

## **Les dilemmes éthiques selon David Lewis : Est-il possible d'échapper au paradigme kantien ?**

Isabelle Pariente-Butterlin\*  
(Université d'Aix-Marseille, CEPERC)

Je propose dans cette étude d'interroger, au regard de la conception qu'en donne David Lewis, la structure des dilemmes moraux et leur constitution sur le mode logique de la contradiction. David Lewis renouvelle cette conception et permet de comprendre ce qu'elle ne donne pas à penser. Les dilemmes éthiques constituent en effet un des tests classiques de la résistance de toute position éthique possible, dans la mesure où ils ne sont pas considérés seulement comme l'opposition soluble d'oppositions *prima facie*<sup>1</sup>. Ils sont considérés comme les cas difficiles auxquels une théorie éthique doit se confronter pour résoudre les difficultés de notre vie éthique et pour nous permettre de la normer, dans la mesure où, bien évidemment, la tâche allouée à la philosophie pratique est la régulation de notre existence et de notre pratique. À cet égard, les dilemmes moraux ont, dans la philosophie pratique, une fonction de mise à l'épreuve de l'efficacité d'une position éthique ; en effet, dans la mesure où l'éthique doit permettre de prendre des décisions, ils constituent des points d'achoppement pour toute position théorique. En effet, dans le cas où une théorie éthique permettrait de défendre deux solutions différentes dans une même situation, voire, comme nous le verrons, des solutions opposées, elle est considérée comme n'étant pas opératoire puisqu'on demande à l'éthique de permettre de trancher.

Cette destination de la philosophie pratique est globalement assez peu remise en cause, même si on tient compte de la diversité des questions qui la traversent dont la variabilité peut être assez forte — savoir ce qu'on doit faire, savoir ce qu'il est bon de faire, savoir comment bien vivre par exemple (Williams, 1990, p. 7) —, suffisamment forte pour ouvrir à des conceptions radicalement différentes de l'éthique. L'attention qu'on porte

---

\* Isabelle Pariente-Butterlin est Maître de Conférences à Aix-Marseille Université, chercheur au CEPERC. Son Habilitation à Diriger les Recherches portait sur « L'éthique kantienne résiste-t-elle à son explicitation ? ». Ses thèmes de recherche principaux sont la philosophie pratique, et en particulier l'éthique et la méta-éthique. Elle a publié *Le Droit, la norme et le réel*, (PUF, 2005) et publiera bientôt *Ontologie et normativité d'un réseau social* (à paraître).

<sup>1</sup> Sur cette hypothèse, la discussion fondatrice peut être attribuée à Ross (1968 et 1973).

aux dilemmes éthiques relève de cette exigence ; elle est en somme analogue à celle que l'on porte sur une position théorique dans laquelle on parvient à faire émerger des paradoxes. Il faut donc faire apparaître cette transposition du paradigme théorique dans le domaine pratique, afin de comprendre ses conséquences, et peut-être de faire apparaître les limites mêmes de cette transposition, qui me semble être un apport essentiel de la position de Lewis sur la question. Ainsi Lemmon (1965) souligne-t-il que l'apparition d'un dilemme dans une situation met en cause la cohérence de nos principes.

Mon hypothèse de lecture, en particulier au regard du bref article qu'il a écrit sur la question, à savoir « The Trap's Dilemma », est que David Lewis renouvelle la conception que l'on peut avoir des dilemmes moraux. En modifiant les limites de l'analogie, et en affinant la conception que l'on peut en avoir, il contribue en effet à éloigner un paradigme de type kantien extrêmement puissant, dont la philosophie pratique tente de se défaire, en particulier sous l'influence de Bernard Williams, mais qu'elle semble ne pas pouvoir complètement éviter. En effet, la position de Lewis mène à distinguer les dilemmes moraux des conflits d'obligations qui ne constituent qu'une sous-classe des premiers mais n'en épuisent pas toutes les possibles structures.

Je commencerai donc par expliciter la conception du dilemme éthique comme mettant en place une structure de contradiction, puis j'en préciserai les variantes, pour ensuite analyser la manière dont Lewis renouvelle cette conception. L'enjeu de cette analyse est le suivant : s'il est possible de ne pas donner du dilemme éthique une conception qui se contente d'énoncer une structure de contradiction, alors il est possible, par conséquent, de ne pas se contenter, pour décrire la vie éthique, d'un paradigme de la cohérence avec soi. En effet, les deux aspects sont logiquement liés. Décrire la vie éthique comme une pure question de non-contradiction, telle qu'elle est conçue dans le kantisme pratique, et décrire les conflits de devoirs comme des moments de contradiction avec soi, sont les deux côtés d'une même médaille.

Or la forte imprégnation kantienne de la conception du dilemme comme contradiction semble avoir échappé même à ceux qui pensaient être le plus éloignés qu'il soit possible de la position kantienne, comme Bernard Williams. De ce point de vue, il m'apparaît que l'importance de Kant dans la philosophie pratique est d'avoir dégagé un paradigme extrêmement puissant pour le porter à son paroxysme, à savoir celui de la vie éthique

comme cohérence et celui de la faute éthique comme contradiction<sup>2</sup>, quelles que soient les modalités que prendra cette contradiction. Et David Lewis permet, par sa relecture des questions propres au dilemme, d'insérer un coin dans cette conception somme toute extrêmement monolithique de la vie éthique comme cohérence avec soi, et sans doute insuffisante, qu'il participe à renouveler par sa théorie dispositionnelle de la valeur, sur laquelle je reviendrai.

### **I. Le conflit de devoirs pensé comme une contradiction**

Il a pu sembler suffisant de définir les conflits de devoirs comme des situations dans lesquelles certaines de nos obligations entrent en contradiction entre elles, ou du moins ne sont pas toutes tenables en même temps, car cette impossibilité peut prendre diverses formes. Je vais dans un premier temps donner des exemples de cette représentation avant d'en interroger les limites et les implications, et de souligner l'importance qu'il y a à distinguer les conflits de devoirs et les dilemmes pratiques. La question que permet de soulever « The Trap's Dilemma » est celle de l'abandon possible d'une définition des dilemmes en termes de contradiction dans la mesure où Lewis choisit de discuter une situation qui est telle que, quoi que nous décidions de faire, il est impossible de ne pas entrer en contradiction avec nos propres principes, ou nos maximes ou nos exigences. La situation est construite de manière telle qu'il n'est pas possible d'en faire l'économie. Il s'agira donc de prendre la mesure de la gravité de cette situation, au sens où l'on parle de paradoxes graves dans le domaine logique. Davidson fait lui-même cette analogie stricte entre les questions éthiques et les questions de cohérence, en l'espèce mathématique : si une contradiction peut être établie, il faut modifier les axiomes. Et Davidson (1970, p. 105) appelle notre attention sur cette question dans la philosophie pratique contemporaine, à moins que nous ne voulions abandonner le paradigme de la rationalité.

Il est surprenant, ici, de constater la prégnance de ce paradigme de la non-contradiction qui a été introduit, dans la conception de l'action, par la philosophie pratique kantienne. Quand bien même, en effet, il aurait été présent avant le kantisme pratique, il est poussé à son paroxysme dans la détermination kantienne de la loi pratique comme test de non-contradiction avec soi. Ce paradigme est assez puissant, dans la formulation kantienne, du

---

<sup>2</sup> Je n'entre pas dans le détail de la lecture de la contradiction présente, selon Kant, dans la faute morale, dans la mesure où elle peut être de deux sortes, contradiction de la volonté avec elle-même quand elle se représente la maxime ou contradiction du monde auquel nous accéderions si notre maxime devenait une loi universelle de la nature.

moins a été compris comme tel pour qu'il se soit développé une lecture constructiviste de la formulation kantienne de la morale populaire. Je n'adhère pas à cette interprétation de Kant mais il est important de souligner le type de compréhension de la morale qui est rejetée dans une conception telle que celle de Lewis. Détailler ces aspects permet, en creux, de dessiner la spécificité de la formulation que donne Lewis de sa position éthique ; il la précise dans une sorte de vocabulaire fondamental de l'éthique, dont la combinatoire donne une matrice de toutes les éthiques possibles<sup>3</sup>. Il affirme en effet, en particulier, une conception réaliste (Lewis, 2000a, en particulier p. 68-9) et non constructiviste, et les indications fondamentales qu'il donne de son propos sont qu'elle est internaliste, cognitiviste, relativiste sous condition. Ce vocabulaire fondamental de la méta-éthique est éclairant dans la mesure où il permet, selon moi, de comprendre complètement la signification dynamique des énoncés éthiques qui seront portés à partir d'eux. Je fais l'hypothèse que les énoncés éthiques, et même ceux qui indiquent des solutions similaires, n'ont en effet pas la même signification en fonction des soubassements méta-éthiques sur lesquels ils reposent. Son éloignement d'avec la position kantienne me paraît plus évident encore quand on relit sa position à la lumière de sa compréhension des conflits de devoirs, si on adopte une conception normative de l'éthique, ou des dilemmes éthiques, pour parler d'une manière plus générale.

## **II. Variations sur un dilemme pratique**

David Lewis envisage donc dans cet article un dilemme qui n'est pas sans rappeler, formellement, celui que Kant et Constant discutèrent, en 1797, à propos d'un « prétendu droit de mentir par humanité ». Kant et Constant abordèrent, dans cette polémique très connue mais que je considère quasiment comme avortée<sup>4</sup>, la question de savoir s'il est permis de mentir dans le cas où des assassins qui poursuivraient un ami que nous cachons nous demanderaient s'il est caché chez nous. L'intérêt de ce dilemme pratique (que Kant refusera de concevoir comme tel) est de poser la question de la contradiction possible au sein de l'universel. C'est cette

---

<sup>3</sup> J'emprunte cette expression en la modulant à Jean-Claude Pariente (1971) qui, à propos du *Contrat social*, employait l'expression de « matrice de toutes les législations possibles » pour désigner, à propos du *Contrat social* de Rousseau, la différence entre la tâche qu'il se donne dans cet ouvrage et une conception plus classique en philosophie politique de la tâche de la théorie, celle qui consiste à définir une Cité idéale.

<sup>4</sup> La raison en est que Constant (1969) pose, dans un contexte politique, une question qu'il pense relever d'une analyse éthique. Faut-il dire la vérité à des assassins qui poursuivent un ami que nous cachons chez nous ? Et Kant (1985), pour des raisons par ailleurs conceptuellement valides, lui répond d'un point de vue juridique.

question qui aurait dû être discutée par Kant et dont il faut bien reconnaître qu'elle ne l'a pas été, et qui est développée par Jules Vuillemin (1980) dans la solution qu'il a pensé pouvoir proposer de ce dilemme, et qui constitue, pour partie, une sortie du kantisme pratique. Il convient en effet, selon Jules Vuillemin, de construire une hiérarchie au sein de l'universel de manière à pouvoir dire qu'il vaut mieux sauver un ami que respecter le principe de véricité. Quand bien même on souscrirait à une telle résolution de la situation évoquée dans cette discussion, il ne va pas de soi que le problème soit résolu. Car, comme le souligne Ruth Barcan Marcus (1980, p. 121), ce n'est pas parce que nous avons de bonnes raisons d'agir en suivant un principe que cela suspend les raisons que nous avons de suivre l'autre principe.

L'intérêt de la position que Lewis adopte est qu'elle fait directement apparaître, dans le cas qu'il discute, la contradiction à l'intérieur d'une même exigence éthique qui est celle de tenir ses promesses. Cela rend impossible la hiérarchisation entre des exigences plus ou moins importantes, qui était la solution que Jules Vuillemin avait adoptée. Il se peut en effet que, pour tenir une promesse, nous soyons amenés à rompre une promesse que nous avons faite<sup>5</sup>. Que nous ne puissions pas tenir à la fois les deux promesses qui engagent et auxquelles nous sommes tenus également d'être fidèles. C'est sans doute en portant, au cœur d'une même exigence, la dimension de la contradiction, qu'il est possible de la comprendre le mieux et de faire apparaître les tensions qu'elle met en œuvre. De ce point de vue, on peut considérer que la tension mise en œuvre par Lewis est ici plus radicale que celle opérée par Bernard Williams ou par Philippa Foot.

Comparons les deux positions devenues, au cours du siècle passé, classiques à propos des dilemmes moraux. Bernard Williams propose dans « Moral Consistency », un critère d'identification des dilemmes moraux qui est le suivant : nous pouvons considérer à juste titre que nous nous trouvons dans une situation de dilemme éthique si nous ne pouvons pas faire à la fois *a* et *b* (par exemple, dire la vérité et sauver un ami), alors même que nous avons des raisons éthiques de faire *a* et que nous avons également des raisons éthiques de faire *b*. Cette impossibilité de faire tout à la fois *a* et *b* est ce qui laissera toujours un résidu moral dont la présence est précisément ce qui permet de déterminer que nous avons affaire à un dilemme éthique.

---

<sup>5</sup> C'est d'ailleurs la lecture que je propose pour ma part de la contradiction qui est à l'œuvre dans la polémique entre Kant et Constant. Car, si je promets à un ami de le cacher, il faut, pour tenir cette promesse, que je mente aux assassins qui le poursuivent. Donc pour être véridique, il faut que je renonce à être véridique envers les autres. J'ai donc pour ma part proposé une lecture de ce dilemme comme soulevant une contradiction interne au principe de véricité. Isabelle Pariente-Butterlin, *L'éthique kantienne résiste-t-elle à son explicitation ?*, à paraître aux Presses Universitaires de Besançon.

Ce critère diffère de celui que propose Philippa Foot (1983) selon qui nous pouvons définir le dilemme éthique de la manière suivante : si un principe *a* enjoint de faire *a'* » et si, en même temps, un principe *b* enjoint de faire *b'*, nous sommes dans une position de dilemme puisque nous devons choisir entre le fait de faire *a'* » ou de *b'*, et que donc nous devons privilégier le principe *a* ou le principe *b* mais nous ne pouvons pas respecter les deux en même temps. Les définitions que donnent Williams et Foot, certes, se rapprochent, et entretiennent un lien évident dans la mise-en-scène d'une impossibilité de faire en même temps des actions qui paraissent requises même si elles diffèrent de par leur inscription, pour Williams, dans une dimension liée au vécu du sujet, et pour Foot, dans le rattachement à des principes qu'il n'est pas possible de ne pas du tout contrarier.

En important d'emblée la contradiction au cœur d'un même principe, David Lewis donne une vision beaucoup plus dense de la question des dilemmes moraux et de la difficulté qu'il y a à les résoudre. En effet, une telle forme permet d'échapper à la structure des dilemmes conçus comme des exclusions d'une action par une autre ou d'un principe par un autre. Il part d'un argument qu'il considère comme ingénieux (Lewis 2000b) et qu'il emprunte à Edward Kelly : « Tout homme sait qu'il est possible de faire un mensonge sous serment. Et si un policier échoue à faire condamner un coupable simplement pour ne pas faire un mensonge sous serment, il a rompu sa promesse. Ainsi s'est-il de toutes façons parjuré »<sup>6</sup>.

La particularité remarquable de la position qu'adopte Lewis est donc la suivante : il considère d'emblée que la contradiction peut être portée à l'intérieur d'un même principe, en l'espèce, ici, le principe désigné par Kant comme principe de véracité, et qu'on peut décrire comme l'exigence que nous soyons fidèles à nos promesses. L'important en effet est que l'on puisse se placer dans un train d'actions qui ne permettent aucun choix qui évite une faute éthique : si un malheureux policier a fait un serment qui l'oblige à jurer un mensonge dans certaines circonstances, et si ces circonstances sont réunies, alors il n'a aucun cours d'action qui soit correct. Ce déplacement a pour conséquence qu'il n'est donc pas nécessaire d'opposer et de faire se contredire les principes éthiques pour parvenir à les entrechoquer et pour en faire jaillir des contradictions. Mais alors, si tel est bien le cas, il ne suffit pas de penser la vie éthique comme une absence de contradiction, ni d'importer en elle le paradigme de la cohérence pratique pour s'assurer de la valeur de nos actions au regard des exigences éthiques.

---

<sup>6</sup> Edward Kelly, in Max Brown, *Australian Son*, Melbourne, 1948, p. 297.

À supposer donc que suffise la loi logique de la contradiction pour penser les dilemmes et les conflits de devoirs, nous serions donc là au cœur du dispositif. La difficulté que l'on peut éprouver, bien évidemment, face à ces dilemmes est de prendre la mesure de leur épaisseur réelle et de leur consistance dans le champ de la pratique, car il est tout à fait juste, comme le souligne Brian Rosebury, que certains d'entre eux, comme le dilemme du trolley, sont des dilemmes qui sont construits pour faire apparaître les tensions dans la vie éthique, sans avoir de réelle dimension vécue<sup>7</sup>. S'il est possible de faire apparaître des contradictions à l'intérieur d'un même principe, au sens où, en le respectant, en y conformant nos actions, nous l'enfreignons, alors le dilemme que saisit Lewis épure radicalement la forme du dilemme dans le domaine de la pratique, puisqu'il construit la contradiction dans la fidélité à un principe. C'est dans le même temps que l'on veut être fidèle à un principe (ici, celui qui enjoint de respecter ce à quoi on s'est engagé sous serment) et que, pour être fidèle à une de ses promesses, on doit ne pas être fidèle à une de ses promesses. Ce qui importe dans l'approche que propose Lewis est moins la situation en elle-même que le type de contradiction qu'elle suppose possible de faire apparaître dans le domaine de l'éthique (Lewis, 2000b, p. 96).

Ce point est d'une importance significative. Alors on aura fait apparaître que la structure logique des dilemmes demande à être saisie plus précisément et qu'il faut affiner la compréhension que nous en avons au regard de l'exigence de non-contradiction, dont il faut se demander si elle suffit à en rendre compte. Ce qui, par contrecoup, aura des conséquences sur l'exigence de non-contradiction que nous pouvons avoir à l'égard de la vie éthique. Car la question aura une réponse différente selon que l'on considère les actions comme successives et séparées les unes des autres : on fait une première promesse, on ne peut la tenir qu'en faisant une seconde promesse et en la rompant. Donc on ne parvient pas à respecter la norme qu'impose la

---

<sup>7</sup> C'est en particulier la position Rosebury (1995). Sa position est très critique à l'égard du dilemme du trolley dont la formulation a été proposée par Philippa Foot (1967, p. 7). Je rappelle pour mémoire la structure de ce dilemme qui a donné lieu à une littérature extrêmement abondante. Il faut choisir, face à un trolley devenu fou, entre deux possibilités : on peut soit le laisser continuer sa route dans la foule, et il tuera cinquante personnes, soit le détourner dans une rue adjacente, et il tuera une personne sur laquelle on l'aura dirigé. L'auteur y souligne ses doutes face à la valeur, en éthique, d'un dilemme tel que celui du trolley qui serait selon lui construit *ad hoc* pour mettre en scène des oppositions philosophiques, en particulier entre la position déontologique et la position utilitariste, mais sans réelle épaisseur de signification. Pour ma part, j'ai tendance à souscrire à une telle relecture du dilemme du trolley pour des raisons qu'il n'est pas possible que je développe ici, mais qui sont liées au fait que ce que le dilemme du trolley met en évidence c'est que, dans des circonstances particulièrement dramatiques, les choix que nous faisons au regard de différentes théories éthiques produisent des conséquences opposées, ce qui, en soi, ne suffit pas à définir le dilemme.

fidélité à nos promesses dans le déploiement successif de nos actions dans le monde.

### **III. La solution lewisienne**

La solution que propose David Lewis est la suivante. Si on se contente d'exiger, dans la vie éthique, une posture éthique à chacune de nos actions, et de rejouer toute la dimension éthique de notre existence chaque fois que nous agissons, alors nous n'avons pas de possibilité d'échapper à ce dilemme. Soit nous rompons la première promesse, soit nous rompons la seconde, mais quoi que nous décidions, nous nous trouvons en situation de rompre notre parole. C'est en quelque sorte dans la conception de la temporalité ou du dynamisme de la vie éthique que le problème est rendu insoluble. En revanche, si on ressaisit les enchâssements des actions les unes dans les autres, on peut dire, sans contradiction selon David Lewis (2000b, p. 97), « qu'il est parfois mauvais de faire ce qui est honnête, en sorte que, même s'il n'y a rien à faire d'honnête, il y a pourtant encore quelque chose de bon à faire ». Il n'y aurait donc pas, dans certains trains d'actions, de contradiction à affirmer qu'il est bon de faire une action malhonnête. On pourrait donc considérer que c'est le cours d'actions dans lequel on inscrit telle action qui, prise isolément, serait malhonnête, qui en fait une bonne action. On a donc ici rompu avec le paradigme de l'intentionnalité telle que, classiquement, on en fait l'analyse depuis Kant, avec les difficultés qui sont apparues à propos de ce concept chez Anscombe (1957) et chez Davidson (1993). Dans la mesure où Lewis considère l'action non pas dans le moment isolé de la volonté qui lui donne un sens, mais dans une disposition de l'agent dont elle manifeste ou non une propriété, il semblerait qu'il soit alors possible d'échapper à la structure des dilemmes éthiques comme expression simple d'une contradiction. Car, comme il le souligne, nous pouvons être honnête et ne pas prévoir toutes les conséquences de nos actions, par exemple les dilemmes moraux dans lesquels elles pourraient nous plonger. En sorte qu'il n'est pas possible de faire reproche à un honnête homme de s'être engagé dans une chaîne d'actions qui soit telle qu'elle entraîne à un dilemme éthique et qu'elle l'entraîne à une situation dans laquelle il ne reste plus qu'à mentir, par exemple. Je pense que c'est là une analyse qui correspond à ce qui arrive à Madame de Staël quand elle promet, dans le cas discuté par Kant et Constant, de cacher Monsieur de Narbonne et qu'elle en arrive à une situation dans laquelle il lui reste, comme seul possible, de mentir pour sauver Monsieur de Narbonne. L'analyse que fait Lewis de cette situation



me paraît être précisément le type de difficultés éthiques dans lesquelles nous risquons de nous trouver engagés lorsque nous acceptons de cacher quelqu'un : cette promesse implique en effet de ne pas révéler toutes les actions qui seront faites ensuite autour de celui que nous cachons. Cet argument ne constitue néanmoins pas une raison de ne pas cacher un fugitif. Il souligne seulement la complexité éthique de la chaîne d'actions qui se trouveront engagées par notre promesse.

Lewis en parvient à la conclusion que ce qui est déontiquement nécessaire excède ce qui est obligatoire et qu'il y a donc un excès dans l'exigence éthique de faire ce qui est déontiquement nécessaire (Lewis, 2000b, p. 99), alors qu'il suffit de faire ce qui est obligatoire pour se rendre aux exigences de la vie éthique. En général, en effet, l'opérateur déontique O est lu comme « il est obligatoire que » mais cela ne peut être le cas, selon Lewis (2000b, p. 99), que si on a l'esprit un monde déontiquement parfait dont l'idéalité consiste en un respect parfait de nos obligations. La définition exacte de Op est la suivante : Op est vrai dans un monde W si et seulement si p est vrai dans tous les mondes déontiquement accessibles à partir de W. Ce qui est l'interprétation de ce symbole grâce à laquelle Lewis pense pouvoir résoudre ces dilemmes éthiques dans lesquels il semble qu'il n'y ait aucun cours d'actions qui soit satisfaisant. Pour éclairer cette distinction, s'il est déontiquement nécessaire de remplir les obligations qu'on est obligé de contracter mais qu'on n'a pas encore contractées, il n'est pas encore obligatoire de les remplir (Lewis, 2000b, p. 100). En effet, vouloir un respect parfait de nos obligations peut nous placer dans une situation où nous ne pouvons, pour respecter notre devoir, faire autrement que l'enfreindre. Car nous ne sommes pas dans des conditions idéales, et la manière qu'a une valeur de se manifester peut être de ne pas manifester la valeur qu'elle est.

Si nous appliquons cette distinction à la situation de Madame de Staël et que nous tentons d'en comprendre les implications et de les mesurer sur ce cas concret, nous nous apercevons qu'un argument qui, à première vue, pouvait paraître convaincant doit être éliminé. On aurait pu penser, en effet, que Madame de Staël se met dans une situation fautive en promettant à Monsieur de Narbonne de le cacher chez elle. En effet, il y a un argument assez puissant qui consiste à dire que, dans ce cas, elle accepte d'inclure dans sa conduite des éléments qu'elle ne pourra pas révéler plus tard, ce qui pourrait expliquer les difficultés dans lesquelles elle en vient à se trouver. Toutefois, un tel argument semble contradictoire avec la protection dont on conçoit je crois assez intuitivement qu'elle a un devoir de la lui accorder. Or cette contradiction se manifeste précisément lorsque nous concevons

l'accessibilité à des mondes déontiquement parfaits, alors que, quand elle prend cet engagement, Madame de Staël peut parfaitement la faire sans avoir jamais à mentir pour la tenir, et n'a pas encore l'obligation de répondre de manière véridique aux troupes de la Terreur qui ne lui ont pas encore posé la question de la présence de Monsieur de Narbonne chez elle. Il n'y a donc pas de faute éthique dans sa conduite à ce moment-là, alors que, du point de vue du calcul modal de ses obligations, on peut déjà déceler la présence de la contradiction. Les obligations éthiques ne sont donc pas exactement ce dont discute, selon Lewis, la logique déontique.

Nous touchons là aux limites extrêmement acrobatiques de la position de Lewis, qui sont tout à la fois intéressantes à parcourir et complexes à utiliser dans le champ de l'éthique. Cela signifie donc, aux yeux de Lewis, qu'il faut distinguer l'obligation et la nécessité déontique. On pourrait entendre une esquisse de solution qui va dans le même sens chez Walter Sinnott-Armstrong (2011) qui analyse non pas la promesse comme un argument en faveur de l'universalisme, ce qu'à première vue elle paraît être, mais comme une situation dont le particularisme traite mieux car toutes nos promesses n'engagent pas de la même manière ni avec la même force. En sorte que le dilemme que nous discutons semble bien reposer, dans la lecture déontique qu'on en fait trop souvent, sur une mauvaise interprétation de la promesse, qui ignore que la première promesse n'implique pas de contradiction, et qu'il faut analyser le développement de nos obligations et leur enchâssement en tenant compte de ce que nous ne sommes pas dans un monde déontiquement parfait.

Il faut en outre, pour comprendre la puissance de cette relecture de l'intention et de l'obligation, avoir à l'esprit de le concept de disposition tel que l'a mobilisé Lewis à propos de la théorie de la valeur. Car les qualités du tempérament, comme les désignait Kant, deviennent chez Lewis des dispositions et il faut comprendre leur ontologie pour donner toute sa portée à la solution qu'il propose. La théorie dispositionnelle de la valeur est une théorie subjectiviste qui analyse la valeur en terme d'attitude la part des agents (Lewis, 2000a, p. 68). Je ne reprendrai pas ici l'abondante littérature qui concerne les dispositions, dont je n'exposerai que ce dont il est besoin pour comprendre ce que peut être une disposition à agir d'une certaine manière, comme sont le courage ou l'honnêteté, et la manière dont un tel concept permet de dépasser une certaine conception de la contradiction avec soi ou de la cohérence avec soi.

Il existe des prédicats dispositionnels tels que la solubilité. Le sucre est soluble signifie que, dans certaines circonstances, à savoir précisément s'il se trouve dans un milieu humide, il se dissoudra. Il faut donc des

conditions particulières pour qu'une disposition se manifeste. Elle peut ne jamais se manifester. Le sucre peut avoir une disposition qui est la solubilité sans jamais être dans des circonstances telles qu'il puisse la manifester. Et donc, il peut être soluble sans n'être jamais dissout<sup>8</sup>. Ryle (1978) analyse le concept d'esprit en termes de disposition : on peut analyser les opérations de l'esprit dans ces termes. Comprendre une opération mathématique, comprendre une loi ou un théorème, c'est avoir une certaine disposition à produire des résultats corrects quand telle loi est pertinente. Les conditions dans lesquelles nous nous trouvons jouent donc un rôle essentiel pour rendre possible le fait que nous manifestions, ou pas, telle ou telle disposition, par exemple en nous portant vers telle ou telle action, ou tel ou tel cours d'actions<sup>9</sup>.

#### **IV. Conclusion (et quelques réserves)**

En sorte que Lewis proposera une théorie dispositionnelle de la valeur qu'il définit de la manière suivante : « quelque chose qui appartient à une catégorie appropriée est une valeur si et seulement si nous serions disposés à lui accorder de la valeur, dans des conditions idéales » (Lewis, 2000b, p. 68). Cela lui permet de dépasser et de simplifier la distinction que propose Frankfurt entre les désirs de premier ordre et les désirs de second ordre qui, sans être fausse, devient caduque. Rappelons-la pour mémoire : un désir de premier ordre est un désir qui porte immédiatement sur le monde, tandis qu'un désir de second ordre est un désir qui porte sur nos désirs. Pour Frankfurt (1971)<sup>10</sup>, nous pouvons donc penser que nous identifions une valeur lorsqu'un désir de premier ordre est validé et confirmé par un désir de second ordre. Sans marquer une opposition radicale à cette conception, Lewis la remplace par une formulation plus simple et plus efficace selon laquelle une valeur est ce que nous désirons dans des circonstances idéales, à propos de quoi il proposera le terme de *besire* qui mêle *belief* (croyance) et *desire* (désir).

Or une telle conception dispositionnelle de la valeur permet de comprendre la situation dans laquelle nous nous trouvons dans les dilemmes éthiques. Si un dilemme éthique est en effet une situation dans laquelle,

---

<sup>8</sup> C'est la raison pour laquelle David Armstrong (1997) considère que les dispositions relèvent d'une analyse modale dans la mesure où un sucre (soluble) révélerait cette disposition s'il était dans des conditions favorables. Mais il se peut qu'il ne le soit jamais.

<sup>9</sup> Je laisse de côté ici, mais je le signale tout de même en passant, le problème particulièrement intéressant posé par les *finkish dispositions*, (Martin, 1994 et Lewis, 1997) qui est à l'horizon de cette discussion mais qui demanderait une trop grande attention pour qu'il soit possible de prendre position à leur propos, d'un point de vue ontologique.

<sup>10</sup> On se rapportera également à Jeffrey (1974) et à l'ouvrage de Elster (1987).

pour respecter un de nos devoirs, nous n'avons pas d'autre cours d'actions possible que de l'enfreindre, certes, si nous considérons les actions isolément, dans leur apparition ponctuelle dans le monde, nous ne pouvons pas être entièrement satisfaits point par point de ce que nous avons fait. Nous nous reconnâtrons donc sous la description que donne Bernard Williams, par exemple, des dilemmes éthiques, et que j'ai évoquée plus haut : nous ne pouvons pas être entièrement satisfaits de tout ce que nous avons fait.

En revanche, si nous acceptons une théorie dispositionnelle de la valeur telle que la propose Lewis, ce qui est présenté comme un paradoxe dans notre pratique perd en gravité et ne semble plus opposer un obstacle aussi prégnant que ce qu'on a voulu croire aux exigences éthiques. Il se peut que nous nous trouvions dans des circonstances si particulières que notre sincérité ou notre honnêteté ou encore notre courage se révéleront, ou continueront de s'exprimer par des actions qu'on ne pourra pas dire véraçes ou sincères ou courageuses. Il n'y aurait contradiction que si nous faisons en effet la confusion dénoncée par Lewis entre le foncteur déontique O, qui indique la nécessité déontique, et l'obligation. Nous ne sommes pas, en effet, dans des conditions idéales et la différence entre obligation et nécessité déontique vient de ce que nous ne sommes pas dans des conditions idéales, de même que c'est parce que nous ne sommes pas dans des conditions idéales que nous ne désirons pas toujours ce que nous désirons désirer<sup>11</sup>.

Dès lors que nous sommes pas dans des conditions idéales, il se peut donc que, pour continuer à affirmer le dynamisme d'une disposition à l'honnêteté ou à la sincérité, nous devions, précisément parce que nous ne sommes pas dans des conditions idéales, faire des choix qui ne manifestent pas nos dispositions. Car il est possible que nous soyons dans des circonstances qui ne rendent pas possible de les manifester. Ne pas comprendre ce point prend, du point de vue logique, la forme d'une confusion entre l'obligatoire et ce qu'il est déontiquement nécessaire de faire.

Lewis est ainsi amené à proposer une distinction certes intéressante mais extrêmement problématique, qu'il choisit d'exemplifier à propos de l'honnêteté. Il montre que si (1) nous pensons que l'honnêteté est un trait de

---

<sup>11</sup> L'exemple classique de cette situation est celui de l'addiction, par exemple de l'addiction au tabac qui a cet effet que, dans le même temps où je désire fumer, je désire désirer ne pas fumer. C'est en général le type d'exemple permettant de mettre en évidence cette disjonction entre désir de premier ordre et désir de second ordre. Il suffit, comme le propose Lewis, de souligner que nous ne sommes pas, dans ce cas, dans des conditions idéales.

caractère, (2) qu'il n'y a pas, à proprement parler, de connexion causale entre les dispositions internes et les circonstances externes, et que (3) un honnête homme ne rompra jamais volontairement une promesse, il y a des circonstances dans lesquelles (1), (2) et (3) ne peuvent pas être vraies en même temps. Cette affirmation l'entraîne à proposer une distinction entre « avoir une disposition à l'honnêteté » et « agir honnêtement » (Lewis, 2000b, p. 97). Cette distinction apparaîtra notamment dans les cours d'actions aussi particuliers que celui est discuté dans la polémique sur le droit de mentir. Ce paradigme est assez puissant pour nous faire sortir de dilemmes éthiques réputés insolubles, et même pour en dissoudre la dimension contradictoire donc la forme même de dilemmes éthiques. En revanche, comme l'auteur lui-même le reconnaît, il ne nous permet pas de dire quelle est la signification qui est la plus proche de ce que c'est qu'effectivement être honnête.

En sorte que, dans ce modèle de résolution des dilemmes éthiques, le paradigme que Lewis fait apparaître est un paradigme de l'exigence éthique qui ne peut pas entièrement être superposé à celui de la non-contradiction. Nous retrouvons donc là l'envers de la lecture qui vient d'être produite des dilemmes éthiques. Si les contradictions que Bernard Williams ou Philippa Foot avaient identifiées comme critère du dilemme ne suffisent pas à les identifier, c'est parce qu'il faut écarter un critère d'exigence éthique comme simple non-contradiction. Je pense, de ce point de vue, que Lewis est la grande alternative possible à la conception kantienne de l'existence éthique. Les problèmes qui me semblent se profiler à l'horizon de cette distinction sont en quelque sorte l'inverse des problèmes que rencontre Kant. Autant, dans la conception kantienne de la morale, il devenait impossible de dire quand une action bonne avait été accomplie, autant, dans la conception que propose Lewis, qui a pour avantage de nous sortir des dilemmes éthiques, il devient difficile de déterminer quand nous n'agissons pas honnêtement. On peut se demander, dans la comparaison et dans l'opposition que j'ai cru pouvoir tracer, de Kant et de Lewis, si les paradigmes qu'ils proposent, tout en étant opposés, ne sont pas aussi puissants l'un que l'autre, au point de se heurter à des difficultés symétriques.

## **Bibliographie**

G.E.M. Anscombe, *Intention*, Paris, Gallimard, 1957.

D. Armstrong, *A World of States of Affairs*, Cambridge University Press, 1997.

- R. Barcan Marcus, «Moral Dilemmas and Consistency», *The Journal of Philosophy*, LXXVII, n°3, 1980.
- B. Constant, *Des Réactions politiques*, éd. O. Pozzo di Borgo, Paris, Éd. Jean-Jacques Pauvert, 1969.
- D. Davidson, « How is Weakness of the Will Possible ? », in Joel Feinberg, (éd.), *Moral Concepts*, New York : Oxford, 1970.
- D. Davidson, *Actions et Événements*, Paris : Presses Universitaires de France, 1993.
- J. Elster, *Le Laboureur et ses enfants*, Paris : Éditions de Minuit, 1987.
- P. Foot, « Moral Realism and Moral Dilemma », *The Journal of Philosophy*, vol. 80, n° 7, jul. 1983, p. 379-398.
- P. Foot, « The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect », *Oxford Review*, 1967, no. 5.
- H. Frankfurt, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *Journal of Philosophy*, 68 (1971), p. 5-20.
- R. C. Jeffrey, « Preference among Preferences », *Journal of Philosophy*, 71 (1974), p. 377-391.
- E. Kant, *Sur un prétendu Droit de mentir par humanité*, Paris, Vrin, 1985
- E. J. Lemmon, « Deontic Logic and the Logic of Imperatives », *Logique et Analyse*, VIII, 29, avril 1965, p. 39-61.
- D. Lewis, « Finkish Dispositions », *Philosophical Quarterly*, 1997, 47: 143–58
- D. Lewis, « Dispositional theories of value », in *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge University Press, p. 68-94, 2000a.
- D. Lewis, «The Trap's Dilemma», in *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge University Press, p. 95-100, 2000b.
- C. B., Martin, 'Dispositions and Conditionals', *The Philosophical Quarterly*, 1994, 44 : 1–8.
- J-C. Pariente, « Le Rationalisme appliqué de Jean-Jacques Rousseau », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris : Presses Universitaires de France, 1971.
- B. Rosebury, « Moral Responsibility and «Moral Luck» », *The Philosophical Review*, Vol. 104, No. 4 (Oct., 1995), p. 499-524.
- D.W. Ross, *The Right and the Good* (1930), Oxford, Oxford University Press, 1973.
- D.W. Ross, *Foundations of Ethics* (1939), Oxford, Oxford University Press, 1968.
- G. Ryle, *The Concept of Mind* (1949), trad. fr., Paris, Payot, 1978.

- W. Sinnott-Armstrong, « How strong is this obligation ? An argument for consequentialism from concomitant variation », *Analysis*, feb. 2011, p. 438-442.
- J. Vuillemin, « On Lying », *Kant-Studien*, Bonn : 1982, vol. 73, n° 4, p. 413-424.
- B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. A.-M. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990.
- B. Williams, « Moral Consistency » in *Problems of the Self*, New York, Cambridge University Press, 1973.