

## La grammaire du bien

Vincent BOYER

**Pour Philippa Foot, une volonté est bonne comme on dit d'un arbre qu'il a de bonnes racines. Ce principe a de quoi surprendre : bien compris, il permet cependant d'envisager différemment la théorie morale et l'évaluation de nos actions.**

Recensé : Philippa Foot, *Le Bien naturel*, traduit de l'anglais par John E. Jackson et Jean-Marc Tétaz, Genève, Labor et Fides, 2014, 211p., 16€. [*Natural Goodness*, Oxford, Clarendon Press, 2001].

La théorie éthique contemporaine, dite aussi philosophie morale analytique, se subdivise communément en une théorie de premier ordre, qui a pour objet le contenu de la morale, et une théorie de second ordre, qui a pour objet le statut de la morale<sup>1</sup>. Si la première, appelée aussi « éthique normative », prétend nous donner des principes généraux pour savoir si une action est juste ou injuste, bonne ou mauvaise, la seconde, quant à elle, nous dit ce que nous faisons lorsque nous émettons des jugements moraux de premier ordre, par exemple si nous ne faisons à travers eux qu'exprimer notre (dés)approbation ou bien si nous faisons référence à des propriétés objectives du monde extérieur, c'est donc une « méta-éthique ». À l'intérieur de ce cadre de nombreuses théories ont émergé, que ce soit des théories de premier ordre – déontologisme, contractualisme, contractarianisme, utilitarisme de l'acte, utilitarisme de la règle, éthique des vertus, etc. – ou des théories de second ordre – subjectivisme, fictionnalisme, naturalisme, réalisme, quasi-réalisme, constructivisme, etc. Cette floraison théorique, si elle reflète des débats philosophiques extrêmement importants et stimulants, peut néanmoins perdre et décourager assez vite un lecteur de bonne volonté qui, intéressé par les problèmes moraux concrets qui se posent à toute vie humaine, ne trouve le plus souvent dans ces débats qu'une scolastique de plus en plus technique, où chaque théorie est d'abord construite pour améliorer ou réfuter une théorie précédente.

Face à ce tournis qui peut s'emparer de nous, l'une des qualités majeures du livre récemment traduit en français de la philosophe britannique Philippa Foot (1920-2010), intitulé *Le Bien naturel (Natural Goodness)*, est justement de nous offrir une démarche un peu différente en philosophie morale, qui n'entre pas immédiatement dans ce cadre traditionnel. En effet, ce livre très dense mais non-technique se propose de faire un pas de côté et se donne avant tout pour tâche de *décrire* la logique véritable à l'œuvre dans l'évaluation morale des actes humains (p. 33-34). Dès lors ce travail descriptif, même s'il permet d'écarter au passage certaines théories morales de premier ou de second ordre parmi les plus erronées aux yeux de Foot – comme l'utilitarisme (chap. 3) et le subjectivisme (chap. 1) – ne vient pas ajouter d'autres « ismes » à tous ceux qui existent déjà dans ce domaine. Ce qui est plutôt bienvenu.

---

<sup>1</sup> Sur cette distinction voir John L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin, 1977, p.9.

## Qu'est-ce que le « bien naturel » ?

Qui dit travail descriptif ne veut cependant pas dire absence de thèse et d'arguments. En effet, le travail descriptif de ce livre est aussi un travail constructif au sens où Philippa Foot nous propose une thèse extrêmement forte au sujet du fonctionnement de l'évaluation morale des actes humains. L'évaluation morale n'est, nous dit-elle dans l'introduction, qu'un *cas particulier* d'une forme plus générale d'évaluation, à savoir celle qui consiste à attribuer à un être vivant individuel – que ce soit une plante, un animal non-humain ou un être humain – une bonté ou excellence naturelle (*natural goodness*) ou, à l'inverse, un défaut naturel (*natural defect*).

Autrement dit pour Philippa Foot les adjectifs « bon » (*good*) et « mauvais » (*bad*) ne changent pas de *sens* quand on les utilise pour qualifier les racines d'un chêne de « bonnes » ou de « mauvaise » racines et lorsqu'on les emploie pour qualifier la volonté d'un homme de volonté « bonne » ou « mauvaise ». Bien sûr, si le sens ne change pas, l'*usage* de ces adjectifs change quant à lui, puisque cet usage n'est à proprement parler « moral » que dans le second cas<sup>2</sup>. Néanmoins selon Philippa Foot la structure conceptuelle propre à l'évaluation des êtres vivants reste toujours la même. On dit en effet des racines d'un chêne qu'elles sont « bonnes » parce que ce sont des racines robustes et profondes dont le chêne a *besoin*, parce que c'est un arbre grand et lourd. De même on dit de la volonté d'un homme qui a tenu sa promesse, alors qu'il avait la possibilité de ne pas le faire sans aucun risque de sanctions, que c'est une volonté « bonne », parce que c'est de ce genre de volonté dont les hommes ont *besoin* pour pouvoir vivre ensemble une vie proprement humaine faite de confiance mutuelle (p. 99-100). Et si cette bonté est dite « naturelle » dans les deux cas, c'est qu'elle est naturelle, au sens d'*intrinsèque* ou de *spécifique*, à l'être vivant considéré, le chêne ou l'être humain, dont on a par conséquent à chaque fois besoin de connaître les caractéristiques principales.

Une difficulté qui surgit immédiatement est qu'il peut paraître beaucoup plus difficile de préciser ce sans quoi une vie humaine ne serait pas proprement humaine, que de dire ce dont le chêne a besoin pour assurer son cycle de vie et de reproduction. Cette difficulté est due, nous dit Philippa Foot, à ce que l'homme est un être vivant *rationnel*, qui peut réfléchir sur ses conditions de vie et les évaluer, qui peut se donner des objectifs qui varient en fonction des époques et des cultures, et même des individus. Comme elle l'écrit : « L'idée de bien humain (*human good*) est profondément problématique. [...] La diversité des êtres humains et des cultures humaines est telle que le schéma de la normativité naturelle pourra sembler d'emblée inapplicable. » (p. 94).

L'objection n'est cependant pas aussi décisive qu'il n'y paraît. En effet, il se pourrait tout aussi bien que la solution soit dans le problème lui-même, à savoir qu'une vie humaine ne serait pas proprement humaine si venait à lui manquer cette part de rationalité. Si les êtres humains sont des êtres vivants rationnels, cela signifie, entre autres, qu'ils sont capables de se donner des raisons d'agir de toutes sortes. Ainsi, dans le cas de la promesse, si un homme a fait une promesse, cela signifie qu'il s'est donné une raison non prudentielle d'agir de la façon promise. Dès lors un être humain qui ne serait jamais capable d'agir d'après la promesse qu'il a faite souffrirait d'un certain défaut naturel (*natural defect*) puisqu'il irait à l'encontre de sa

---

<sup>2</sup> Précisons que toute évaluation qui a pour objet un être vivant humain n'est pas *ipso facto* « morale », notamment quand il s'agit de ses caractéristiques physiques. Ainsi lorsqu'on dit d'une femme qu'elle a une *bonne* vue ou de *bonnes* dents.

nature d'être vivant qui se donne des raisons d'agir de toutes sortes<sup>3</sup>. Cet argument, faut-il le préciser, ne signifie évidemment pas que nous n'avons pas parfois des raisons de ne pas tenir notre promesse. En revanche cet argument sert à montrer pourquoi les hommes font preuve d'un défaut naturel lorsqu'ils ne tiennent pas leurs promesses quand ils ont justement des raisons de les tenir (p. 97).

### Quelques contresens à ne pas commettre

Une autre thèse substantielle de Philippa Foot dans ce livre est que, dans le cas de l'être humain, cette « bonté naturelle » de la volonté prend spécifiquement la forme des vertus telle que la tradition les a caractérisées, notamment les quatre vertus dites « cardinales » : courage, tempérance, justice et prudence. Ainsi, pour ce qui est de la promesse tenue malgré l'absence de tous risques de sanctions ou de conséquences dommageables, il s'agit évidemment d'une volonté juste qui est à l'œuvre, et plus précisément d'une volonté qui fait preuve de la vertu de fidélité. De même, dans le cas de ces jeunes allemands qui refusent de faire allégeance au régime nazi quitte à le payer de leur vie, c'est la vertu de courage qui est cette fois en jeu. (p. 170-172). Symétriquement les « défauts naturels » de la volonté, dont nous avons donné un exemple plus haut, Philippa Foot les appelle des vices (p. 201).

Néanmoins cette seconde thèse de Philippa Foot dans son livre, si elle indique bien que Philippa Foot est une théoricienne des vertus, ne fait pas pour autant d'elle une partisane de l'éthique des vertus, comme on a pu à tort le penser<sup>4</sup>. En effet, la philosophe britannique ne défend pas dans son livre une théorie éthique normative déterminée, à savoir celle selon laquelle une action donnée est moralement correcte si et seulement si un agent pleinement vertueux accomplirait cette action dans les mêmes circonstances<sup>5</sup>. À aucun moment elle n'affirme une telle thèse qui prétendrait remplacer l'utilité ou le devoir par la vertu comme unique critère de l'action juste (*right*). Philippa Foot ne fait que faire remarquer que notre façon ordinaire de dire qu'une volonté est une volonté bonne passe, dans la forme de vie qui est la nôtre, par l'usage du vocabulaire des vertus ; et par conséquent que les vertus sont tout aussi nécessaires aux êtres humains que des racines robustes et profondes sont nécessaires aux chênes, ce qui est une thèse forte mais différente (p. 82).

Précisons enfin que l'expression qui fait le titre du livre, « *natural goodness* » est, comme le font à juste titre remarquer les traducteurs (p. 23-24 et p. 33-34), très difficile à rendre en français. Ainsi, si nous avons pu parler dans ce qui précède de la « bonté » des racines du chêne, c'est évidemment en un sens non-moral, mais que le français ne nous permet pas forcément de préciser. Cette difficulté de traduction peut en outre prêter à de graves contresens. En effet, contrairement à ce que le titre français du livre pourrait suggérer, Philippa Foot ne défend pas dans son livre un naturalisme normatif grossier qui affirmerait que tout ce qui est naturel est bon et tout ce qui n'est pas naturel, comme l'homosexualité, est

---

<sup>3</sup> Cette réponse à l'objection n'est pas exactement celle de Philippa Foot. J'adapte plutôt une suggestion d'Alasdair MacIntyre dans sa propre recension de *Natural Goodness* : « Virtues in Foot and Geach », *The Philosophical Quarterly*, 52/209, 2002, pp. 621-631.

<sup>4</sup> Selon une distinction de Roger Crisp entre théorie de la vertu (*virtue theory*) et éthique de la vertu (*virtue ethics*) dans son article « Modern Moral Philosophy and the Virtues », in *How Should One Live? Essays on the Virtues*, R. Crisp (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1996.

<sup>5</sup> Voir à ce sujet l'article de Martin Gibert et Mauro Rossi, « L'éthique de la vertu et le critère de l'action correcte », *Dialogue*, 50 (2011), pp. 367-390. Les auteurs, à la suite de Rosalind Hursthouse, défendent la possibilité d'une éthique de la vertu *normative*, c'est-à-dire une éthique qui peut nous dire dans chaque cas ce que l'on doit moralement faire. Encore une fois ce n'est pas directement la préoccupation de Philippa Foot dans son livre.

mauvais (p. 35)<sup>6</sup>. De même la thèse de Philippa Foot n'est pas que les hommes sont naturellement bons. Enfin Philippa Foot ne propose pas non plus un naturalisme méta-éthique selon lequel les prédicats moraux se référeraient en dernière instance à des propriétés empiriques, par exemple le terme « bon » à une expérience plaisante ou d'absence de douleurs. Comme elle l'indique elle-même dans son premier chapitre, la démarche même, depuis les *Principia Ethica* (1903) de G.E. Moore, qui consiste à considérer le bien (*good*) comme une propriété, naturelle ou non naturelle, détachée de *ce dont* elle est le bien, est une erreur.

Ainsi la théorie des vertus que propose Philippa Foot, comme sa défense de l'existence d'une structure conceptuelle commune d'évaluation chez tous les êtres vivants, ne se laissent directement enfermer dans les cadres traditionnels de la théorie éthique contemporaine qu'au risque de commettre des contresens sur le projet de la philosophe britannique. Une fois ces éléments clarifiés, reste à Philippa Foot à répondre à deux objections majeures que l'on pourrait soulever à l'encontre de sa thèse selon laquelle les vertus sont nécessaires à l'être humain comme des racines robustes sont nécessaires aux chênes<sup>7</sup>. J'appellerai la première l'objection de l'immoraliste – qu'elle traite aux chapitres 4 et 7 –, et la seconde l'objection du méchant heureux – qu'elle traite au chapitre 6.

### **L'immoraliste**

L'objection de l'immoraliste peut être formulée en trois étapes : premièrement si l'être humain est un être vivant par nature rationnel, qui a donc la capacité de réfléchir à sa conduite, alors l'être humain peut très bien se demander pourquoi il devrait agir de façon morale plutôt qu'immorale, pourquoi il devrait faire ce qu'il doit (moralement) faire. L'immoraliste ajoute alors qu'à partir du moment où il est rationnel, donc naturel, pour l'homme de se demander quelle raison il a d'agir moralement plutôt qu'immoralement alors il n'est pas plus rationnel, donc plus naturel, pour l'homme d'agir bien plutôt que d'agir mal. L'immoraliste franchit alors une dernière étape : quand cela est dans son intérêt, ou quand cela lui permet de satisfaire ses désirs<sup>8</sup>, il sera même pour l'homme plus rationnel, donc plus naturel, d'agir de façon immorale. Cette objection, nous dit Foot, est à prendre très au sérieux puisqu'elle coupe le lien entre l'action vertueuse et ce qui est nécessaire pour l'homme en tant qu'individu et en tant qu'espèce (p. 109).

La réponse à l'objection de l'immoraliste doit se placer sur le terrain de la rationalité pratique puisque cette objection repose sur l'opposition entre choix rationnel et action morale. En effet, le cœur de l'argument de l'immoraliste est qu'il est parfois rationnel d'agir immoralement : si un anneau me permettait de devenir invisible, ce qu'il serait irrationnel de faire serait de ne pas en profiter, en volant à mon gré tout ce qui me fait envie par exemple. La réponse de Philippa Foot consiste alors à dire, de façon très convaincante, que cette conception de la rationalité pratique est erronée, non pas parce qu'elle est immorale – ce qui serait une pétition de principe – mais pas parce qu'elle est à tort *monolithique*.

---

<sup>6</sup> Une recension du livre dans *Libération* (5 mars 2014) affirme ainsi que Philippa Foot défend une « morale naturelle », ce qui ne peut que rajouter à la confusion.

<sup>7</sup> Philippa Foot fait fond sur une expression de Peter Geach, dans son ouvrage intitulé *The Virtues* (Cambridge University Press, 1977, p. 17) selon qui « *les hommes ont besoin de vertus comme les abeilles ont besoin d'un dard* ». cf. p. 82-83.

<sup>8</sup> La distinction est importante puisque la satisfaction de certains de nos désirs ne va pas toujours dans le sens de nos intérêts réels.

En effet pour l'immoraliste la seule rationalité pratique véritable est de nature prudentielle, au sens où ce qu'il est rationnel de faire c'est toujours de satisfaire ses intérêts et/ou ses désirs ; et au sens où la question de savoir comment intégrer la moralité dans ce schéma-là ne se poserait que *dans un second temps*. Philippa Foot ne nie évidemment pas qu'il est rationnel d'agir en vue de ses intérêts. Ce qu'elle dit en revanche c'est que la vertu de prudence, comme on l'a vu plus haut, n'est qu'une vertu *parmi tant d'autres*. Pour reprendre un exemple amusant du *Bien naturel*, si le cambrioleur qui reste assis trop longtemps à regarder la télévision dans la maison qu'il « visite » fait bien preuve d'imprudence, et donc d'irrationalité pratique, il fait aussi preuve d'irrationalité pratique en s'étant donné l'objectif de cambrioler la maison, et en allant non plus à l'encontre de la vertu de prudence mais de justice. Comme l'écrit Philippa Foot, « il y a différentes manières d'agir contre la raison » (p. 50), et nous ne sommes pas justifiés à privilégier une manière de le faire au dépend de toutes les autres. Ce que Philippa Foot nous offre donc à la place du schéma traditionnel c'est une conception *pluraliste* de la rationalité pratique qui intègre dès le départ des aspects prudentiels, mais aussi des aspects charitables, courageux, tempérants, justes etc<sup>9</sup>. Car « qu'a donc de si spécial la prudence pour être la seule vertu dont on puisse raisonnablement penser qu'elle s'accorde avec la rationalité pratique ? » (p. 125) L'énigme, qui agite tant les philosophes, à savoir comment concilier choix rationnel et action morale ne se pose donc plus, et le cœur de l'argumentation de l'immoraliste, qui repose sur cette opposition, s'écroule.

### La vertu et le bonheur

La seconde objection à laquelle doit répondre le projet de Philippa Foot, et que j'appellerai l'objection du méchant ou du vicieux heureux, concerne cette fois le rapport entre la vertu et le bonheur. L'objection peut être formulée comme suit : si d'une part on considère que le bonheur est le souverain bien de l'humanité, autrement dit la fin dernière de toutes les actions humaines, comme le fait Philippa Foot à la suite d'Aristote et de Thomas d'Aquin ; et si d'autre part on admet l'existence d'hommes vicieux *et* parfaitement heureux ; alors on doit en conclure que la vertu n'est pas nécessaire à l'homme en tant qu'individu ou en tant qu'espèce. On voit, là encore, que l'objection est sérieuse. Puisque Philippa Foot n'est pas prête à revenir sur la première prémisse, c'est donc la seconde qu'elle doit absolument réfuter.

Cette réfutation de la possibilité qu'un homme puisse être vicieux *et* parfaitement heureux est peut-être la plus laborieuse du livre, et l'on touche sûrement là aux limites, soit de la démarche de Philippa Foot, soit des possibilités de la philosophie morale tout court, comme semble le penser à certains moments de son livre l'auteur elle-même. L'un des arguments que propose Philippa Foot à ce sujet est le suivant : si l'on peut dire d'un homme vicieux – Philippa Foot dans un autre article<sup>10</sup> prend l'exemple d'un ancien gardien de camp nazi, Gustav Wagner, fier de sa vie passée – qu'il passe ou a passé des moments parfaitement *heureux*, on ne peut néanmoins pas dire que cet homme a eu une *vie profondément heureuse*<sup>11</sup>. Mais pourquoi ne peut-on pas le dire ? On ne peut en un sens qu'être d'accord avec Philippa Foot : nous aurions en effet du mal à dire que ce gardien de camp a eu une vie profondément heureuse car « quelque chose ne va pas chez cet homme » (*there is something wrong with that man*). Cependant dès que nous voulons expliquer cette difficulté nous faisons une pétition de

---

<sup>9</sup> Philippa Foot reconnaît sur ce sujet sa dette à l'égard du philosophe américain Warren Quinn, à qui *Le Bien naturel* est dédié.

<sup>10</sup> « La vertu et le bonheur », in *La philosophie morale britannique*, Monique Canto-Sperber (éd.), Paris, PUF, 1994.

<sup>11</sup> Philippa Foot précise que le mot « heureux » conserve le même sens dans les deux cas.

principe : si nous ne pouvons pas le dire c'est justement parce que cet homme était vicieux, or c'est justement ce qu'il s'agissait de montrer.

Une dernière tentative de Philippa Foot pour expliquer pourquoi nous ne pouvons pas dire qu'un homme tel que Gustav Wagner a eu une vie profondément heureuse consiste alors à affirmer que nous refuserions d'admettre que cela aurait été pour son bien de lui permettre de mener une telle vie (*it would not have benefited him*), et ce refus nous permettrait de mettre le doigt sur une vérité conceptuelle, celle qui lie vertu et bonheur.<sup>12</sup> Néanmoins là encore l'objection de pétition de principe ressurgit, puisque si nous refusons de dire que nous aurions agi pour le bien de Gustav Wagner en lui permettant de mener la vie qu'il a vécue, c'est justement parce que nous considérons sa vie comme immorale.

On le voit, l'ouvrage de Philippa Foot fait preuve d'une grande honnêteté intellectuelle en n'hésitant pas à insister sur les difficultés et les objections qu'on pourrait faire à sa thèse principale, ainsi que sur les limites de sa démarche. L'objection du méchant heureux reste peut-être, au terme du livre, la plus redoutable, et il n'est pas sûr, comme Philippa Foot le pressent elle-même, que la distinction entre un bonheur superficiel et un bonheur profond, soit suffisante pour y répondre. Néanmoins, c'est en donnant des armes pour essayer de la réfuter que Philippa Foot est aussi une grande philosophe. Enfin, si la brièveté de certains de ses arguments peut parfois être un peu frustrante, c'est aussi une invitation à continuer, par nous-mêmes, la réflexion.<sup>13</sup>

#### Aller plus loin :

- Un article de synthèse en ligne de Bruno Gnassounou sur l'évolution des idées de Philippa Foot en morale (<http://www.raison-publique.fr/article365.html>).
- Un entretien avec Philippa Foot en 2003, à l'occasion de la sortie de son livre *Natural Goodness*, (<http://www.harvardphilosophy.com/issues/2003/Foot.pdf>).
- Une recension très éclairante de *Natural Goodness* par un élève de Philippa Foot, Michael Thompson, (<http://www.pitt.edu/~mthomps/three.pdf>).

Publié dans [laviedesidees.fr](http://laviedesidees.fr), le 7 mai 2014.

© [laviedesidees.fr](http://laviedesidees.fr)

---

<sup>12</sup> Philippa Foot n'identifie cependant pas, contrairement à John McDowell, vie vertueuse et vie heureuse. Si le lien conceptuel qu'elle prétend mettre au jour entre la vertu et le bonheur empêche les prospérités du vice, il laisse toutefois ouverte la possibilité tragique des infortunes de la vertu.

<sup>13</sup> Nous recommandons au lecteur intéressé de lire ce petit livre directement en anglais pour en apprécier ses qualités de style et sa sobriété d'écriture.