HAL open science

Qu'est-ce que l'éthique des vertus?

Konstantin Büchler

To cite this version:

Konstantin Büchler. Qu'est-ce que l'éthique des vertus?. 2014. hal-00994574

HAL Id: hal-00994574

https://hal.science/hal-00994574v1

Preprint submitted on 1 Jun 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Qu'est-ce que l'éthique des vertus?

Konstantin Büchler – mai 2014

Imaginez qu'une jeune femme se rende à l'hôpital pour visiter son frère. Ce dernier partage la chambre avec une dame âgée qui n'est pas en grande forme. Durant la visite de la jeune femme dans la chambre de son frère, la personne âgée fait soudainement une attaque. Imaginez maintenant, pour rendre cette petite histoire utile à notre propos, que l'hôpital est particulièrement vétuste et mal entretenu de sorte que la porte de la chambre reste fermée et bloquée et que les alarmes de chacun des lits des patients soient hors d'usage. La jeune femme décide donc de ne pas respecter la règle selon laquelle elle ne doit pas se servir de son téléphone portable: elle appelle la réception du service hospitalier dans lequel son frère et la dame âgée sont soignés pour demander de l'aide. Alors qu'elle décide de ne pas respecter la règle du non-usage du téléphone portable en milieu hospitalier, elle ne prend pas en compte non plus les conséquences potentielles que son geste peut avoir pour les occupants des chambres avoisinantes dans le cas où ceux-ci étaient branchés à des appareils pouvant être perturbés par les ondes émises lors de son appel. Pour prendre sa décision, la jeune femme s'appuie uniquement sur son intention de venir en aide à la personne âgée, de la manière qui lui semble à la fois rapide et efficace et pour des raisons manifestes d'assistance à autrui. La jeune femme a-t-elle bien agi? Il semble que les défenseurs de l'éthique des vertus répondraient par l'affirmative. Par contre, il semblerait qu'une majorité de déontologistes l'accuseraient d'avoir mis en danger la vie d'autrui, ce qui viole non seulement la règle sociale du non-usage des téléphones portables en milieu hospitalier mais avant tout, par exemple, son fondement en la règle morale de l'égale considération pour la vie de tout individu. Les conséquentialistes accuseraient sans doute également la jeune femme d'avoir mal agi, mais cette fois pour d'autres raisons: elle n'a pas considéré comme il se doit l'ensemble des conséquences de son geste, notamment les conséquences dommageables potentielles pour les occupants des chambres environnantes. Alors, comment se fait-il que les défenseurs de l'éthique des vertus puissent malgré tout penser que la jeune femme a bien agi?

Dans cet article[1], je souhaite proposer un portrait de l'éthique des vertus, courant majeur de la tradition morale occidentale, mais également au-delà[2]. L'objectif est simple: identifier et expliquer les

1 Cet article est le rassemblement d'une série de cinq billets publiés sur le carnet de recherche de Maël Goarzin Comment vivre au quotidien? (biospraktikos.hypotheses.org). J'ai rencontré Maël au début de 2013. Ayant des intérêts philosophiques communs, nous avons décidé de collaborer autour de la conception et la rédaction d'un dossier d'articles sur le stoïcisme, à publier prochainement sur le site internet de Pro Ethica, think tank en sciences morales (www.proethica.ch). Cette aventure intellectuelle s'est enrichie de questions et de recherches connexes au stoïcisme, dont cet article est une émanation. Et les projets ne s'arrêtent pas là! Maël et moi sommes en train de tabler sur une série d'expériences de pensée interrogeant la place que le stoïcisme pourrait prendre dans notre société contemporaine. Je remercie Maël Goarzin et Adrien Glauser pour leur relecture attentive et les discussions qui s'en sont suivies. Les erreurs qui resteraient sont de mon fait.

2 La présence quasi-exclusive des théories appartenant à l'éthique des vertus vaut sans doute également pour la tradition chinoise dans son ensemble et ses dérivés en Asie. J. T. Kupperman n'hésite d'ailleurs pas à citer Confucius comme l'un des représentant les plus subtils de l'éthique des vertus (Kupperman Joel T., 2009, «Virtue in Virtue

caractéristiques essentielles de ce courant, afin de pouvoir évaluer son intérêt propre et de pouvoir, en d'autres lieux, le comparer aux autres courants majeurs de la philosophie morale, concurrents de poids sur le marché des théories éthiques disponibles.

Pour remplir cet objectif, je procéderai de la manière suivante: dans la première section, il conviendra de donner les grandes lignes concernant la position spécifique que l'éthique des vertus occupe dans le champ des théories éthiques. Par cette même occasion, je pose les concepts centraux à maîtriser pour comprendre ce qu'est l'éthique des vertus, c'est-à-dire les concepts de vertu, de sagesse pratique, et de bonheur. La deuxième section permettra de revenir sur ces trois concepts en les expliquant dans les détails. La troisième section se concentrera sur les variations que l'éthique des vertus permet en son sein. La quatrième section aura pour objet les objections traditionnelles à son encontre. Je m'arrêterai dans la cinquième section sur ce que les défenseurs de l'éthique des vertus considèrent comme les avantages décisifs de cette théorie. Je profiterai alors de cette occasion pour tenter une réflexion plus personnelle sur les exigences perfectionnistes de l'éthique des vertus.

1. De quoi parlons-nous lorsque nous parlons de l'éthique des vertus?

Dans cette section, j'expose les grands traits qui caractérisent l'éthique des vertus. En considérant la tradition occidentale philosophique dans son ensemble, l'éthique des vertus est l'un des trois courants majeurs de l'éthique, aux côtés de la déontologie et du conséquentialisme. Alors que la déontologie fait du devoir ou de la norme le trait fondamental de sa théorie, en affirmant qu'une action est moralement correcte si et seulement si elle n'est pas incompatible avec une norme morale, et que le conséquentialisme attribue ce rôle aux conséquences de nos actions, en affirmant qu'une action est moralement correcte si et seulement si elle favorise des conséquences moralement bonnes, l'éthique des vertus appuie ses réflexions morales sur les vertus, ces traits de caractère faisant une différence sur le plan moral. Et alors que la déontologie et le conséquentialisme ont pris forme durant la modernité, l'éthique des vertus monopolise le terrain de l'éthique durant l'Antiquité grecque et romaine. Éclipsée durant la modernité par la déontologie et le conséquentialisme, l'éthique des vertus est réhabilitée par le célèbre article d'Anscombe «*Modern Moral Philosophy*» (1958)[3]. Depuis, de nombreux auteurs tentent de formuler leur version de l'éthique des vertus pour notre temps, en tenant compte, notamment, des objections affrontées depuis l'Antiquité. La présence passablement égale de ces trois courants dans les préférences théoriques des philosophes contemporains et des chercheurs en éthique est donc un cas de figure sans équivalent dans le passé.

Ethics», The Journal of Ethics, vol. 13, no 2/3, Springer Netherlands, p.245). Pour en savoir plus sur Confucius et sa pensée et son éthique, je vous propose de lire la newsletter no 3 du think tank Pro Ethica (www.proethica.ch/news/newsletter-no-3) publiée le 10 juillet 2012.

3 Anscombe, G. E. M., 1958, «Modern Moral Philosophy», in: Philosophy, vol.33, no.124, Cambridge University Press, p.1-19

Dans cet article, je puise mes exemples et mes références davantage dans l'Antiquité occidentale que dans l'époque contemporaine. Les nombreuses écoles philosophiques de la période gréco-romaine, du platonisme au stoïcisme, en passant par le cynisme et l'épicurisme, développent presque toutes[4], dans leur théorie morale, une version de l'éthique des vertus. Bien évidemment, soulignons que les philosophes impliqués n'ont pas explicitement conscience de faire de l'éthique des vertus, plutôt qu'autre chose. Ils reconnaissent simplement tous une même base conceptuelle comme nécessaire pour pouvoir parler de morale. Cette base conceptuelle est présentée de manière particulièrement claire par Aristote, faisant de ce dernier le référent habituel pour identifier le cœur théorique de toute éthique des vertus. L'usage de trois concepts constitue le cœur théorique en question: la vertu (*arête*), la sagesse pratique (*phronesis*) et le bonheur (*eudaimonia*)[5]. Le concept de vertu est central car, comme nous le verrons dans le billet suivant, il unifie l'ensemble des principes défendus par l'éthique des vertus. Il fixe les relations notamment entre l'action et le raisonnement pratique, entre l'agent et ses choix, entre les choix de vie et le bonheur. Cette fonction unificatrice fait d'ailleurs toute la différence entre l'éthique des vertus et les théories des vertus que la déontologie et le conséquentialisme cherchent parfois à élaborer en leur sein. Mais, dans ce cas, les vertus jouent un rôle annexe par rapport au cœur de la théorie éthique, parfois dans le but de répondre aux objections que les partisans de l'éthique des vertus formulent contre leurs concurrents[6]. La sagesse pratique est également un concept central dans la mesure où ce qui compte d'un point de vue moral, aux yeux des partisans de l'éthique des vertus, est l'intention de l'agent et non les normes qu'il suit ou le résultat qu'il obtient de ses actions. Je reviendrai dans un prochain billet sur cet aspect de l'éthique des vertus en interrogeant le rôle des «théories de l'action bonne». Finalement, le bonheur est un concept central dans l'éthique des vertus, simplement parce qu'une forte majorité des théories qui s'y reconnaissent sont dites eudaimonistes (ou eudémonistes), c'est-à-dire qu'elles considèrent que le bonheur est le but ultime des êtres humains.

2. Que sont les vertus, la sagesse pratique et le bonheur?

Arrêtons-nous donc sur les trois concepts aristotéliciens identifiés ci-dessus, afin de les expliquer en détails. Le concept de vertu remplissant un rôle unifiant dans l'éthique des vertus, je me sers d'une définition des vertus de J. Annas[7] pour discuter des trois concepts et de leurs implications théoriques.

4 La précaution que je prends à ne pas affirmer que toutes les théories éthiques gréco-romaines étaient des représentantes de l'éthique des vertus, tient au statut spécial des hédonistes, comme par exemple les cyrénaïques. Par manque de place et pour éviter de trop sortir de mon propos, je laisse donc de côté la question de savoir si absolument toutes les écoles antiques pratiquaient l'éthique de vertus et je m'en tiens alors par principe à la précaution de ne pas l'affirmer.

5 Hursthouse, Rosalind, "Virtue Ethics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy(Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta(ed.), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/>, section 1

6 Hursthouse, Rosalind, *ibid.*, section 1

7 Annas, Julia, 2006, *ibid.*, p.516

2.1. La vertu comme disposition à bien agir

Une vertu est une qualité morale qu'une personne peut posséder, telles que l'honnêteté, la générosité, la justice, etc. Chaque école philosophique affiliée à l'éthique des vertus choisit quelles qualités morales sont importantes et comment définir le concept général de vertu. Néanmoins, il y a des traits que toutes ces écoles sont susceptibles d'attribuer aux vertus. Ainsi, une vertu se manifeste à travers l'action[8] d'un agent. Ce dernier doit posséder une disposition de caractère pour agir vertueusement à une certaine fréquence. Sans fréquence et sans manifestations, il est difficile, voire impossible, de dire d'une personne qu'elle possède telle ou telle vertu. Par exemple, si votre voisin ne vous rend votre salutation qu'une fois sur deux, vous ne direz sans doute pas qu'il est attentionné, poli ou encore, ce qui n'impliquerait alors pas ses qualités morales, bien-entendant. Mais une vertu ne dépend pas de l'avis et du jugement des autres pour en être une. Une vertu est une disposition objective du caractère[9]. De plus, elle est bien plus qu'une simple habitude, car elle ne se contente pas d'être une série d'opérations machinales et régulières. L'éducation morale, comprenant une série de techniques tels que l'influence d'un modèle et l'entraînement par des exercices pratiques, permet de sculpter ses dispositions de caractère en des vertus. Durant son éducation morale, l'aspirant à la vertu se forge un répertoire d'expériences visant, dans les situations concrètes qu'il rencontre, l'application immédiate et adaptative des préceptes appris et des exercices avec lesquels il s'est familiarisé. Pour reprendre ici la formulation de J. Annas, la vertu est un type de disposition qui permet à son possesseur d'accomplir, dans une situation donnée, la bonne action pour la bonne raison et de la bonne manière[10]. La sagesse pratique n'est rien d'autre que la compétence d'accomplir de bonnes actions, c'est-à-dire des actions accomplies pour une bonne raison et de la bonne manière. Pour comprendre ce qu'est la sagesse pratique, il nous faut comprendre ce qu'on entend par «bonne action», «bonne raison» et «bonne manière».

2.2. La bonne action comme combinaison d'une bonne manière d'agir et d'une bonne raison d'agir

Une action est bonne, dans le cadre de l'éthique des vertus, si, et seulement si, elle est accomplie pour une bonne raison d'agir et de la bonne manière. La compréhension de la nature d'une bonne action, selon cette théorie morale, dépend donc de la compréhension de la nature d'une bonne raison d'agir et de la nature d'une bonne manière d'agir. Un agent a une bonne raison d'accomplir une action s'il utilise correctement le raisonnement pratique. je reviendrai plus bas sur la nature d'une bonne raison d'agir,

8 J'entends ici par «action», tout acte délibéré de l'agent, des mouvements musculaires volontaires aux actes de paroles et de pensées. Pour qu'une action de ce type manifeste une vertu, il faut donc qu'elle produise un certain effet, par exemple sur un observateur. Néanmoins, ce n'est pas parce qu'un acte vertueux délibéré, un acte de pensée par exemple, ne peut être observé de l'extérieur ou encore qu'aucun observateur n'est présent lors de la manifestation d'une vertu que l'agent n'est pas vertueux.

9 L'expression «disposition intérieure» est souvent employée en philosophie antique, et plus particulièrement dans le stoïcisme.

10 Annas, Julia, 2006, *ibid.*, p.516

car la sagesse pratique demande le raisonnement pratique le plus performant, c'est-à-dire le raisonnement qui permet, en tout temps et en fonction des circonstances, d'identifier la bonne raison d'agir pour une bonne action donnée. Mais avant cela il faut distinguer la bonne manière d'agir de la bonne raison d'agir.

Alors, qu'est-ce donc qu'une bonne manière d'agir? Pour les théoriciens de l'éthique des vertus, l'attitude compte pour déterminer la valeur morale d'une action. Si vous rendez à un ami un parapluie qu'il vous avait prêté lorsque vous en aviez besoin, mais le rendez à contre-cœur, il ne sera pas pertinent de dire que vous êtes honnête de manière exemplaire, et ceci même si vous avez une bonne raison de le faire du type «je ne souhaite pas que mon ami soit trempé par ma faute». L'exemplarité de l'attitude d'un agent est déterminante pour décider si cet agent possède véritablement une vertu donnée. Agir de la bonne manière signifie agir avec une attitude exemplaire, c'est-à-dire une attitude qui manifeste au degré le plus élevé les qualités humaines de l'agent impliquées dans l'action. Un passant n'est pleinement généreux, par exemple, que s'il donne de tout cœur de l'argent à un mendiant. On comprend donc qu'il est rare de posséder véritablement une vertu. Une bonne manière d'agir correspond à un engagement émotionnel entier de l'agent pour son action, sans regrets, sans aucune opposition interne[11]. Pour le dire autrement, l'agent vertueux a le désir et la motivation d'agir de la bonne manière et c'est ce qui lui permet justement de choisir l'attitude appropriée. Manifester une bonne manière d'agir, fondée sur une acceptation émotionnelle entière de cette action, est déjà particulièrement exigeant. Mais comme nous l'avons vu, pour accomplir une bonne action, il faut encore une bonne raison d'agir: la bonne manière agir est nécessaire à la bonne action mais non suffisante, car la bonne manière d'agir et la bonne raison d'agir sont ensemble nécessaires et suffisantes pour la bonne action.

Alors, qu'est-ce donc qu'une bonne raison d'agir? Un agent qui accomplit une bonne action sans comprendre qu'il existe au moins une bonne raison d'accomplir cette action, n'agit pas par vertu mais par accident. C'est pourquoi Aristote considère qu'un penchant naturel, basé sur des préférences purement émotionnelles, même pour le bien, n'atteint pas la perfection de la sagesse pratique, basé sur des raisonnements conscients de tous les enjeux moraux des actions[12]. L'individu vertueux est celui qui possède la sagesse pratique, c'est-à-dire qu'il a la capacité d'évaluer la situation dans laquelle il se trouve, de sélectionner la bonne chose à faire et la bonne manière de le faire, dans son répertoire d'expériences, et de comprendre qu'il accomplit la bonne action pour la bonne raison[13].

Dans ce cadre, une bonne raison d'agir est dépendante de la situation dans laquelle l'agent se trouve. Ainsi, une personne vertueuse devra choisir entre dire une vérité désagréable à un interlocuteur ou le préserver de la souffrance, en pondérant quels bénéfices moraux seront les mieux acquis et par quelle action. La personne vertueuse ne suit donc pas simplement une règle du type «je ne dois pas mentir»,

11 Annas, Julia, 2006, *ibid.*, p.517
12 Hursthouse, Rosalind, *ibid.*, section 2
13 Annas, Julia, 2006, *ibid.,* p.517

car elle a conscience de devoir choisir entre l'honnêteté et la bienveillance et qu'elle a la possibilité, en agissant véritablement en faveur de son interlocuteur, de composer une action à travers laquelle ses propres qualités morales et le bien-être de l'autre seront ensemble préservés, plutôt que de respecter l'intégrité d'une règle extérieure aux enjeux de la situation concrète. C'est pourquoi, contrairement aux deux autres théories éthiques dites classiques, l'éthique des vertus ne possède pas de «théorie de l'action bonne», c'est à dire une théorie qui nous indique une liste d'actions nécessairement, partout et toujours bonnes sous forme de règles utilisables par n'importe quel agent à n'importe quel stade de développement moral[14]. Pour un défenseur de l'éthique des vertus, il est simplement invraisemblable qu'une telle théorie puisse exister, car, à ses yeux, la nature d'une bonne action est un composé complexe aux caractéristiques mouvantes. Ainsi, une bonne action dépend d'une bonne raison d'agir corrélative à la situation donnée évaluée par l'agent et au désir de ce dernier de préserver au mieux les bénéfices moraux pour lui-même et les autres. Une bonne raison d'agir est donc le résultat d'un raisonnement pratique d'un agent qui y évalue la situation, fait appel à son expérience pratique et mobilise sa motivation d'être une bonne personne[15]. L'agent qui parvient en tout temps à sélectionner la bonne raison et la bonne manière d'agir, bref qui réussit toujours à choisir la bonne action à accomplir, possède la sagesse pratique.

2.3. Le bonheur vrai comme conséquence de la vertu

Du point de vue de l'éthique des vertus, dans sa version dominante (néo-) aristotélicienne[16] du moins, celui qui sait agir pour la bonne raison et de la bonne manière, peut atteindre la vie heureuse. Autrement dit, une vie vertueuse est une vie heureuse. Ce bonheur se trouve être l'objectif final de nos actions[17]. Alors, qu'est-ce que le bonheur? Un sage comprend ce qu'est une bonne raison d'agir, parce qu'il comprend ce qui possède une vraie valeur, ce qui est vraiment avantageux dans la vie, et comment bien vivre[18]. Ceci s'explique par le fait que, dans le cadre de l'éthique des vertus (néo-) aristotélicienne, une vie vécue vertueusement est nécessaire pour atteindre le bonheur. Il n'est pas envisageable de posséder le bonheur véritable sans agir, avec régularité et engagement, vertueusement. Les écoles

14 Annas, Julia, 2006, *ibid.*, p.525

15 Il est d'ailleurs courant de présenter l'éthique des vertus comme la théorie morale qui cherche à répondre à la question «quelle sorte de personne être?», ou encore à la question «quelle vie mener?», plutôt qu'à la question «que dois-je faire?» affrontée par la déontologie et le conséquentialisme. Nous avons décidé de ne pas commencer l'introduction sur les traits généraux de l'éthique des vertus comparés à ceux des deux autres courants concurrents, comme cela se fait souvent. En effet, la différence entre l'éthique des vertus, d'un côté, et les deux autres théories concurrentes, de l'autre, ne sont pas vraiment compréhensible à travers ces questions, car bien sûr, pour répondre à la question générale «quelle personne être?», l'adepte de l'éthique des vertus doit pouvoir répondre ponctuellement et efficacement à la question «que dois-je faire?».

16 Je considère les suiveurs directs d'Aristote ayant pratiqué la philosophie dans le cadre du Lycée comme les aristotéliciens et je qualifie de néo-aristotéliciens tous les penseurs plus tardifs qui se reconnaissent dans la démarche d'Aristote.

17 Aristote appelle l'objectif d'une action une fin. L'objectif supérieur d'un agent, celui qui domine et organise tous les autres objectifs particuliers, est la fin ultime.

18 Hursthouse, Rosalind, *ibid.*, section 2

gréco-romaines emploient toutes un vocabulaire et une base conceptuelle semblable pour parler du bonheur. Le bonheur y est dépeint comme un état stable et permanent de joie sans agitation, où la maîtrise des émotions est complète, la clarté de l'esprit parfaite et la perfection humaine accomplie. Bien sûr, la conception de ce qu'est, dans le détail, le bonheur véritable, que chaque école définit à sa manière, de la contemplation intellectuelle d'Aristote au calme sans trouble des stoïciens, dépend étroitement de la conception du rôle que jouent les vertus dans une vie. Autrement dit, vous ne reconnaissez cette conception du bonheur que si vous reconnaissez que les vertus sont déterminantes pour mener la vie que vous souhaitez mener lorsque vous vous posez la question «quelle sorte de personne être?». Mais aucun argument ne peut être produit pour convaincre un adepte des plaisirs purs que le seul vrai bonheur est celui donné à travers une vie vertueuse[19]. Tout ce que les défenseurs de l'éthique des vertus peuvent faire, c'est tenter de convaincre que la seule bonne manière de penser la morale est de penser les vertus et leurs relations à nos vies concrètes.

3. Quelles sont les principales versions de l'éthique des vertus?

Dans cette troisième section, je propose d'examiner trois différentes variations que peuvent prendre les théories appartenant à l'éthique des vertus. Chacune de ces variations propose deux versions antithétiques de l'éthique des vertus : une version radicale contre une version modérée, une version naturaliste contre une version non-naturaliste, puis pour finir, une version aristotélicienne contre une version non-aristotélicienne.

3.1. Version radicale contre version modérée

La première variation traite du lien entre la vie vertueuse et le bonheur. Comme expliqué dans la section précédente, la vie vertueuse, dans le cadre de l'éthique des vertus, est considérée comme nécessaire au bonheur. La question réside maintenant dans le fait de savoir si la vie vertueuse est nécessaire et suffisante au bonheur, ou simplement nécessaire mais non suffisante à ce dernier[20].

Ainsi, si vous défendez la version plus radicale d'une vie vertueuse nécessaire et suffisante au bonheur, vous refusez que tout facteur environnemental puisse servir légitimement d'excuse à une personne insatisfaite de son sort. Alors que si vous préférez la version modérée d'une vie vertueuse nécessaire mais non suffisante au bonheur, vous considérez que certaines conditions de vie, telles que la satisfaction des besoins physiologiques dits de base, doivent être remplies pour que la personne vertueuse, et seulement elle, soit véritablement heureuse et satisfaite à raison de son sort.

19 Hursthouse, Rosalind, *ibid.*, section 2
20 Annas Julia, 2006, *ibid.*, p.521

Pour illustrer ces deux variantes de l'éthique des vertus, il semble que les stoïciens[21] doivent être catalogués comme des partisans de la version radicale, étant donné que seule la volonté et la liberté intérieure du sage sont les fondements de son bonheur. Au contraire, il semble que les épicuriens[22], parce qu'ils considèrent l'existence de désirs naturels et nécessaires au bonheur ou «à l'absence de dysfonctionnement dans le corps»[23], doivent être classés comme des partisans de la version modérée.

3.2. Version naturaliste contre version non-naturaliste

La deuxième variation articule l'opposition entre naturalisme et non-naturalisme (ou anti-naturalisme explicite). Il est souvent dit que l'éthique des vertus est naturaliste, pour la raison que ses considérations sur nos objectifs de vie, ainsi que sur nos vertus, dépendent d'une approche descriptive de la nature ou, du moins, de la nature humaine. Ainsi, les facultés cognitives humaines ont amené un grand nombre de philosophes à aiguiller leur conception de la progression morale et des vertus vers une perfection idéale de l'exercice de la rationalité. A la suite d'Aristote, de nombreux philosophes antiques optent pour cette position. Ainsi, les stoïciens et les épicuriens s'accordent sur ce point, puisqu'ils basent leurs conceptions respectives des vertus sur l'observation de la nature humaine. Pour autant, stoïciens et épicuriens ne sont pas d'accord sur les caractéristiques de la nature humaine qui importent le plus: pour les premiers, vivre en accord avec la nature signifie agir de manière rationnelle, ce qui se caractérise, par exemple, par la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, et l'acceptation de ce qui est rendu nécessaire par la raison divine. Les seconds, par contre, préfèrent désigner notre penchant naturel pour les plaisirs et notre aversion pour les peines comme principes naturels irréductibles de nos choix rationnels vertueux.

Mais l'éthique des vertus n'est pas nécessairement naturaliste, c'est-à-dire que la conception de la nature humaine n'est pas toujours utilisée pour identifier les vertus à cultiver. Les penseurs chrétiens de l'Europe médiévale, par exemple, développèrent de nombreuses théories des vertus, traduisant les éléments naturalistes de l'éthique des vertus gréco-romaine en des éléments ayant trait à la foi, à la révélation et à la sainteté[24]. Il est également possible de produire des interprétations des travaux de Schopenhauer ou de Nietzsche ainsi que des philosophes existentialistes, de Kierkegaard à Sartre, en faisant d'eux des adeptes de l'éthique des vertus dans sa version non-naturaliste. Dans le cas de ces penseurs non-naturalistes, les vertus que l'individu est encouragé à développer ne dépendent pas de caractéristiques liées à l'espèce humaine, aux individus dans leur particularité physiologique et

21 Le stoïcisme, du grec Stoa, le portique, est une école de l'Antiquité gréco-romaine ayant existé du IVe siècle avant J.-C. au IIe siècle après J.-C.

22 L'épicurisme, école de l' Antiquité gréco-romaine fondée vers 306 avant J.-C. par Épicure (vers 342 – 271 avant J.-C.), est contemporain au stoïcisme.

23 Epicure, 2009, Lettre à Ménécée, trad. Morel Pierre-Marie, Paris, Flammarion, p.47

24 Annas, Julia, 2006, *ibid.*, p.526. Cependant la question subsiste de savoir si ces théories des vertus peuvent véritablement être considérées comme des représentantes de l'éthique des vertus, étant donné que ces auteurs semblent affaiblir le rôle du raisonnement pratique dans l'identification par l'agent de la bonne raison d'agir, afin de laisser la place à la foi et à la révélation dans la détermination des choix d'action.

psychologique ou au règne animale en général. Pour eux, les vertus dépendent plutôt de la métaphysique, c'est-à-dire de traits généraux du monde telles que l'existence d'un principe de volonté (Schopenhauer, Nietzsche) ou de liberté absolue (Sartre).

3.3. Version aristotélicienne contre version non-aristotélicienne

La troisième variation oppose quant à elle l'éthique des vertus dite aristotélicienne et l'éthique des vertus non-aristotélicienne. Comme je l'ai mentionné à la première section, Aristote est communément considéré comme la référence pour nous indiquer ce en quoi l'éthique des vertus consistait pour les anciens. Son travail serait d'ailleurs si éclairant qu'il aurait une valeur non seulement historique mais encore systématique: tout philosophe contemporain qui souhaite prendre part au débat sur l'éthique des vertus doit se positionner par rapport à Aristote.

Alors que serait l'éthique des vertus aristotélicienne? C'est une manière de combiner les trois concepts fondamentaux que sont les vertus, la sagesse pratique et le bonheur. J. Annas (2006) propose cette définition de l'éthique des vertus aristotélicienne: «[cela consiste en] la thèse selon laquelle les vertus me profitent, en fondant mon bonheur, et cette thèse est soutenue par [une seconde] thèse selon laquelle la possession des vertus me profitent en tant qu'être humain»[25]. Selon cette définition, les vertus sont des traits de caractère existants dans l'espèce humaine pouvant prendre une forme exemplaire, autrement dit parfaite. Les vertus sont donc, dans le cadre de l'éthique des vertus aristotélicienne, fondée sur les traits naturels des êtres humains. Par exemple, la vertu spécifique appelée générosité existe, puisque les êtres humains possèdent la possibilité naturelle d'agir généreusement avec régularité et en pleine conscience. La personne vertueuse tire alors profit de sa vertu, les choix de sa sagesse pratique étant par nature convertis en bonheur en son for intérieur.

Toutefois, comme nous l'avons mentionné à propos de la deuxième variation, l'éthique des vertus peut ne pas être naturaliste. L'éthique des vertus aristotélicienne étant naturaliste, nous tenons une façon de faire de l'éthique des vertus sans être aristotélicien: ne pas être naturaliste. Néanmoins, il est également possible d'être naturaliste sans être aristotélicien. Il existe à ce sujet des débats concernant l'engagement des (néo-) aristotéliciens pour des théories sur la nature propres à Aristote et dépassées par la science moderne. Un défenseur de l'éthique des vertus pourrait donc se considérer comme un naturaliste, mais sans être aristotélicien puisqu'il rejette les thèses d'Aristote concernant, par exemple, l'organisation des cieux et la génération des espèces animales. Je n'ai pas la place de présenter ces débats ici, mais soulignons le fait que la définition de J. Annas (2006) de l'éthique des vertus aristotélicienne est suffisamment large pour considérer comme (néo-) aristotéliciens des penseurs qui se reconnaissent dans cette définition par l'esprit avec lequel ils comptent se servir des données et des

25 Annas, Julia, 2006, *ibid.*, p.526: «*It is Aristotelian in spirit, in that the claim that the virtues benefit me, by constituting my flourishing, is supported by the claim that having the virtues benefits me as a human being.*» La traduction est de moi.

théories scientifiques *contemporaines* pour élaborer leurs conceptions éthiques, et non des penseurs qui croient vraies les théories scientifiques d'Aristote aujourd'hui invalidées par la recherche. De ce point de vue, si l'on est naturaliste, on est également aristotélicien, car ces deux tendances consistent à prendre au sérieux ce que les sciences ont à dire sur les objets considérés, même en philosophie morale.

4. Quelles sont les objections classiques contre l'éthique des vertus?

Intéressons-nous maintenant à trois objections classiques formulées à l'encontre de l'éthique des vertus[26]. Les trois objections que j'ai choisi de vous présenter ici sont l'objection de l'inapplicabilité de l'éthique des vertus, celle de l'égoïsme et celle de l'inexistence du caractère. Examinons ces objections l'une après l'autre, ainsi que leur limite.

4.1. L'objection de l'inapplicabilité de l'éthique des vertus

L'objection de l'inapplicabilité de l'éthique des vertus reproche à cette dernière son rejet des «théories de l'action bonne», rendant ainsi impossible toute procédure de décision morale. En effet, comme expliqué dans la deuxième section, l'éthique des vertus rend inconcevable l'existence d'une procédure de décision sous la forme d'une liste d'actions bonnes comme règles applicables partout et toujours par tout individu, indépendamment de son développement moral. D'un côté, les défenseurs de la déontologie affirment qu'il existe des actions bonnes en elles-mêmes, comme le fait de dire la vérité. Selon cette conception, il suffit à un agent, quelque soit son développement intérieur, de connaître la liste de ces actions et de se forcer à les appliquer. D'un autre côté, les défenseurs du conséquentialisme considèrent qu'une action est bonne si, et seulement si, ses conséquences apportent un bénéfice aux individus concernés par cette action, comme dans le cas d'un mensonge épargnant la souffrance pour autrui. Selon cette conception, il suffit à l'agent, quel que soit son développement intérieur, d'apprendre à calculer les meilleures conséquences possibles de ses actes et de se forcer à pratiquer la liste des actions qui, de manière générale, mènent aux meilleures conséquences. Selon les défenseurs de ces deux théories morales, l'éthique des vertus ne peut simplement pas aider les agents à sélectionner une bonne action à accomplir sans le type de procédures qu'elles proposent.

Pour autant, le rejet des «théories de l'action bonne» ne rend pas l'éthique des vertus inapplicable. Cette dernière propose malgré tout des listes de vertus que chaque théorie particulière à l'intérieur de l'éthique des vertus affinera à sa guise et qui donneront une liste de règles qui dépendent des circonstances et des compétences morales des agents[27]. Par exemple, si la générosité est considérée comme une vertu importante par une théorie particulière de l'éthique des vertus et qu'elle consiste à donner ce dont autrui a besoin en proportion suffisante pour que le don ne ressemble pas au dédain et

26 Je me concentre dans ce billet sur les objections principales ayant trait à des éléments discutés en amont dans les billets précédents. Pour connaître davantage de reproches faits à l'éthique des vertus, il est utile de se rapporter en premier lieu à Hursthouse, Rosalind, *ibid.*, section 3 et à Annas, Julia, 2006, *ibid.*, p.521-523 et p.524-525.

27 Hursthouse, Rosalind, *ibid.*, section 3

en proportion modérée pour qu'elle ne ressemble pas à la pitié, alors l'individu bénéficiant d'un développement moral suffisant sait que son action dépend des décisions suivantes: (1) déterminer à qui le don sera fait en fonction des circonstances de la situation dans laquelle il évolue; (2) identifier l'objet du don en fonction des besoins spécifiques du bénéficiaire potentiel; (3) évaluer la proportion juste du don pour garantir la meilleure acquisition de bénéfices pour le bénéficiaire potentiel du don et l'agent lui-même; (4) accomplir le don en fonction des décisions prises préalablement et de la manière appropriée aux différentes circonstances prises en considération dans le cadre de ces décisions. Par contre, un individu progressant dans son développement moral, mais pas encore entièrement vertueux, fait sans doute face à des difficultés dans ses prises de décisions. L'éthique des vertus et ses nuances circonstanciées peuvent alors sembler conçues uniquement pour ceux qui sauraient toujours déjà quoi faire face à une situation donnée. Bref, elle serait destinée à ceux qui possèdent la sagesse pratique.

En s'appuyant sur le vaste corpus des textes antiques, tels que les lettres de Sénèque par exemple, il est facile de rétorquer que les philosophes antiques n'ont pas seulement dépeint l'aisance du sage dans ses actions, mais qu'ils ont encore rempli leurs œuvres de recommandations et de prescriptions destinées à aider les débutants en philosophie à s'améliorer progressivement. En étudiant les textes des défenseurs de l'éthique des vertus, conscients de ce positionnement ou non, anciens ou récents, et en rendant justice à leur intérêt pour les exemples concrets et le transfert de leurs conseils dans la vie quotidienne, on se rend compte que l'objection de l'inapplicabilité est fondée sur une incompréhension des principes constitutifs de l'éthique des vertus, à savoir la possibilité de progresser par l'éducation morale et la possibilité d'accomplir de bonnes actions en fonction de critères objectifs (comme ceux présentés au paragraphe précédent dans le cas de la générosité).

4.2. L'objection de l'égoïsme

L'objection de l'égoïsme reproche à l'éthique des vertus de promouvoir une attitude biaisée face à la moralité. En effet, elle encouragerait davantage des actes intéressés de l'agent que sa véritable recherche du bien. Dans une première version de l'objection, le reproche se concentre sur l'absence de conflit intérieur de l'agent dit vertueux. Si ce dernier n'a pas de conflit intérieur, cela ne signifie-t-il pas qu'il fait simplement ce qu'il veut et qu'il a moins de mérite que celui qui se force à agir pour le bien et contre son gré? La deuxième version de l'objection se concentre sur la question du bonheur: si l'agent considéré comme vertueux agit comme il le fait, c'est uniquement parce qu'il est motivé par la recherche égoïste de son propre bonheur[28].

Ces deux versions de l'objection de l'égoïsme ratent le point principal qui permet de considérer l'éthique des vertus comme une éthique normative: du point de vue de l'éthique des vertus, il existe un bien objectif et il existe des manières et des raisons objectivement adéquates de s'y conformer. Ainsi, contre

28 Hursthouse, Rosalind, *ibid.*, section 3

la première version de l'objection de l'égoïsme, il convient de rappeler qu'il ne suffit évidemment pas de ne pas avoir de conflit intérieur pour être vertueux. En effet, le fait de ne pas avoir de conflit intérieur ne constitue une bonne manière d'agir que si cette dernière est reliée à une raison objectivement bonne d'agir en vue d'accomplir une action elle-même objectivement bonne. Contre la deuxième version de l'objection de l'égoïsme, soulignons qu'un agent, pour être réellement vertueux, doit entièrement et authentiquement posséder ses vertus. Ainsi, si je rends visite à un proche avec pour seul objectif que cela me rende heureux, je ne serai pas attentionné, généreux, bienveillant, du moins envers autrui. Je ne progresserai donc pas dans la recherche du bonheur authentique, bien que tel ait été mon intention. Bref, je m'y prendrai mal. Le progressant, c'est-à-dire l'aspirant à la sagesse qui n'est pas encore vertueux mais souhaite le devenir, peut avoir une motivation égoïste pour son seul bonheur, motivation qui remplit une fonction bénéfique dans sa progression en lui offrant la possibilité de pratiquer les vertus et d'affermir sa maîtrise de lui-même. L'agent vertueux est quant à lui authentiquement et complètement vertueux. Toute démonstration qui tente de révéler ses biais égocentriques et autres motivations inavouables ne font que dépeindre des cas d'agents ayant échouer à être vertueux mais ne démontrent en rien l'impossibilité d'être un agent vertueux.

4.3. L'objection de l'inexistence du caractère

L'objection de l'inexistence du caractère reproche à l'éthique des vertus de baser son discours éthique sur une fiction théorique: le caractère. Les partisans de cette objection rappellent que la psychologie, plus particulièrement la psychologie sociale situationniste, nie l'existence de traits de caractère[29]. Ainsi, sans caractère, plus de disposition de caractère, et, de là, plus de vertus. Cette objection semble avant tout dirigée vers la version naturaliste de l'éthique des vertus: si une théorique éthique, qui considère que la science a quelque chose à nous apprendre à propos de nos compétences morales ou tout autre objet relatif à la moralité, se trouve en contradiction avec les données scientifiques, cette théorie s'effondre.

Néanmoins, l'objection est elle-même d'une force toute relative étant donné que la science en question, la psychologie dans son ensemble, n'est pas unanime à propos de l'inexistence comme de l'existence du caractère. Il y a rarement unanimité stricte au sein d'une communauté scientifique à propos d'une hypothèse donnée. Non seulement l'intuition commune et la psychologie populaire reconnaissent l'existence du caractère, mais encore la plupart des théories en psychologie se servent du concept de caractère. C'est donc aux tenants de l'hypothèse d'une inexistence du caractère que revient la tâche de fournir les outils et les analyses capables de convaincre l'autre camp. D'ici-là, il n'est pas justifié de s'attendre à ce qu'une théorie philosophique renonce à un concept central dans notre vision du monde et dans sa construction théorique.

29 Hursthouse, Rosalind, *ibid.*, section 3 et Ogien, Ruwen, 2007, L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes, Paris, Gallimard, p.63-66

De plus, dans le cas où les tenants de l'inexistence du caractère venaient à convaincre une large majorité de la communauté des psychologues, il n'est pas certain qu'une éthique des vertus ne puisse être reconstruite sans référence au concept de caractère, que ce soit en se servant des typologies de la personnalité ou encore de théories en neurosciences. En effet, plutôt que de devoir renoncer au concept de vertu et donc à l'éthique des vertus, un éventuel abandon non-controversé par la communauté des chercheurs en psychologie du concept de caractère mènerait sans doute à dynamiser les recherches en psychologie, puis, en un deuxième temps, en éthique des vertus. Mais cette évolution ne semble de toute manière pas d'actualité.

5. L'éthique des vertus peut-elle convaincre tout le monde?

Dans cette section finale, je souligne dans un premier temps les points forts avancés par les défenseurs de l'éthique des vertus pour préférer celle-ci aux autres théories éthiques (conséquentialisme et déontologie). Dans un second temps, je conclus cet article en posant la question suivante au perfectionnisme moral – dont l'éthique des vertus est une représentante classique: quelle place le perfectionnisme moral, et donc l'éthique des vertus, laisse-t-il au respect de nos libertés individuelles?

5.1. Faut-il préférer l'éthique des vertus aux autres théories éthiques?

Les défenseurs de l'éthique des vertus peuvent avancer trois raisons, décisives à leurs yeux, pour préférer leur théorie aux théories concurrentes. D'abord, en abandonnant toute théorie de l'action bonne (comme nous l'avons vu dans le billet précédent, cet abandon fait partie des objections classiques contre l'éthique des vertus), l'éthique des vertus ne fait pas face à une faiblesse théorique, mais bien à un avantage. En effet, en refusant l'idée que tout un chacun, indépendamment de son développement moral personnel, saurait appliquer des règles partout et toujours bonnes, l'éthique des vertus s'ancre dans la réalité concrète de notre expérience, réalité dans laquelle nous sommes tous situés sociologiquement, culturellement et idéologiquement. En d'autres termes, l'éthique des vertus fait preuve d'un certain sens des réalités en reconnaissant que chacun d'entre nous a une vie singulière, avec sa trajectoire particulière, et que vous ne pourrez prendre une bonne décision qu'en rapport avec cette trajectoire, avec le point où elle vous a mené et d'où vous prenez votre décision[30]. Mais, il faut le rappeler, si l'éthique des vertus considère qu'une bonne action, fondée sur une bonne raison d'agir et couplée à une bonne manière d'agir, est relative à qui vous êtes et à la situation dans laquelle vous prenez votre décision et agissez, l'éthique des vertus n'est pas pour autant un relativisme, car il existe des actions, des raisons d'agir et des manières d'agir objectivement bonnes, préférables à toutes les autres. Elles ne sont simplement pas *partout et en tout temps* préférables à toutes les autres. Ceci peut être une force pour une théorie – l'éthique des vertus – qui cherche à s'imposer dans un domaine – l'éthique – où la rationalité occupe certes une place maîtresse, mais où elle ne peut prétendre échapper

30 Annas, Julia, 2006, *ibid.*, p.523

aux contraintes concrètes, voire matérielles, de nos vies.

Ensuite, une autre raison de préférer l'éthique des vertus à ses concurrentes est, aux yeux de ses défenseurs, le fait que cette théorie éthique inclut en elle l'aspiration humaine à devenir meilleurs que nous ne sommes. Cette théorie éthique affirme, dans toutes ses formes, de Platon à Nietzsche et au-delà, qu'il est légitime de vouloir devenir meilleur, que cette aspiration est le moteur essentiel pour y parvenir et que l'éthique a pour fonction essentielle de guider les aspirants à la sagesse à travers les difficultés pratiques de ce projet[31]. Cet état d'esprit général, pour ainsi dire, que l'on nomme «perfectionnisme moral», entre en forte résonance avec notre intuition profonde selon laquelle, pour mieux agir, il faut *comprendre* en notre for intérieur quelle est la meilleure action à accomplir, plutôt que de suivre des règles extérieures. Ces règles extérieures, qu'elles invitent à suivre des normes, comme dans le cas de la déontologie, ou à promouvoir des valeurs, comme dans le conséquentialisme, ne peuvent satisfaire notre besoin d'être les pilotes conscients de notre changement et de notre progrès. Pour le dire brièvement, l'éthique des vertus rejoint une intuition largement partagée selon laquelle, pour bien agir à une fréquence satisfaisante, il faut s'améliorer, se perfectionner.

Finalement, il semble que l'éthique des vertus fasse simplement davantage cas de l'épanouissement humain, non seulement par sa réponse à la question «pourquoi être moral?», qui autorise à intégrer l'intérêt personnel pour son propre bonheur, mais encore par son encouragement à réaliser certaines conditions de la vie humaine intrinsèquement dignes d'être réalisées[32]. C'est pourquoi les paroles des représentants les plus illustres de l'éthique des vertus entrent si souvent en résonance avec nos aspirations profondes. Platon, Aristote, Sénèque et tant d'autres nous exhortent à être heureux en étant courageux, honnêtes, bienveillants, mesurés, et ainsi de suite. La combinaison de ces deux traits fondamentaux de l'éthique des vertus, à savoir l'intérêt pour le bonheur et la recherche d'expériences vécues authentiquement épanouissantes, donne une force d'attraction et une saveur particulière au type de vie qu'elle nous encourage à mener.

5.2. Le perfectionnisme moral respecte-t-il nos libertés individuelles?

Comme je viens de le dire, une manière de caractériser l'éthique des vertus consiste à souligner sa place de choix au sein du perfectionnisme moral. Si on cherche à acquérir des vertus, en suivant des modèles de perfection, n'est-ce pas parce qu'on pense que l'être humain est perfectible et parce qu'il se doit d'essayer de chercher à être meilleur? Bien que cette conception semble peu polémique de prime abord, elle peut poser en fait un problème aux idées libérales[33] de la majorité des citoyens attachés aux valeurs

31 Annas, Julia, 2006, *ibid.*, p.523-524

32 Dent, Nicholas J. H., 2001 (1996), «Vertu, éthique de la vertu», in: Canto-Sperber Monique (éd.), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, Presses universitaires de France, p.1667-1671

33 J'entends ici par « idées libérales » un ensemble d'idées favorables aux libertés individuelles permettant de choisir le type de vie que nous voulons mener dans un grand nombre de domaines: de la vie professionnelle à la vie affective et sexuelle, en passant par le type de risques et d'engagements que nous souhaitons prendre dans nos loisirs ou pour

démocratiques. Ainsi, je peux me demander: si j'ai le droit d'entreprendre, d'investir mes efforts dans le champs d'activité qui me plaira, n'ai-je pas également le droit à l'oisiveté? Ne serait-ce pas abusif de la part d'un individu, d'un groupe ou de l'État de chercher à me détourner de loisirs frivoles que j'aurais choisis au détriment du travail, ceci au nom de vertus à cultiver et d'idéaux de perfection que je ne partage pas nécessairement?

Dans le paysage de la pensée éthique francophone contemporaine, le philosophe Ruwen Ogien s'interroge depuis plusieurs années sur les torts et les contraintes exercés sur nos libertés individuelles par un certain nombre de conceptions morales. En dehors de l'éthique des vertus elle-même, envers laquelle il énumère un grand nombre de reproches que je n'ai pas la place de discuter ici mais qu'il vaudrait la peine d'examiner en détails[34], les conceptions qu'il dénonce au fil des ses argumentations sont notamment le moralisme, le paternalisme et le perfectionnisme[35]. Il se penche plus particulièrement sur ce dernier en ces termes[36]:

> « Il m'a toujours semblé qu'il n'y avait aucune raison de laisser à la philosophie morale le douteux privilège de pontifier sur ce qu'est une « vie réussie », de donner des recettes de bonheur, de proférer des conseils de sagesse, et de prétendre savoir ce qui est bien pour les autres sans tenir compte de leur avis, en développant, par exemple, des théories « perfectionnistes » fondées sur l'idée qu'il existerait une forme d'excellence humaine dont ces théories détiendraient les critères. »

Ruwen Ogien s'attaque non seulement aux interventions coercitives visant à protéger les personnes d'elles-mêmes, que ce soit par le moralisme d'État ou le paternalisme d'État, mais encore aux recommandations du Bien, comme interventions non-coercitives, de la part des philosophes perfectionnistes. Ces derniers, en recommandant le travail ou l'oisiveté par exemple, feraient nécessairement preuve de paternalisme moral, c'est-à-dire qu'ils chercheraient, bien que de manière diffuse et moins contraignante qu'un État, à protéger les personnes d'elles-mêmes ou des choix qu'elles sont en droit de faire comme elles l'entendent.

Contrairement à ce que Ruwen Ogien avance, je ne pense pas que donner des conseils de sagesse, quelque soit le destinataire de ces conseils, puisse être qualifié de paternalisme. Comment le perfectionnisme moral pourrait-il être accusé de paternalisme, si en bon perfectionniste il convient de rechercher, notamment, l'humilité, l'honnêteté intellectuelle, la conscience de sa propre faillibilité? Si délivrer ces conseils se fait dans le respect des interlocuteurs, dans l'écoute de leurs opinions, quelles qu'elles soient, en quoi cette attitude pourraient elles-être qualifiée de paternaliste? Si le dialogue est mené dans le but non seulement de délivrer un conseil, mais encore dans celui de tester les opinions qui ont formé ce conseil en le confrontant aux opinions et aux conseils d'autrui, comment pourrait-il s'agir

défendre les causes qui nous ressemblent.

34 Vous trouverez l'ensemble de ces reproches présentées dans Ogien Ruwen, 2007, *ibid.*, Paris, Gallimard, p.63-74.

35 Ogien, Ruwen, 2007, *ibid.*, chapitre 6

36 Ogien, Ruwen, 2007, *ibid.*, p.136-137

de protéger les autres personnes d'elles-mêmes, plutôt que de chercher à contribuer à l'intérêt général et au bien-être commun? Vous l'aurez compris: étant donné les exigences intellectuelles et relationnelles attendues par le perfectionnisme moral, je ne crois pas que les bonnes réponses à ces questions concluent à son paternalisme.

Autant le moralisme et le paternalisme coercitifs et organisés, tels que décrits par Ruwen Ogien, me sont peu sympathiques, autant j'ai le sentiment que ses reproches envers le perfectionnisme moral attribuent à tort des intentions malveillantes, autoritaires ou bornées à ceux qui pensent qu'il y a de bonnes raisons de nous soucier de notre perfectibilité. En lisant certains de ses passages les plus virulents, on en vient à imaginer les perfectionnistes en donneurs de leçons vampiriques, formant un groupe bien distinct de la population générale et cherchant à agrandir ce groupe par des morsures prenant les formes de la culpabilisation ou de postures d'autorité tels que l'index dressé et les sourcils froncés. En réalité, nous émettons tous des prescriptions perfectionnistes, souvent sans empiéter sur les libertés de nos semblables, car il s'agit simplement de l'expression d'un rapport à autrui fondé sur la collaboration et l'expérimentation sociales. Je vais jusqu'à faire l'hypothèse, à mon avis peu audacieuse, qu'une société fonctionne naturellement avec un taux élevé de recommandations perfectionnistes en tout genre, exactement comme elle produit, pour faire référence à Émile Durkheim, un taux normal et nécessaire de suicides en son sein. Bref, non seulement je crois que Ruwen Ogien se fait une fausse image de l'attitude perfectionniste, mais encore je prétends que cette attitude est une composante saine et non-éliminable de nos interactions sociales.

Pour revenir aux pratiques favorables ou défavorables aux libertés individuelles des philosophes préoccupés de morale, il importe à mes yeux de distinguer entre une leçon de morale donnée dans un esprit de souplesse et d'ouverture et une leçon qui contrevient à ce critère. Or, jusqu'ici, ma conviction est que l'éthique des vertus, comme théorie morale perfectionniste, encourage la formulation de prescriptions morales dans la bienveillance et le respect les plus authentiques envers les opinions et les choix de vie d'autrui. Donc une formulation garantie sans paternalisme et respectueuses de nos libertés individuelles. Je conclus par cette question, que mon ignorance me force à laisser ouverte: la déontologie et le conséquentialisme peuvent-ils apporter cette même garantie?

Bibliographie

Annas, Julia, 2006, «Virtue Ethics», in: Copp David (éd.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, New York, Oxford University Press, p.515-536

Anscombe, G. E. M., 1958, «Modern Moral Philosophy», in: *Philosophy*, vol.33, no.124, Cambridge University Press, p.1-19

Dent, Nicholas J. H., 2001 (1996), «Vertu, éthique de la vertu», in: Canto-Sperber Monique (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, p.1665-1672

Hursthouse, Rosalind, "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy(Fall 2013 Edition)*, Edward N. Zalta(ed.), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/>

Kupperman, Joel T., 2009, «Virtue in Virtue Ethics», *The Journal of Ethics,* vol. 13, no 2/3, Springer Netherlands, p.243-255

Ogien, Ruwen, 2007, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard