard, « Moral Obligation and the Semantics of 'Ought' », in *Ethics : Foundations, Problems, and Applications*, Proceedings of the Fifth International Wittgenstein Symposium 1980, Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1981, p. 71-76.
- WILLIAMS 1981b WILLIAMS, Bernard, *Moral Luck : Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- WILLIAMS 1981c WILLIAMS, Bernard, « Conflicts of Values », in WILLIAMS 1981b, p. 71-82.
- WILLIAMS 1990 WILLIAMS, Bernard, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990.
- WILLIAMS 1994 WILLIAMS, Bernard, *Shame and Necessity*, London, University of California Press, 1994.
- WILLISTON 2006 WILLISTON, Byron, « Blaming Agents in Moral Dilemmas », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 9, n° 5 (Nov. 2006), p. 563-576.
- WITTGENSTEIN 1953 / 1961 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961 (première publication en 1953).
- WOLF 1982 WOLF, Susan, « Moral Saints », *The Journal of Philosophy*, vol. 79, n° 8 (Aug. 1982), p. 419-439.
- ZIMMERMAN 1995 ZIMMERMAN, Michael J., « Prima Facie Obligation and Doing the Best One Can », *Philosophical Studies*, vol. 78 (1995), p. 87-123.
- ZIMMERMAN 1996 ZIMMERMAN, Michael J., *The Concept of Moral Obligation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

ZIMMERMAN 2006 ZIMMERMAN, Michael J., « Moral Luck : A Partial Map », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 36, n° 4 (Dec.2006), p. 585-608.