

## Philippa Foot critique de l'utilitarisme

### BROUILLON NE PAS CITER

#### Résumé :

L'objet de cet article est de revenir sur la critique tout à fait originale de l'utilitarisme que Philippa Foot propose dans son œuvre. Nous verrons en outre comment la philosophe britannique applique cette façon de procéder quand il s'agit pour elle de rendre compte de la force morale des promesses dans le *Bien naturel*.

#### Abstract:

The main aim of this paper is to provide an account of Philippa Foot's strong objections against utilitarianism, especially when she has to confront the problem of the wrongness of breaking a promise in *Natural Goodness*.

#### Phrase de présentation :

Cet article revient sur la critique tout à fait originale de l'utilitarisme que Philippa Foot propose dans son œuvre.

#### Mots clés :

Philippa Foot, Elizabeth Anscombe, David Hume, théorie des vertus, utilitarisme, conséquentialisme, déontologisme, promesse, justice, bienveillance, bonnes conséquences.

Dans l'introduction à son second recueil d'articles, intitulé *Moral Dilemmas*, Philippa Foot précise à son lecteur que, si elle a changé au moins trois fois d'opinion concernant le problème de savoir s'il est rationnel d'agir vertueusement quand cela va à l'encontre de notre intérêt ou de la satisfaction de nos désirs, en revanche elle se réjouit de s'être toujours opposée d'une part au subjectivisme dominant en métaéthique et, d'autre part, à l'utilitarisme qui prévaut en éthique normative<sup>1</sup>. La critique par Philippa Foot des doctrines métaéthiques subjectivistes que sont l'émotivisme, le prescriptivisme et l'expressivisme court en effet depuis son article de 1958-1959 intitulé « Moral Beliefs »<sup>2</sup> jusqu'à l'introduction et une partie du chapitre 1 de son livre *Le Bien naturel*<sup>3</sup> paru en 2001.

---

<sup>1</sup>«I am pleased that I was always against the prevailing subjectivist orthodoxies of emotivism, prescriptivism, and expressivism. Also that I have pretty consistently attacked utilitarianism and other forms of consequentialism», Philippa FOOT, *Moral Dilemmas*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 2.

<sup>2</sup>« Moral Beliefs », (1958-1959), in Philippa FOOT, *Virtues and Vices*, Oxford, Clarendon Press, 2002 ; « Les croyances morales », in *Textes clés de Métaéthique*, Anna C. Zielinska (éd.), trad. Ronan Sharkey et Gael Kervoas, Paris, Vrin, 2013.

<sup>3</sup> Philippa FOOT, *Natural Goodness*, Oxford, Clarendon Press, 2001 ; *Le Bien naturel*, trad. Jean-Marc Tétaz et John E. Jackson, Genève, Labor et Fides, 2014.

Cependant, l'objet de cet article est de revenir sur la deuxième constante de son œuvre que Philippa Foot met en avant dans cette introduction, à savoir sa critique de l'utilitarisme. Cette critique se situe principalement dans deux articles datant de 1985 : « Utilitarianism and the Virtues »<sup>4</sup> et « Morality, Action and Outcome »<sup>5</sup> - qui constituent respectivement les chapitres quatre et six de *Moral Dilemmas* - et dans la seconde moitié du chapitre trois du *Bien naturel* qui a pour titre « Transition vers les êtres humains ».

Philippa Foot dans son œuvre définit toujours l'utilitarisme comme un *cas particulier de conséquentialisme* : l'utilitariste est un conséquentialiste pour qui une action doit être considérée comme bonne si elle produit le plus de bien-être (« welfare ») pour le plus grand monde. L'utilitarisme est donc un conséquentialisme welfariste, l'expression « utilitarisme welfariste » étant ainsi pléonastique. Philippa Foot prend alors par défaut dans ses critiques la position welfariste, même si celles-ci portent en réalité sur toutes les formes de conséquentialisme. En effet, selon Philippa Foot ce qui ne va pas avec l'utilitarisme c'est son conséquentialisme et non sa définition de l'utilité<sup>6</sup>. Peu importe alors si c'est la plus grande somme de plaisirs, le plus grand bonheur ou le plus grand bien-être que l'on doit promouvoir comme états de choses pour agir moralement. Philippa Foot fait donc avant tout une critique du « conséquentialisme » c'est-à-dire une critique de cette théorie éthique normative qui lie conceptuellement la bonté morale d'une action à la promotion de « bonnes conséquences » ou d'un « bon état de choses » (« a good outcome », « a good state of affairs ») quelle que soit la manière dont on définit ces « bonnes conséquences » ou ce « bon état de choses ». Remarquons qu'en centrant ses attaques sur l'aspect conséquentialiste de l'utilitarisme la philosophe britannique prend immédiatement ses distances vis-à-vis des débats internes entre utilitaristes pour qui la question de la définition de l'utilité est évidemment primordiale.

Cependant les critiques que formule Philippa Foot à l'égard de l'utilitarisme et des autres formes de conséquentialisme n'ont pas le même statut dans les articles de 1985 d'une part et dans le chapitre trois du *Bien naturel* d'autre part. Nous rendrons compte tout d'abord de la manière extrêmement originale et convaincante à nos yeux avec laquelle Philippa Foot s'en prend à l'utilitarisme en général. Dans un second moment nous verrons comment elle applique cette façon de procéder quand il s'agit pour elle de déjouer l'objection utilitariste à propos de la force morale des promesses à un moment clé du *Bien naturel*.

## GENEALOGIE DE L'UTILITARISME

<sup>4</sup> « Utilitarianism and the Virtues », *Mind*, 94 (1985), p.196-209.

<sup>5</sup> « Morality, Action and Outcome », in *Objectivity and Value: Essays in Memory of John Mackie*, Ted Honderich (éd.), London, Routledge and Kegan Paul, 1985.

<sup>6</sup> « By 'utilitarianism' I shall here mean 'welfare utilitarianism', though it is with consequentialism in one form or another that I shall be most concerned. [...] I believe that what is radically wrong with utilitarianism is its consequentialism », « Utilitarianism and the Virtues », (1985), in *Moral Dilemmas*, op.cit., p. 60.

## L'emprise de l'utilitarisme

Dans les articles de 1985 il s'agit avant tout pour Philippa Foot de « désenvouter » ou d'« exorciser » les philosophes de l'emprise qu'a sur eux l'utilitarisme. Car si un spectre hante la théorie éthique normative en 1985, c'est bien selon elle le spectre de l'utilitarisme. La philosophe s'appuie alors sur le constat de Thomas M. Scanlon qui, en 1982, ouvre son article « Contractualisme et utilitarisme » de cette façon :

L'utilitarisme occupe une place décisive dans la philosophie morale de notre époque. Ce n'est pas la doctrine que la plupart des gens défendent, et, assurément, rares sont ceux qui revendiquent la conformité à l'utilitarisme dans leurs actes. Mais une portion beaucoup plus importante de la population se sent obligée de recourir à cette opinion lorsqu'ils tentent de donner un compte rendu théorique de leurs convictions morales<sup>7</sup>.

Constat que Philippa Foot reprend entièrement à son compte trois ans plus tard :

Il est remarquable de constater à quel point l'utilitarisme a tendance à hanter même ceux d'entre nous qui n'y croient pas. Tout se passe comme si nous devrions sentir pour toujours que cette doctrine doit être vraie, bien que nous insistions sur le fait qu'elle est fausse<sup>8</sup>.

La question que pose Philippa Foot est donc de savoir comment il se fait que l'utilitarisme et les autres formes de conséquentialisme conservent leur pouvoir d'attraction même sur ceux qui n'y croient pas, voire sur ceux qui s'y opposent farouchement et qui ont de bons arguments à lui opposer. Comment est-il possible que nous sachions que l'utilitarisme est faux tout en sentant obscurément qu'il *doit* être vrai, tel un scrupule dont on ne parviendrait pas à se débarrasser ? Cette question guide dès lors la stratégie principale que la philosophe adopte dans ses articles de 1985 et qui est une stratégie généalogique. En effet, plutôt que d'opposer frontalement à l'utilitarisme un argument anti-utilitariste sur un point précis ou encore de proposer une théorie normative d'ensemble alternative comme le fait Thomas M. Scanlon avec sa théorie contractualiste, Philippa Foot se donne avant tout pour tâche de mettre à jour l'origine de ce pouvoir d'attraction que possède l'utilitarisme.

---

<sup>7</sup> «Utilitarianism occupies a central place in the moral philosophy of our time. It is not the view most people actually hold [...] but for a much wider range of people it is the view towards which they find themselves pressed when they try to give a theoretical account of their moral beliefs», Thomas M. SCANLON, «Contractualism and Utilitarianism», in *Utilitarianism and beyond*, Amartya Sen et Bernard Williams (éd.), 1982, p. 103 ; «Contractualisme et utilitarisme», in *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, t. 3, Catherine Audard (éd.), trad. Christine Eychenne, 1999.

<sup>8</sup> «It is remarkable how utilitarianism tends to haunt even those of us who will not believe in it. It is as if we forever feel that it must be right, although we insist that it is wrong», «Utilitarianism and the Virtues », (1985), in *Moral Dilemmas*, op.cit., p. 60, (ma traduction).

Ce pouvoir d'attraction se manifeste déjà dans le simple fait que les plus farouches opposants à l'utilitarisme, que sont les partisans d'une éthique déontologique, ne cessent de se sentir contraints de débattre ou de rendre des comptes à l'utilitarisme, notamment concernant la question de savoir si une action peut être juste, voire obligatoire, sans être celle qui produit forcément les meilleures conséquences. Tout se passe alors comme si la charge de la preuve incombait nécessairement aux anti-conséquentialistes, que cette question même avait toujours un sens et qu'il fallait toujours accepter d'y répondre. Philippa Foot argumentera à l'inverse en faveur de l'idée que :

[...] là où les non-conséquentialistes se trompent généralement c'est en acceptant de répondre à des questions de leurs adversaires telles que : « Peut-il être jamais juste d'agir de telle sorte qu'on ne produise pas le meilleur état de choses qui est à notre portée<sup>9</sup>? »

### Que signifie l'expression « bon état de choses » ?

Pour montrer qu'il ne faut pas toujours accepter d'entrer dans ce débat imposé par les utilitaristes, Philippa Foot, dans son article de 1985 « Utilitarianism and the Virtues », analyse alors l'expression « the best state of affairs » (« le meilleur état de choses ») telle qu'elle est utilisée par les conséquentialistes quand ils affirment que la bonté d'une action dépend de la bonté de l'état de choses qu'elle produit. Philippa Foot reformule cette proposition fondatrice du conséquentialisme dans *Le Bien naturel* lorsqu'elle écrit que :

Comme toutes les formes de conséquentialisme, l'utilitarisme a en effet pour fondement une proposition qui, d'une manière ou d'une autre, lie l'excellence de l'action à l'excellence d'un *état de choses*<sup>10</sup>.

Comme on le sait, l'utilitarisme et les autres formes de conséquentialisme lient fortement moralité et impartialité. L'utilitarisme en effet, dans ses formulations classiques, est une théorie éthique normative dite « impartialiste » : quand il est question du plus grand bien-être pour le plus grand monde aucun individu ne doit compter plus qu'un autre. Dès lors, lorsque les utilitaristes utilisent l'expression « bon état de choses » (« good state of affairs ») c'est pour insister sur l'idée que la bonté de cet état de chose est quelque chose de

---

<sup>9</sup> « [...] where non-consequentialists commonly go wrong is in accepting from their opponents questions such as "Is it ever right to act in such a way as to produce something less than the best state of affairs that is within one's reach?", *ibid.*, p. 69, (ma traduction).

<sup>10</sup> *Le Bien naturel*, op.cit., p.103. « [...] utilitarianism, like any other form of consequentialism, has as its foundation a proposition linking goodness of an action in one way or another to the goodness of *states of affairs* », *Natural Goodness*, op.cit., p. 48-49.

bon « en soi », et dont la bonté par conséquent devrait être reconnue par n'importe quel homme raisonnable et servir de critère objectif pour décider de la moralité d'une action.

Or Philippa Foot montre que les jugements tels que « ceci est un bon état de choses » (« this is a good state of affairs ») ou « telle ou telle chose est bonne » (« such-and-such is good ») ne peuvent avoir un sens que si l'on fait référence aux individus vivants à qui cette situation ou cette chose justement *bénéficie* d'une manière ou d'une autre. Il existe donc une tension entre la revendication d'objectivité et d'impartialité contenue dans l'expression « bon état de choses » tout court (et sous-entendu « en soi ») et l'idée qu'un état de choses ne peut être bon *qu'à*, ou *pour* (« good for ») quelque chose, qu'il faut à tout prix spécifier. Or si on le spécifie, ce « bon état de choses » perd immédiatement sa valeur d'impartialité : le fait que les léopards courent vite est une bonne chose *pour* le léopard et sûrement une mauvaise chose *pour* la gazelle.

Cependant cela ne veut pas dire que l'expression « bon état de choses » telle qu'elle est utilisée par les conséquentialistes est toujours dépourvue de sens, mais elle ne peut en avoir un que si on précise *à quoi* ou *pour quoi* cet état de choses est bon. Les conséquentialistes quand ils ont recours à l'expression « bon état de choses » n'en disent donc jamais assez et il faut les faire parler. Néanmoins l'entreprise généalogique de Philippa Foot ne commence véritablement que lorsqu'elle se demande d'où vient cette impression, ce sentiment qui nous « hante » tous – et même en partie le sens commun - qu'une action ne peut être bonne que si elle produit, d'une manière ou d'une autre, un « bon état de choses ».

### **La généralisation fautive de la vertu de bienveillance**

Nous l'avons compris un « bon état de choses » est une situation qui par définition *bénéficie* à quelqu'un (« to benefit »), que ce soit à un individu vivant d'une espèce donnée, à plusieurs individus, *au plus grand nombre*, voire à tous. Or, fait remarquer Philippa Foot en bonne théoricienne des vertus qu'elle est, vouloir qu'une situation bénéficie à un ou plusieurs individus d'une espèce c'est faire preuve d'une vertu particulière, à savoir la vertu de bienveillance, puisque la fin propre de la bienveillance est le bien des autres. Etre bienveillant c'est vouloir que de bonnes choses arrivent aux autres. Vouloir et faire en sorte que les meilleurs états de choses arrivent aux autres c'est être bienveillant, et vouloir cela pour le plus grand monde, soi-même inclus comme un parmi tant d'autres, c'est faire preuve d'une bienveillance généralisée à toute l'humanité : la bienveillance impartiale du fameux « spectateur impartial » de l'utilitarisme classique. Avec la vertu de bienveillance Philippa Foot fait donc une place à l'intérieur de « l'espace des raisons » à l'expression « bons états de choses » puisque dans ce cadre-là cette expression a effectivement un sens. On peut alors tirer deux leçons de ce geste qui permet de donner un sens à cette expression.

Tout d'abord, il semble que la notion de « meilleurs états de choses » ne peut pas servir de critère extérieur pour qualifier une action de « morale » comme le souhaiteraient les conséquentialistes, puisque, comme on vient de le voir, cette expression pour avoir un sens (moral), appartient déjà à la sphère de la morale : on s'en sert quand il s'agit de parler de la fin d'une action bienveillante. Cette expression ne peut donc pas fonder la morale de l'extérieur puisqu'elle se trouve à l'intérieur de la morale. Le tour de passe-passe des conséquentialistes se trouve donc dans ce mouvement illégitime qui fait passer pour un critère *extérieur* à la sphère de la moralité ce qui n'a un sens qu'à l'*intérieur* de cette sphère. La bonté d'un état de choses ne peut donc pas jouer ce rôle fondationnel que les conséquentialistes veulent lui faire jouer.

Deuxièmement, et plus important pour nous, ce geste d'intégration de l'expression « bon état de choses » à l'intérieur de la moralité, et plus précisément à l'intérieur d'une théorie des vertus, permet de comprendre pourquoi l'utilitarisme nous hante, et pourquoi, plus précisément, nous ressentons obscurément qu'une action ne peut être bonne ou juste que si elle produit un bon état de choses. Et la réponse à cette question, posée en introduction, est peut-être la suivante : parce que la vertu de bienveillance – qui est sans l'ombre d'un doute une vertu – a eu tendance dans la philosophie morale moderne à être, à tort, privilégiée au dépend des autres vertus.

Or la bienveillance n'est évidemment pas la seule vertu et nous trouvons dans nos codes moraux ordinaires des exigences et interdits qui ne rentrent pas dans le cadre de la vertu de bienveillance. Il y a par exemple des tensions entre les exigences de la justice et celles de la bienveillance. Pensons à l'ami débauché extrêmement prodigue (« the profligate debauchee ») à qui je dois de l'argent dans l'exemple de David Hume au livre 3 de son *Traité de la nature humaine* consacré à la morale. Mon acte juste, en lui rendant l'argent que je lui dois, ne sera pas un acte de bienveillance pour autant, puisque je sais pertinemment qu'il se fera du mal avec cet argent et n'en bénéficiera donc pas. Dans le passage suivant, Hume énumère quatre cas similaires où un acte juste de remboursement d'une dette ne peut pas être un acte bienveillant. Supposons que je doive de l'argent à quelqu'un :

[...] qu'en sera-t-il si cet individu est mon ennemi et m'a donné de justes raisons de le haïr ? Si c'est un homme méchant qui mérite la haine de l'humanité entière ? Si c'est un ladre qui ne peut rien faire de ce dont je voudrais le priver ? Si c'est un débauché extrêmement prodigue pour qui la possession de biens considérables entraînerait plus de dommage que de bénéfice <sup>11</sup>?

---

<sup>11</sup> « [...] what if he be my enemy, and has given me just cause to hate him? What if he be a vicious man, and deserves the hatred of all mankind? What if he be a miser, and can make no use of what I would deprive him of? What if he be a profligate debauchee, and would rather receive harm than benefit from large possessions? », David HUME, *A Treatise of Human Nature*, (1739-1740), Volume 1: Texts, ed. by David Fate Norton and

Dans ces quatre situations inventées par Hume dans cette section consacrée à « L'origine de la justice et de la propriété », le motif moral qui peut nous conduire à rendre son argent à notre créancier *ne peut pas être un motif bienveillant* : soit parce que le créancier ne mérite pas ma bienveillance, soit à l'inverse parce que je me soucie du bien-être de mon créancier, bien-être qui suppose que je ne lui rende surtout pas son argent. L'argument de Hume est alors le suivant : si les seuls motifs moraux étaient des motifs bienveillants, alors « toute la propriété, le droit entier et toute l'obligation »<sup>12</sup> disparaîtraient, puisque, dans ces cas de figure là, aucun motif ne pourrait me conduire à rembourser ma dette. Il faut donc qu'il existe d'autres motifs moraux que le motif bienveillant pour rendre compte du fait que je *dois* rendre son argent à cet homme détestable.

L'hypothèse de Philippa Foot est donc que le pouvoir d'attraction de l'utilitarisme repose sur un privilège infondé accordé à la vertu de bienveillance au dépend de toutes autres vertus, notamment celle de justice. Or, quand ce n'est pas de bienveillance dont il s'agit, mais par exemple de justice, comme dans l'exemple de Hume, alors cette notion de « meilleurs état de choses » disparaît naturellement. En effet, il n'y a pas à se demander dans ce cas si l'acte injuste de ne pas rembourser sa dette conduira à un meilleur état de choses car ce n'est pas la fin suprême de la vertu de justice que de faire en sorte que de bonnes choses arrivent aux autres mais bien plutôt qu'à chacun soit rendu son dû, « *sum cuique tribuere* » selon la maxime de droit romain.<sup>13</sup>

En guise de bilan provisoire il faut préciser que faire la généalogie d'un phénomène ce n'est pas tant en montrer l'origine que d'intégrer ce phénomène dans un cadre plus général qui l'englobe et en rend raison pour faire de ce phénomène un simple cas particulier. En d'autres termes remettre ce phénomène « à sa place » dans tous les sens du terme, et ce pour éviter d'en exagérer l'importance. Ainsi le pouvoir d'attraction de l'utilitarisme réside dans ce sentiment que dans n'importe quelle situation on doit se demander quelle action produira le meilleur état de choses. Dès lors montrer qu'en réalité cette question n'est légitime *que* dans certains cas, par exemple s'il s'agit d'agir de façon bienveillante, doit suffire à désamorcer ce pouvoir d'attraction. Qu'en est-il maintenant de cette façon propre à Philippa Foot d'aborder l'utilitarisme lorsqu'il est question de la promesse dans le *Bien naturel* ?

## L'UTILITARISME ET LA PROMESSE

---

Mary J. Norton, Oxford, Clarendon Press, 2007, p.310 ; *Traité de la nature humaine, La morale*, Paris, GF, trad. Philippe Saltel, p. 81.

<sup>12</sup> « [...] the justice itself, and along with it all property, right and obligation. », *A Treatise of Human Nature*, *op.cit.* p.310 ; *Traité de la nature humaine.*, *op.cit.* p.81.

<sup>13</sup> Précisons par ailleurs que la différence de fonctionnement entre la vertu de bienveillance et la vertu de justice structure en grande partie les deux traités des vertus de Hume. En effet, au livre trois du *Traité de la nature humaine* (1740) la bienveillance est présentée comme une « vertu naturelle » et la justice comme une « vertu artificielle » ; dans l'*Enquête sur les principes de la morale* (1751, sections II et III et l'appendice 3) la bienveillance est décrite comme une vertu à la fois agréable et utile aux hommes, alors que la justice est caractérisée comme une vertu ayant pour *unique* origine l'utilité publique. Ces deux vertus ont néanmoins en commun d'être « sociales » c'est-à-dire d'être tournées vers autrui et non vers l'agent qui les possède, pour reprendre une autre typologie de l'*Enquête* de 1751.

### L'enjeu de question de la promesse dans le projet d'ensemble du *Bien naturel*

Lorsqu'il est question de la critique de l'utilitarisme dans le *Bien naturel*, plus précisément dans la seconde moitié du chapitre 3, l'enjeu n'est plus le même : l'objectif pour Philippa Foot n'est plus de s'attaquer à l'utilitarisme pour lui-même mais de désamorcer une objection utilitariste que l'on pourrait lui faire à propos de la façon dont elle rend compte de la force morale des promesses.<sup>14</sup> Pour la philosophe britannique, qui suit sur ce point sa collègue Elizabeth Anscombe, les promesses et les obligations qu'elles engendrent tirent leur force morale du fait que la pratique qui consiste à faire des promesses et à tenir ses promesses joue le rôle d'un instrument sans lequel un certain bien humain ne pourrait pas être atteint. Quel est ce bien humain dans le cas de la promesse ? Il s'agit de la capacité qui consiste à pouvoir *faire faire* quelque chose à quelqu'un sans utiliser la force physique, l'obéissance ou la manipulation psychologique et affective. En effet cette capacité est une nécessité pour la vie proprement humaine, qui est une vie sociale faite de dépendances mutuelles. Pouvoir faire faire quelque chose à quelqu'un sans le manipuler est donc ce bien humain qui, selon les deux philosophes, donne sa raison d'être à la pratique de la promesse.

La remarque d'Elizabeth Anscombe sur laquelle Philippa Foot s'appuie dans ce chapitre trois du *Bien naturel* (p.98), est donc aussi à bien des égards un petit traité de philosophie sociale non-foucaldienne<sup>15</sup>, puisqu'elle sous-entend que le pouvoir - physique, politique, symbolique - n'est justement pas partout dans la vie sociale, c'est-à-dire dans les relations entre les hommes qui sont des « animaux rationnels qui dépendent les uns des autres »<sup>16</sup>. Elizabeth Anscombe résume son idée principale dans la phrase suivante :

Eh bien faire faire à autrui des choses sans l'usage de la force physique est une nécessité pour la vie humaine, et ce bien au-delà de ce qui peut être assuré par ces autres moyens [i.e. la manipulation et l'autorité]<sup>17</sup>.

C'est donc bien pour Philippa Foot à partir d'un besoin spécifique à une forme de vie, ici la vie humaine faite d'incapacités et de dépendances mutuelles, que l'on peut faire dériver l'obligation de tenir sa parole : c'est-à-dire expliquer *pourquoi* il est mal de rompre une promesse dans les cas où c'est effectivement mal de la rompre. La structure de l'évaluation

---

<sup>14</sup> Sur le traitement par Philippa Foot de la question de la promesse voir les remarques critiques de Valérie Aucouturier dans ce même volume.

<sup>15</sup> Remarque de Vincent Descombes lors d'une réunion de travail.

<sup>16</sup> Sur l'expression « animaux rationnels dépendants » et l'importance de la notion de vulnérabilité voir Alasdair MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, Open Court, 1999.

<sup>17</sup> «Now getting one another to do things without the application of physical force is a necessity for human life, and that far beyond what could be secured by those other means», «On Promising and its Justice», *Critica*, 3.7/8, (1969), p. 74, (ma traduction).



morale, se calque donc bien sur ces schémas de normativité naturelle (« patterns of natural normativity ») mis au jour par Philippa Foot dans le chapitre deux du *Bien naturel*. L'exemple de la promesse lui permet justement de mettre en avant la continuité de fonctionnement entre l'évaluation des plantes et des animaux non-humains d'une part et l'évaluation proprement *morale* des actions des êtres humains d'autre part. L'exemple de la promesse intervient donc à un moment aussi crucial que délicat du *Bien naturel* où il s'agit de montrer que ce qui s'applique aux plantes et animaux non-humains s'applique aussi aux actions humaines.

Cependant la position utilitariste affirme quant à elle, et sans surprise, que nous devons tenir nos promesses uniquement lorsqu'une telle action permet de produire le « meilleur état de choses ». Ainsi pour l'utilitarisme s'il est mal de rompre sa promesse, dans les cas où cela est effectivement mal d'agir ainsi, c'est parce qu'une telle action ne permet pas de produire les « meilleures conséquences » ou le « meilleur état de choses », et non pas en raison d'un quelconque fait concernant la vie humaine. Dès lors pour l'utilitariste, il pourrait être tout à fait rationnel, et donc naturel, de ne pas tenir sa promesse d'une part si agir ainsi est dans notre intérêt ou satisfait notre désir et d'autre part ne risque en aucun cas de nuire à celui à qui on a fait cette promesse ou à un tiers. Dans un tel cas en effet, le promettant (« promisor ») qui rompt sa promesse bénéficie d'une telle action, et le destinataire de la promesse (« promisee ») n'en pâtit pas, alors que si le promettant avait tenu sa promesse, il aurait pâti d'une telle action et le destinataire de la promesse n'en aurait pas bénéficié. D'après ce calcul utilitariste, ne pas tenir sa parole semble dans ce cas plus rationnel, et donc plus naturel pour l'homme qui est un être rationnel.

Cette conception utilitariste de la promesse coupe le lien entre l'action vertueuse, ici l'action juste et fidèle qui consiste à tenir parole même si on ne risque rien à ne pas le faire, et ce qui est naturel et nécessaire pour l'homme en tant qu'individu et en tant qu'espèce. On voit alors que l'enjeu est de taille pour Philippa Foot puisque cela va à l'encontre de l'une des thèses principales du *Bien naturel*, celle selon laquelle les vertus sont nécessaires aux êtres humains comme des racines profondes et robustes sont nécessaires aux chênes. Philippa Foot doit donc répondre à cette objection.

### **La réponse de Philippa Foot à l'objection utilitariste**

Pour cela, Philippa Foot part d'un exemple de promesse tenue qu'elle trouve dans les mémoires de Pierre Kropotkine. Kropotkine y raconte une anecdote à propos de Nikolai Mikloukho-Maklaï (1846-1888), un ethnologue et biologiste ukraino-russe, auteur du *Papou blanc*, et disciple d'Ernst Haeckel et que Kropotkine aurait rencontré en 1867. Maklaï, selon Kropotkine, avait pour principe d'être toujours loyal envers les peuples qu'il étudiait et de ne jamais les tromper, *même dans un but scientifique*. Il fut envoyé par la société russe de géographie sur une partie inconnue de la Nouvelle-Guinée et voyageait sur la presqu'île de Malacca lorsqu'il fut tenté de photographier son guide malaisien endormi,

malgré la promesse qu'il lui avait faite de ne jamais le prendre en photographie. Le guide croyait en effet que quelque chose de lui disparaîtrait à jamais une fois photographié. Finalement Maklaï tint parole et ne prit pas la photographie.

Philippa Foot choisit soigneusement cet exemple parce que la rupture d'une telle promesse serait un cas de « bare wronging » (de « faute pure », c'est-à-dire de faute sans préjudice causé à autrui) et plus précisément de « harmless breach of promise » (de « rupture de promesse sans tort causé ») pour reprendre des expressions du philosophe britannique contemporain David Owens dans plusieurs articles qu'il a consacrés à la promesse.<sup>18</sup> En effet, comme y insiste Philippa Foot elle-même, Maklaï, en rompant sa promesse de ne pas prendre de photographie, ne causerait strictement aucun tort à son guide. Un autre exemple de ce genre de situation serait la promesse faite à un mourant, si la promesse est connue uniquement du mourant et de celui qui a fait la promesse (cas de « deathbed promise ») : rompre notre promesse après la mort du destinataire de la promesse ne pourrait pas, de fait, lui causer de tort.

Dans l'exemple de Maklaï, tel que raconté par Kropotkine, tout concorde à ce que Maklaï, d'un point de vue utilitariste, rompe sa promesse puisque, 1) en la rompant il ne cause pas de tort au destinataire de la promesse d'une part, et d'autre part bénéficie d'une telle action qui est 2) dans son intérêt propre, voire dans l'intérêt de toute la communauté scientifique et 3) qui satisfait un désir de sa part, puisque Kropotkine présente Maklaï comme « terriblement tenté » (« awfully tempted ») de prendre cette photo. Ces trois facteurs réunis donnent, semble-t-il, une bonne *raison* à Maklaï de prendre la photographie, puisqu'une telle action produira un « meilleur état de choses » que de ne pas la prendre. A l'inverse, Maklaï, en tenant malgré tout sa promesse, ferait preuve d'irrationalité pratique et d'une sorte de fétichisme de la règle selon laquelle il faut toujours et sans exception aucune tenir ses promesses.

La réfutation de ce point de vue utilitariste peut être présentée rapidement au vue de ce qui a été dit dans la première partie : elle consiste à montrer que Maklaï au contraire n'a fait preuve ni d'irrationalité pratique ni de fétichisme de la règle. En effet, le cas de la promesse de Maklaï est un cas qui concerne la vertu de justice, et plus précisément de fidélité à la parole donnée. Or, ce qui compte avant tout quand il est question de justice, ce n'est pas de faire le plus de bien possible aux autres et le moins de mal possible, comme c'est le cas lorsqu'il est question de bienveillance, mais de rendre à chacun son dû, « chacun » étant dans ce cas le promettant et le bénéficiaire de la promesse et le « dû » la chose promise. Maklaï en tenant malgré tout sa promesse envers son guide n'agit en aucun cas pour le bien de son guide mais dans le but de lui rendre ce qui lui est dû. Et c'est en cela que Maklaï est juste. Ainsi, quand il est question de justice, la question de produire un « bon état de choses » ne trouve aucune place. Maklaï, en tenant sa promesse, n'est pas irrationnel mais sait distinguer entre les exigences de justice et les exigences de bienveillance qui, dans ce cas là, ne coïncident pas. Une forme d'irrationalité pratique

---

<sup>18</sup> Voir notamment David OWENS, « A Simple Theory of Promising », *The Philosophical Review*, Vol. 115, No. 1, (2006), p. 51-77.

consisterait bien plutôt dans la confusion de ces exigences. On pense aux exemples classiques du mari qui sauve sa femme de la noyade par devoir et non par amour pour sa femme, ou de l'homme qui rend visite à son ami non par amitié mais par devoir. Dans les deux cas, la femme comme l'ami auraient de sérieuses raisons de douter de l'authenticité de l'amour ou de l'amitié de celui qui les a aidés.

### Une sorte spéciale d'instrument

On comprend alors en quoi la promesse est un instrument qui permet de créer une obligation *que l'absence de tort causé n'annule pas*, tel un atout au tarot, dont on se sert pour « couper » sur le calcul des couleurs, ou encore un tabou que l'on ne peut pas toucher. Le guide malaisien en faisant promettre Maklaï lui fait faire (ou plutôt lui fait ne pas faire) quelque chose qu'il n'aurait pas pu lui faire faire autrement, justement grâce à cette création d'une obligation que l'absence de tort causé n'annule pas. Allons plus loin : intégrer des exigences de bienveillance dans la pratique de la promesse ruinerait la possibilité même de promettre. En effet nous devrions promettre en disant plus ou moins explicitement : « Je te promets de faire X, à moins que ne pas faire X ne te cause pas de tort », ce qui aurait aussi peu d'intérêt que de dire « J'ai l'intention d'aller me promener demain, à moins que je ne change d'avis d'ici là ». Dans les deux cas en effet, la promesse comme la déclaration d'intention ne pourraient pas remplir leur rôle. Comment en effet s'assurer que le promettant fera ce qu'il nous a promis de faire avec une telle clause ? Comment coordonner mes actions en fonction de celui qui me déclare son intention avec une telle clause ? Par conséquent selon Philippa Foot :

Quand on fait une promesse, on utilise une sorte spéciale d'instrument inventé par les hommes pour mieux conduire leurs vies. Cet instrument crée une obligation qui, sans être absolue, contient dans sa nature une obligation qui n'est pas annulée par l'absence de tort causé<sup>19</sup>.

Prenons garde néanmoins à ne pas commettre le contresens inverse. Car s'il faut respecter la plupart du temps cette obligation de tenir parole, lorsqu'on a promis, et ne pas immédiatement mettre dans le balance le tort ou l'absence de tort causé, ou le bénéfice escompté pour soi et autrui, ce n'est pas parce les obligations auraient dans toutes les situations une valeur sacrée ou privilégiée. En effet penser cela reviendrait à commettre la même erreur que les utilitaristes pour qui le calcul du bien ou du mal causé a une valeur privilégiée. Les questions de justice sont tout aussi importantes que les questions de bienveillance et de prudence, mais ne sont pas pour autant *plus* importantes. C'est

---

<sup>19</sup> «In giving a promise one makes use of special kind of tool invented by humans for the better conduct of their lives, creating an obligation that (although not absolute) contains in its nature an obligation that harmlessness does not annul.» Philippa Foot, *Natural Goodness*, op.cit., p.48-49 ; trad. p.106.

pourquoi, contrairement à ce que l'on pourrait croire à la lecture de ce dernier extrait, Philippa Foot ne propose pas non plus une défense déontologique de l'obligation des promesses où justement les questions de droit et de devoir prennent cette fois le pas dans *toutes* les situations où un problème moral se pose. En un mot toute action morale n'est pas une action accomplie *par devoir* même si certaines actions morales le sont effectivement, comme la tenue d'une promesse. Ainsi la conception que l'on pourrait appeler *pluraliste* de Philippa Foot consiste à montrer que dans le cas de la promesse c'est en effet la question de l'obligation qui prend le pas sur la question des conséquences, *c'est d'ailleurs à cela que sert la promesse*, même si dans d'autres situations, dans d'autres aspects de la vie humaine, la question des bonnes conséquences sera peut-être la plus importante.