



**HAL**  
open science

## Repenser les situations morales

Isabelle Pariente-Butterlin

► **To cite this version:**

| Isabelle Pariente-Butterlin. Repenser les situations morales. 2018. hal-01794788

**HAL Id: hal-01794788**

**<https://hal.science/hal-01794788>**

Submitted on 17 May 2018

**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.

## Société Rhodanienne de Philosophie

28 mars 2018

### « Repenser les situations morales »

Isabelle Pariente-Butterlin

Je suis très honorée de l'invitation qui m'est faite par la Société Rhodanienne de Philosophie de m'exprimer devant vous ce soir, et je tiens à remercier tout particulièrement Madame Mai Lequan, et Monsieur Samuel Pelras ; je crains de les décevoir et de vous décevoir tous parce que je vais poser bien plus de questions que je n'en résoudrai ...

J'entends interroger ici un point très spécifique et très implicite de notre conception de l'éthique, qu'il me faut bien sûr commencer par identifier. Il est difficile de savoir ce que l'on pense exactement, d'aller identifier nos représentations et une fois ce premier travail fait, il en reste un autre à faire, tout aussi difficile, qui est de les justifier ou de les réfuter. **De ce point de vue, le geste philosophique qui m'intéresse est un geste d'explicitation de nos représentations.** Il y a en effet des représentations si spontanées que nous avons le plus grand mal à les faire apparaître non pas nécessairement pour les contredire, mais simplement pour pouvoir les interroger et nous assurer que nous pensons bien ce que nous pensons.

On peut considérer que la tâche de la philosophie est de rendre explicite ce qui est implicite, perspective que j'inscris très globalement dans une conception proche de celle de Robert Brandom, pour qui la philosophie est là pour rendre manifeste ce qui, sans elle, resterait enfoui dans nos échanges<sup>1</sup>. La réflexion philosophique peut nous permettre de nous rendre compte de nos représentations, qu'à la limite nous ne nous savons pas avoir, non pas tant pour les modifier — après tout, certaines d'entre elles peuvent être validées par cette analyse — mais pour en être l'auteur. Il y a là un point dont nous pouvons nous saisir et que nous pouvons faire apparaître pour en mesurer les conséquences sur la manière dont nous nous représentons notre existence morale. Il est possible que cette représentation ait des conséquences sur notre pratique elle-même, et c'est la raison pour laquelle elle appelle à une prise en compte plus précise.

De ce point de vue, l'éthique est un domaine particulièrement complexe, dans la mesure où chacun d'entre nous non seulement a des représentations de type éthique, mais les sollicite dans

---

<sup>1</sup> Robert Brandom, « *Reason, Expression, and The Philosophic Enterprise* », dans *Reason in philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2009.

le cours de son existence et prend appui sur elles. Or un point me semble assez constant, au-delà de toutes les divergences de nos convictions éthiques (et de ce point de vue il faut noter qu'elles ne sont pas si dramatiques que cela, et que l'éthique a finalement moins varié depuis Aristote que la physique n'a varié alors qu'on en fait reproche à la première et non pas à la seconde) : **on considère les problèmes éthiques qui se posent à nous comme s'ils étaient de même nature que les problèmes mathématiques, auquel il y a une seule bonne réponse**, et encore est-ce là une version très scolaire de ce qu'est un problème mathématique. Certes il n'y a qu'une seule solution à apporter à un problème mais la manière dont on obtient cette solution importe vraiment, elle participe de la signification même de cette solution et il ne va pas de soi que, contrairement à cette représentation très prégnante qui est la nôtre, et que je propose de débusquer, les problèmes éthiques n'aient qu'une seule solution.

**Or, je soutiendrai la thèse qu'en éthique, les problèmes qui se posent à nous peuvent recevoir plusieurs solutions, et que cela est dû au vague des situations dans lesquelles nous nous trouvons. J'essaierai ensuite de tirer quelques conclusions de cette proposition, aussi bien au regard de ce qu'est une théorie éthique qu'au regard de notre pratique.**

J'entends ici « vague » au sens ontologique du terme ; on considère qu'un objet est vague si, de lui, on peut des propositions qui semblent exclusives les unes des autres. On sait depuis Aristote, Livre Gamma 1006 *b* de la *Métaphysique* que « ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout, et si les noms ne signifiaient rien, on ruinerait tout échange de pensée entre les hommes, et, en vérité, aussi avec soi-même ; car on ne peut pas penser si on ne pense pas une chose unique ; et, si on le peut, un seul nom pourra être assigné à cette chose ». Ce principe essentiel de la pensée, qui est connu sous le nom de principe de contradiction, est interrogé par l'objet vague. Je propose de prendre au sérieux cette idée du vague ontologique, à laquelle je reviendrai dans la dernière partie de mon exposé, pour voir comment elle peut nous permettre d'interroger les situations morales en particulier et au fond tout notre rapport à la morale.

Je commencerai donc par clarifier un certain nombre de représentations nécessaires pour soutenir cette affirmation, à propos desquelles il faudra interroger la représentation de la situation et celle de l'agent moral qui est la nôtre, pour ensuite tracer une distinction nette entre les situations dans lesquelles nous n'avons pas de solution valable d'un point de vue éthique et les situations dans lesquelles nous avons plusieurs solutions différentes. Ce point me permettra de faire apparaître en quoi les situations peuvent être conçues comme des objets vagues, ce qui a un certain nombre de conséquences pour la représentation que nous pouvons nous faire de l'éthique.

**Mais que pouvons-nous appeler une situation éthique et comment nous plaçons-nous par rapport au monde quand nous adoptons ce qu'on pourrait appeler une posture éthique ?** Il est devenu assez habituel, dans le champ de la philosophie pratique contemporaine, de distinguer deux questions, la question antique du *comment bien vivre ?*, que la philosophie contemporaine a tendance à davantage valoriser, et la question kantienne du *que dois-je faire ?* ; et

il semble admis de dramatiser cette distinction pour dévaloriser l'une ou l'autre, et en général en promouvoir une seule, la seconde. La stratégie est bien compréhensible : pour faire entendre de nouveau la question du *comment bien vivre ?*, après la puissance du paradigme kantien qui a imposé le *Que dois-je faire ?* dans la deuxième *Critique*, il a été nécessaire de procéder ainsi. La stratégie employée pour faire entendre de nouveau cette question du *Comment bien vivre ?* a consisté à dramatiser ce que Kant ne disait pas, ou ne mettait pas au premier rang, à savoir le *Comment bien vivre ?*, même s'il n'est en fait pas absent de l'interrogation de la *Doctrine de la vertu*, par exemple. C'est ainsi à faire revenir la question antique que s'est employé Bernard Williams dans *L'éthique dans les limites de la philosophie*.

**Il était de bonne guerre de dramatiser cette différence**, au point de considérer que l'éthique est évaluation et qu'elle répond à la question antique, tandis que la morale serait normative et répondrait exclusivement à la question kantienne ; on peut aussi aller plus loin en accusant par exemple le kantisme de tous les défauts, à commencer par le paternalisme, voire pire. Portent la trace de cette stratégie les distinctions marquées qu'on a voulu faire entre la première question, qu'on analyse comme normative et qui est supposée renvoyer à une formulation de lois morales et la seconde question, dont il est dit qu'elle n'interroge pas les normes mais simplement les valeurs. On a donc renvoyé dos-à-dos la morale, normative, et l'éthique, évaluative (Ogien, *Le réalisme morale*, 2003). La question du *Comment bien vivre ?* a donc retrouvé non seulement son importance philosophique, mais aussi une certaine actualité. En témoignent par exemple les travaux des chercheurs qui interrogent les situations de travail ; ils contribuent à réactiver cette question en s'en saisissant dans le monde du travail où elle a beaucoup à dire et à apporter. Il est donc à présent possible de renoncer à cette stratégie de dramatisation des deux questions identifiées comme interrogeant les normes et les valeurs de nos actions, et de faire apparaître qu'il y a entre elles une inspiration fondamentale commune, au point qu'on pourrait dire qu'elles ne sont que deux ramifications d'une même question.

**Pour ma part, j'ai toujours été frappée, bien davantage, par la proximité de ces questions *comment bien vivre ?* et *que dois-je faire ?***, par leur **transcription** possible l'une dans l'autre ; on peut considérer en effet, dans une certaine mesure, que dire ce qu'il est juste, ou généreux, ou digne, ou élégant de faire, comme le fait l'éthique (donc le discours évaluatif) est susceptible de recevoir une transcription immédiate en termes normatifs (ces actions sont permises, voire obligatoires). Et inversement, on peut penser que pour dire qu'une action est interdite, on dispose de toute une série de prédicats évaluatifs négatifs contre elle. Je ne développerai pas ce point, assez intuitif, mais je chercherai le fondement de cette proximité.

En effet, dans la mesure où l'une et l'autre questions nous demandent d'identifier, pour pouvoir agir, non pas seulement ce qui est possible ou ce qui est efficace, mais aussi *ce qui importe*, il ne paraît pas absurde de les rapprocher à présent l'une de l'autre, même s'il pouvait avoir du sens de les distinguer. Bien sûr, il existe des différences entre la réponse normative et la réponse évaluative, et les deux postures ne sont pas les mêmes ; mais elles peuvent aussi être unifiées dans ce qu'elles ont de commun, qui est une interrogation sur notre action qui excède le cadre de la

raison instrumentale et de l'articulation optimale des fins et des moyens. En effet, à la différence de la question du possible ou de la question de l'efficace, elles identifient l'une et l'autre, dans un geste commun, ce qui importe et qui n'est pas, dans notre agir, une pure considération d'utilité, au sens de l'efficacité de la raison instrumentale. En ce sens, elles se retrouvent dans une dimension commune qu'elles ouvrent l'une et l'autre **et qui interroge ce qui importe dans notre action.**

J'emprunte cette formule, *ce qui importe*, à l'ouvrage de Derek Parfit, *On What Matters*, qui me semble permettre d'unifier les deux gestes qu'on a tendance à spécifier entre un geste éthique, pour les réponses apportées à la première question et un geste moral, pour les réponses apportées à la seconde. Et je propose, faute d'un terme nouveau, d'appeler « éthique » au sens large tout ce qu'englobe la réponse à cette question fondamentale, *princeps*, de ce qui importe. C'est la raison pour laquelle je ne ferai pas de distinction, sauf quand elle devient nécessaire parce que l'opposition entre elles redevient signifiante, entre éthique et morale. Toutefois, fondamentalement, répondre à la question antique comme à la question kantienne, c'est déterminer ce qui importe dans l'action. Mais nous défendons autre chose que la simple efficacité lorsque nous nous posons la question de ce qui importe ; nous ne cherchons pas la seule utilité puisque nous posons une autre question, qui ouvre la possibilité d'une conduite différente.

Il me faut encore préciser un point avant de pouvoir aborder la question annoncée, à savoir celle de la résolution d'une situation identifiée comme posant un problème d'ordre éthique, et la distinction de la solution éthique apportée. Au fond la question est de **savoir ce qu'est une solution éthique et si le terme de solution éthique peut être conçu comme la solution d'une énigme : y a-t-il une action qu'il est bon de faire dans une situation donnée et qu'il s'agit de découvrir ?** Est-ce ce que nous faisons, par exemple quand nous prenons appui sur l'exigence d'universalisation de nos maximes si nous pensons dans des termes kantien ? L'agent est à l'origine d'une causalité intentionnelle dans le monde ; en ce sens, être un agent, c'est tenter d'introduire une causalité qui commence avec lui et dont il est la cause dans le jeu des causalités qui s'exercent sans lui et indépendamment de lui. Être à l'origine d'une causalité ne signifie bien sûr pas qu'il est efficace mais simplement qu'il tente de l'être ; il n'est pas utile de s'engager sur son efficacité. Il faut et il suffit qu'il tente de modifier le monde et d'intervenir dans son cours.

Je supposerai ici que la question de la valeur de son agir se pose à l'agent dont il sera question, et je serai donc amenée à supposer un agent moral. **Je n'affronterai donc pas la question de savoir comment amener un agent à se poser des questions de type éthique dans une situation donnée.** Bien évidemment, se donner une telle supposition simplifie le travail que nous avons à faire, et nous place en aval de la décision d'agir en tenant compte de ce qui importe, et peut-être pas simplement de ce qui existe ou de ce qui est utile. Mais au fond McDowell accepte cette hypothèse que les situations dans lesquelles nous nous trouvons puissent présenter des saillances d'utilité tout aussi bien que des saillances éthiques (Mc Dowell 1998) ; on peut donc admettre qu'il arrive que nous posions des questions éthiques, en sorte que nous nous donnons un agent, qui peut-être n'agit jamais d'une manière éthiquement satisfaisante mais qui néanmoins se pose des questions de type éthique ; il n'y a rien d'inconcevable à ce qu'il le fasse. Il y a de bonnes raisons

de penser que jamais un agent n'a accompli d'action morale, on peut aussi douter de ce que les agents adoptent des postures morales.

**Il convient de ce point de vue de distinguer internalisme et externalisme.** Même s'il faut se méfier des *-ismes*, comme le souligne Ryle, qui ne sont que des manières de fixer le souvenir des positions philosophiques. Ryle est très sévère avec ce fonctionnement de la philosophie par les *-ismes* pour la raison suivante : « Il n'y a pas de place pour les *-ismes* en philosophie. Les polémiques entre partis identifiés comme tels ne sont jamais des questions importantes, et être affilié à un parti reconnaissable n'est rien d'autre qu'être l'esclave d'une opinion préconçue et non philosophique au profit d'un article de foi (en général non-philosophique). Être affilié à un *-isme* est d'un point de vue philosophique un aveu de faiblesse. Et bien que je sois prêt à être accusé ou à faire l'aveu d'une telle fragilité, je ne devrais pas plus en tirer de fierté que de l'astigmatisme ou du mal de mer » (Ryle, 1937 : 153-4 cité par Glock, 2008, p. 25 de la trad. française). Or la distinction entre internalisme et externalisme est éclairante ici, et elle est le dernier bloc conceptuel dont j'ai besoin ici. Pour un externaliste, il suffit de dire à un agent que telle conduite est bonne ou mauvaise, obligatoire ou interdite, pour lui donner une raison de le faire (il faut donc penser que la raison est motivante par elle seule). Pour un internaliste, il faut que la norme qui nous est énoncée rencontre quelque chose en nous qui la rende efficace pour que nous soyons motivés par elle (souvenir, croyance, valeur, etc ...).

**Je prendrai donc un point de vue internaliste sur les questions éthiques** que je justifie de la manière suivante : il me semble que même s'ils n'agissent pas toujours moralement, les agents sont amenés assez souvent à se poser des questions de type éthique, à se demander ce qui importe réellement, et donc à se comporter comme des agents moraux, certes faillibles mais néanmoins moraux. Ce n'est pas la même perspective de penser qu'on puisse avoir affaire à des agents amoraux, et de penser que les agents se posent tout de même des questions de type éthique, même s'ils ne parviennent pas toujours à le manifester dans leur conduite, ou même s'ils ne choisissent pas toujours de le faire.

Ce point de vue internaliste justifie le point de départ que j'ai proposé ici, à savoir considérer que nous avons des représentations éthiques et qu'il faut les déplier, les déplisser, les faire advenir à l'explicitation pour éventuellement les interroger ou les renforcer. Je remarquerai d'ailleurs un point tout à fait spécifique : Kant, qu'on veut lire comme posant des exigences morales d'une manière autoritaire, sans doute paternaliste, et dont on fait un peu facilement un tenant de l'externalisme en matière de motivation, a pourtant un point de départ internaliste. Il entend expliciter la manière dont nous jugeons lorsque nous prenons une décision morale et non pas donner un modèle de la décision morale.

Pour ne pas tomber sous l'accusation assez rude, formulée par Bernard Williams dans *L'Éthique dans les limites de la simple philosophie* (1998), de se simplifier ainsi le problème outre mesure, je soulignerais que cette manière d'aborder les questions connaît la même variation dans le

droit. On peut en effet penser le droit, et tenter de comprendre son efficacité, en pensant qu'il faut contraindre, par la crainte de la sanction, les agents à obéir, selon une ligne d'interprétation qui va de Kant dans la *Doctrine du droit* à Kelsen dans la *Théorie pure du droit* ; on peut au contraire le penser en tentant de comprendre comment il se fait que, alors qu'ils ignorent très généralement les lois, néanmoins les agents produisent en général des actions conformes aux lois mêmes qu'ils ignorent, et que c'est cela qu'il faut expliquer, et non pas comment une obéissance à la loi pourrait être extorquée. Cette question court de Hume, dans le *Traité de la nature humaine* à Searle, par exemple, dans *La Construction de la réalité sociale*. Il n'est pas nécessaire de se focaliser, en d'autres termes, sur les infractions à la loi, mais on peut tout à fait souligner le souci de la loi que manifestent les agents.

J'en viens à présent au point spécifique de la difficulté morale. Ce peut être une bonne stratégie pour comprendre comment on porte un jugement moral d'interroger les cas difficiles, dans lesquels il est nécessaire de déployer l'argumentation. **On sait qu'il est possible que les situations morales, dont nous nous attacherons à dessiner les contours, n'aient pas de solution.** On dénonce alors une aporie ou un conflit de devoirs, ce qui est d'ailleurs un terme qu'il faut interroger, et dont le pluriel ne va pas de soi. Nous ne sommes sans doute pas dans le même cas si des devoirs différents, qu'à la limite on pourrait vouloir hiérarchiser, entrent en conflit dans une situation donnée, et si le conflit se révèle au sein du même et unique devoir. Cette structure de conflit est bien connue, comme par exemple dans les cas où, pour sauver quelqu'un, il faut sacrifier une tierce-personne. C'est le célèbre **dilemme du trolley**, dont je ne parlerais pas (trop) ce soir, mais que nous reconnaissons bien ici. Un trolley finira sa course dans la foule et tuera cinquante personnes si je ne le dirige pas dans une rue adjacente, où il tuera une seule personne. Il semblerait donc que j'aie le choix entre, dans cette structure très artificielle car il est rare que je connaisse les conséquences de mes actes aussi clairement, prendre une décision et ne rien faire, être utilitariste ou être braqué sur mes principes moraux, prendre le risque de l'action ou m'en tenir à des représentations qui empêchent d'intervenir. Or il me semble qu'on peut avoir des raisons valables moralement de choisir la solution utilitariste, mais sans doute ne pourra-t-on pas le faire sans regretter la mort qu'on provoque, fût-ce pour sauver ceux qui sont en danger. Et inversement on peut choisir de ne pas sacrifier un seul d'entre nous pour sauver des vies mais pourtant regretter de ne pouvoir intervenir.

On trouve une structure qui pourrait paraître semblable dans un cas que rapporte David Lewis, dans l'article intitulé « Dispositional Theories of Value » (1998). Il envisage la situation dans laquelle se trouve un policier qui a, enfant, promis à son meilleur ami qu'il lui viendrait toujours en aide, même s'ils se perdent de vue et quoi qu'il arrive. C'est un serment à la vie à la mort qui a tout la gravité des promesses que se font les enfants. Parvenu à l'âge adulte, et policier, c'est-à-dire ayant prêté serment à l'État australien, il retrouve cet ami, et doit l'arrêter. Que faire ? Quoi qu'il fasse, souligne Lewis, il enfreindra une promesse, soit celle qu'il a faite autrefois à son ami, soit celle, plus récente, qu'il a faite à l'État. On peut avoir des raisons de penser que l'une est plus importante que l'autre, mais quand bien même on pourrait donner de telles raisons, il n'en

demeurera pas moins que le policier n'a d'autre choix que d'enfreindre l'une de ses deux promesses. Cela pourrait constituer une situation dans laquelle, quoi qu'il fasse, il fera mal. C'est la structure que nous sommes tentés de lire si nous pensons que cette situation est un conflit de devoirs, ou plus précisément un conflit interne à un même devoir. Car c'est une exigence éthique que de tenir ses promesses, et quelle que soit la solution que choisira le policier, il enfreindra l'une des deux promesses qu'il a faites puisqu'elles mènent à des conduites contradictoires dans ce cas.

Or ce n'est pas de cette manière que Lewis envisage cette situation. Lewis ne pense pas que nous soyons, dans ce cas, dans un conflit de devoirs (et je pense que, de ce point de vue, il était en passe de renouveler le paradigme éthique dont j'ai proposé une formulation d'inspiration kantienne). Il pense que, dans ce cas, la manière que le policier aura de montrer qu'il est honnête sera, d'une certaine manière, de produire une action qu'en tout état de cause on pourra aussi qualifier de malhonnête. Insistera-t-on sur le fait que son action est malhonnête ou sur le fait que le policier a montré ainsi qu'il est foncièrement honnête (quelle que soit la solution qu'il choisit) ? Il se trouve donc dans des circonstances tellement particulières — c'est ce point en particulier qu'il m'importe de souligner — **que son honnêteté et son souci de respecter la parole qu'il a donnée se manifesteront dans le fait qu'il brisera une des promesses qu'il a faites.** Lewis renouvelle le paradigme éthique parce qu'il ne joue pas sur une incohérence de l'agent, mais sur une spécificité de son action et de la manière dont, dans certaines circonstances, une disposition à agir d'une certaine manière se manifestera. **De ce point de vue, il parvient à détacher une logique de la pratique qui ne soit pas la seule logique de la théorie et à proposer un paradigme de cohérence pratique tout à fait nouveau.** Pour cette raison, il faut comprendre pourquoi le policier manifestera ici foncièrement son honnêteté.

Je propose de prendre au sérieux l'hypothèse de David Lewis et de comprendre les modifications qu'apporte à notre lecture de l'éthique le fait de ne pas voir ici un conflit de devoirs (même si cette lecture demeure cohérente). Car dans cette nous avons besoin de repenser le rapport que nous mettons en place entre la situation pratique et la réponse de type éthique que nous lui apportons. En effet, **dans le cas que Lewis propose d'analyser, l'agent cherche à mettre en place une solution qui tienne compte de ce qui importe.** De ce point de vue, il ne prend pas un point de vue seulement juridique (selon lequel il serait assez simple d'établir qu'il lui faut obéir à la loi donc arrêter cet ami) ; il ne prend pas non plus un point de vue seulement efficace (il aurait moins de problème s'il l'arrêtait et se conformait au point de vue juridique). S'il se demande ce qu'il doit faire, c'est bien qu'il adopte sur la situation un regard de type éthique au sens où je l'ai défini dans la perspective de Parfit. Il n'est pas nécessaire de penser qu'il éprouve ici la contradiction entre ce que lui demande de faire son devoir de policier et ce que lui demande de faire son devoir d'ami ; il est possible de trouver une posture éthique dans le fait que ce que le droit et ce que l'efficacité lui demandent de faire ne le satisfont pas et ne répondent pas à la question qu'il se pose sur la situation.

Il y a ici quelque chose de très juste qui est saisi par David Lewis dans cette dimension non pas de tension supplémentaire que l'éthique viendrait apporter mais du passage à un niveau d'interrogation fondamentale ; il s'agit, au niveau éthique, de saisir ce qui importe *vraiment* dans



notre action, que ce soit d'être fidèle à la parole, que ce soit la parole donnée à un ami, ou à celle donnée à l'Etat. On peut dès lors admettre que l'une et l'autre des actions peuvent manifester une inquiétude éthique fondamentale, même si l'une est en accord avec le droit et l'autre contraire au droit.

Nous touchons ici à un nouveau *-isme* que j'aborde avec les précautions d'usage, et qu'on désigne en général comme le non-naturalisme : le non-naturalisme (Parfit 2011 ; Scanlon 2014) assume la thèse selon laquelle il existe des propriétés normatives et ces propriétés sont *sui generis* ; elles ne sont pas réductibles à des propriétés naturelles. La question est alors de savoir si des situations identiques au niveau métaphysique appellent des résolutions identiques au niveau normatif ; en somme, il s'agit d'interroger le lien qui existe entre le niveau non-normatif — qui répond à la question de savoir dans quelle situation nous sommes — et le niveau normatif qui est celui auquel se déploie la solution que nous apportons à la situation. Or la question de l'unicité de la solution qu'on peut apporter à une situation intervient ici précisément. Si on assume cette assertion sans l'interroger davantage, à savoir qu'il y a une solution normative et une seule dans une situation donnée, on doit trouver un lien entre une situation donnée, et le niveau normatif qui permet de la résoudre et qui explique pourquoi on cherche à établir que des situations métaphysiquement identiques impliquent des solutions normativement identiques.

Il ne s'agit pas de nier ce point mais de le rendre un peu plus complexe et donc un peu plus souple. Je propose ici d'analyser la situation de Lewis dans les termes suivants : une même situation (et non pas des situations dont on sait qu'elles sont métaphysiquement identiques) peut rendre légitimes des solutions différentes d'un point de vue axiologique. Dans la même situation, le policier peut choisir d'arrêter son ami pour être fidèle à la parole donnée à l'État quand il a prêté serment et il peut aussi choisir de ne pas l'arrêter pour être fidèle à la parole donnée quand il était enfant. Les solutions sont certes juridiquement différentes, et n'auront pas les mêmes conséquences d'un point de vue juridique, mais d'un point de vue éthique, elles montrent toutes les deux son honnêteté.

Si on accepte ce point, à savoir que dans l'un et l'autre cas le policier est honnête, et manifeste — même si c'est d'une manière qu'on pourrait dire malhonnête dans un cas au moins, voire dans les deux — son honnêteté, alors des solutions normatives différentes sont possibles dans une même situation. Les traits caractéristiques de cette situation les rendent possibles l'une et l'autre. Pour cette raison, je propose de considérer que les situations d'action sont des objets vagues.

Ce sera le dernier point de mon exposé. Un objet vague est un objet qui rend vraies des propositions différentes ; ainsi (Simons 2010), du carré de céramique turquoise, il est vrai de dire qu'il est vert et il est vrai de dire qu'il est bleu et qu'il est vrai de dire qu'il n'est pas vert et qu'il n'est pas bleu et qu'il est plus bleu que vert ou plus vert que bleu ou ni l'un ni l'autre. Je laisse ici la question métaphysique de savoir si les objets vagues existent et je m'en tiens à la remarque de Russell 1923 : si les objets vagues existent, ils enfreignent le principe du tiers-exclu. Les objets

vagues sont des objets qui, s'ils existent, n'excluent pas le tiers au sens où un carreau de céramique turquoise peut-être ni vert ni bleu et vert et bleu.

**En ce sens, les situations morales pourraient être dites fonctionner de la même manière que les objets identifiés comme vagues : elles sont susceptibles de justifier des solutions axiologiques différentes.** C'est la raison pour laquelle je n'interpréterais le dilemme du trolley comme un faux conflit de devoirs. Le cas est destiné à mettre en évidence un conflit entre utilitaristes et déontologues, entre ceux qui acceptent de tuer une personne pour en sauver cinquante, et entre ceux qui refusent de tuer qui que ce soit même pour sauver beaucoup plus de monde. Or il me semble que, dans un tel cas, aussi bien le déontologue que l'utilitariste peuvent prétendre l'un et l'autre à avoir des positions de type éthique, puisqu'ils répondent l'un et l'autre à la question de savoir ce qui importe dans cette situation.

On peut bien sûr avoir des intuitions très fortes de type éthique, par exemple on peut tenir à ce que le policier sauve son ami et reste fidèle à la parole qu'il a donnée enfant, ou on peut tenir à penser qu'il est mieux d'intervenir que de ne pas intervenir dans le cas du trolley, mais je crois qu'il est essentiel de penser que ceux qui n'adoptent pas les mêmes postures le font aussi pour des raisons éthiques. On peut dans l'un et l'autre cas entendre les arguments de celui qui pense qu'il est plus éthique, et non pas simplement légal, de respecter son engagement de policier ou on peut considérer que, à supposer que le kantien n'intervienne pas dans le cas du dilemme du trolley, il peut lui aussi avoir des raisons éthiques de le faire.

On obtient alors le résultat suivant : la philosophie n'a pas à nous dire ce qu'il convient de faire dans une situation donnée ; elle ne modifiera pas nos intuitions et si nous pensons qu'il faut agir pour sauver ceux qui sont dans l'axe de la course folle du trolley, elle peut nous permettre de comprendre quelles sont les représentations dont nous avons besoin pour le penser. De ce point de vue, nous conservons une position internaliste (ce n'est pas parce qu'on me dit ce qu'il faut faire que j'ai une motivation suffisante pour le faire).

En somme la proposition que je fais est de considérer qu'une proposition qui prétend décrire une conduite morale, jusqu'à preuve du contraire, tente en effet de répondre à la question de savoir ce qui importe. Que serait une preuve du contraire ? Sans doute d'abord qu'elle décrète que ce qui nous importe n'importe pas et ne doit pas importer. En cela elle peut, tant qu'elle ne soutient pas des thèses éminemment contraires à nos croyances fondamentales, être tenue pour morale. D'une certaine manière, la modification que je propose de faire ici consiste à rejoindre les propositions faites dans le domaine de l'esthétique par Dominic Mc Iver Lopes ou par Roger Pouivet qui acceptent de considérer qu'un objet porte des propriétés esthétiques quand bien même ce ne serait pas une chef d'œuvre. L'esthétique philosophique a éliminé la question de chef d'œuvre et accepte que des artefacts portent des propriétés esthétiques même s'ils ne sont pas des chefs d'œuvre. On peut admettre que des actions différentes portent la trace d'un souci éthique.

Je fais donc ici une proposition similaire : une action peut avoir des propriétés éthiques sans qu'on puisse entièrement la valider comme une bonne action, sans qu'on soit tenu de le faire. Il

n'est pas nécessaire de valider la solution adoptée par un autre agent moral pour reconnaître que son action porte la trace de son attention aux questions éthiques, et qu'elle est une manière de répondre à la question fondamentale du *qu'est-ce qui importe ?* Je ne propose pas ici un relativisme éthique (dont je partage avec Paul Boghossian l'idée qu'il est contradictoire) mais j'affirmerai plutôt la possibilité de chercher des réponses éthiques aux problèmes que pose le monde à travers des postures éthiques différentes dans nos agirs. La conséquence de cette clarification est que nous comprenons pourquoi il est possible de vivre en société avec des agents qui ont des représentations éthiques différentes des nôtres, même si nous sommes tenus de nous plier aux mêmes lois.

Il n'est pas nécessaire de partager les mêmes solutions éthiques. Je propose donc cette solution pour éviter les écueils du relativisme tout comme ceux du dogmatisme en éthique, pour conserver une posture de type internaliste puisque les agents ne sont pas tenus de modifier leurs représentations, **et pour intégrer à nos actions que nous puissions en toute bonne foi commettre des erreurs pratiques alors même que nous avons l'intention d'agir bien.** De ce point de vue, il me semble que cette représentation de la situation éthique, qui intègre la dimension du vague ontologique, permet de proposer une représentation dont le mérite est d'être souple de l'existence éthique. C'est là une autre conséquence de l'intégration de la possibilité de l'erreur pratique à notre mode de représentation éthique qui est d'exclure toute exclusive éthique et de permettre d'identifier que l'agent qui prétendrait avoir l'exclusivité de la solution éthique a toutes les chances de se tromper.