



Individualisme moral: à la quête d'un contenu

Bertrand Cassegrain



UNIVERSITÉ
DE GENÈVE

FACULTÉ DES SCIENCES
ÉCONOMIQUES ET SOCIALES
Département de science politique

Afin de mieux se présenter, le Département de science politique de l'Université de Genève a lancé en 2009 deux nouvelles publications. Sous le nom de *Geneva Laboratory of Political Science*, ces publications aideront à diffuser les travaux qui se font au sein du Département et à nourrir les échanges avec l'extérieur. Le nom souligne la vocation de « laboratoire » de ces textes, c'est-à-dire de lieu de réflexion, d'expériences et de débat. La publication se distingue par deux couleurs.

La série *Blue Lab* a été créée afin de favoriser la diffusion de travaux en cours de la part des membres du Département. Il peut s'agir de communications présentées à des colloques ou d'autres textes théoriques ou de recherche.

La série *Green Lab* accueille des travaux plus achevés et généralement plus longs. Elle est destinée en particulier à la publication des meilleurs mémoires de Master des étudiantes et étudiants qui achèvent leurs études auprès du Département.

Individualisme moral : à la quête d'un contenu

Bertrand Cassegrain

Mémoire de Master en Science politique

Directeur de Mémoire : Matteo Gianni

Copyright © Bertrand Cassegrain 2009

Editor

Département de Science Politique
Université de Genève
Boulevard du Pont d'Arve 40
1211 – Genève 4
Switzerland

ISSN 1663-649X (Printed Version)

ISSN 1663-8751 (On-line Version)

Table des matières :

Introduction	p. 3
I. Ce que l'individualisme moral n'est pas	p. 9
1. Individualisme et individu : quelques précisions	p. 9
<i>1.1 Qu'entendre par « individu » ?</i>	p. 10
2. L'individualiste n'est ni un égoïste, ni un ermite	p. 14
3. L'individualisme n'est pas un atomisme	p. 15
<i>3.1 L'ontologie sociale de Pettit</i>	p. 16
II. Penser l'individualisme moral	p. 22
4. La notion d'autonomie	p. 23
4.1 L'autonomie selon Dworkin	p. 23
<i>4.1.1 La relation entre liberté et autonomie</i>	p. 25
<i>4.1.2 Autonomie substantielle ou procédurale ?</i>	p. 28
<i>4.1.3 Petit détour par la théorie de Wolff</i>	p. 31
<i>4.1.4 L'autonomie morale</i>	p. 37
4.2 L'objectivité de la morale	p. 38
4.3 Conclusion	p. 42
5. Le concept d'authenticité selon Larmore	p. 43
<i>5.1 Le « naturel » de Stendhal</i>	p. 44
<i>5.2 L'authenticité face au conformisme</i>	p. 47
<i>5.3 Le second type d'authenticité : l'authenticité réflexive</i>	p. 48
<i>5.4 Retour à la question de l'originalité</i>	p. 50

5.4.1 <i>La valeur de l'originalité</i>	p. 53
5.5 <i>Critique de l'authenticité réflexive</i>	p. 54
5.6 <i>Conclusion : authenticité et autonomie</i>	p. 55
6. L'égalité morale	p. 56
6.1 <i>La théorie du spectateur idéal dans la théorie individualiste</i>	p. 60
Conclusion	p. 65
<i>Les implications politiques de l'individualisme</i>	p. 70
Remerciements	p. 73
Bibliographie	p. 73

Introduction

La volonté affichée de ce mémoire est de défendre l'individu. Il part du principe que tout individu n'a d'obligation morale qu'envers les êtres concrets, faits de chair et d'os, que sont les individus. Dans cette optique, il exclut toute obligation morale de l'individu envers n'importe quelle entité abstraite, telle que Dieu, ou telle que certaines entités collectives abstraites que sont la « patrie » ou la « société »¹. Toutefois, il ne reconnaît pas non plus une quelconque obligation morale de l'individu envers une entité collective que l'on pourrait considérer comme étant réelle, concrète, telle que l'Etat. Il refuse donc l'idée que l'individu ait une obligation morale quelconque de se soumettre, voire de se sacrifier, au nom d'une entité abstraite ou collective qui s'imposerait à lui au détriment de son existence, de ses intérêts, de ses désirs, de son épanouissement ou de son bien-être². C'est donc avant tout contre toute théorie qui défendrait un quelconque collectivisme moral que s'inscrit l'individualisme que j'entends discuter. Le collectivisme moral, en bref, décrète que les individus ont des obligations morales envers certaines entités collectives telles que l'Etat, le groupe, la société etc. et non pas uniquement envers les êtres concrets que sont les individus qui forment ces collectivités. Il existe donc, avec cette théorie, un risque de dérive sacrificielle qui voudrait que l'on peut légitimement tuer ou asservir des individus au nom des intérêts du collectif.

Dans cette optique j'avais tenté, dans un précédent travail, de réfléchir aux théories égoïstes normatives. L'égoïsme normatif décrète que tout individu *doit* se comporter en égoïste, c'est-à-dire qu'il doit se comporter uniquement en fonction de ses intérêts propres. L'idée que « seul Moi compte » pouvait laisser penser que c'était là une bonne façon de défendre les individus de manière générale, étant entendu que chaque individu peut prendre cette théorie à son compte. Mais en ne défendant que moi-même, en n'ayant d'égards que pour Moi, n'agissant que pour réaliser mes intérêts, la théorie égoïste peut me mener à nier à l'individu qui n'est pas à proprement parler Moi – et il ne peut y avoir qu'un seul Moi, car

¹ Ruwen Ogien, s'inspirant de John Stuart Mill, estime que l'éthique – Ogien parle indifféremment d' « éthique » ou de « morale » (je ferai de même dans ce travail) – « se résume au souci d'éviter de nuire délibérément à autrui » [2007, p. 12]. D'après lui, « le but de la morale n'est pas de régenter absolument tous les aspects de notre existence, mais d'affirmer des principes élémentaires de coexistence des libertés individuelles et de coopération sociale équitable » [2007, p. 20]. Dans cette optique, il dénonce ce qu'il nomme les « crimes moraux sans victimes » dont « les offenses à des entités abstraites ou symboliques (comme "Dieu", la "Patrie", les signes de religion, les drapeaux ou les hymnes nationaux) » [2007, p. 21]. Dans ces cas « on peut, en effet, se demander "Où sont les victimes ?", c'est-à-dire : "Où sont les personnes physiques, concrètes, qui ont subi des dommages *contre leur gré* ?" » [2007, p. 21 ; à moins que je ne le précise, c'est toujours l'auteur qui souligne]

² Ce qui ne l'empêche pas, s'il le désire, de le faire. Toutefois, il n'en a nullement l'obligation, et n'a nullement le droit d'obliger quiconque de le suivre dans cette voie.

chaque individu est particulier et unique – un droit à l’existence. Il existe donc une dérive « exploitatrice » qui veut que, en tant qu’égoïste, je peux légitimement tuer ou asservir un individu au nom de mes intérêts propres. L’égoïste argumente comme suit : « En me défendant *Moi*, être concret, et *ma* vie propre, je défends tous les autres individus, en ce sens que je montre ce qu’il y a à défendre chez n’importe quel individu et que n’importe quel individu peut prendre ma théorie à son compte et se défendre pareillement ». Toutefois, cette conception de la défense de l’individu est biaisée car, en définitive, l’égoïste ne défend que lui. Certes, des individus égoïstes peuvent se réunir sur la base de revendications identiques, mais, en cas de conflit, c’est *Moi*, et uniquement *Moi* qui compte. A cela s’ajoute le fait que les théories égoïstes rencontrent également certains problèmes internes³.

Face à ces difficultés je proposais, en conclusion de mon travail, une alternative aux théories égoïstes qui permettait, à mon sens, de satisfaire les revendications égoïstes majeures – revendications à mon sens souhaitables telles que la possibilité, pour l’individu, de « jouir de sa vie » comme il l’entend, de réaliser sa « particularité »⁴, c’est-à-dire de réaliser ses aspirations propres – tout en résolvant les problèmes inhérents à ces théories. Cette alternative est l’individualisme moral. Contrairement à l’égoïste qui déclare que « seul *Moi* compte », l’individualiste décrète que « seul l’individu compte », entendant par là que toute personne considérée comme étant un individu possède une valeur égale aux autres. Cela oblige l’individu à prendre l’autre en considération, sans pour autant s’oublier soi-même. Cela lui permet de se réaliser, sans nier la particularité de l’autre et sans que l’autre ait un quelconque droit de lui nier sa particularité.

Toutefois, l’individualisme dont je parle n’était alors qu’une vague ébauche. De plus, si, de nos jours, le terme d’ « individualisme » est largement usité (pour signifier parfois des choses bien différentes) et qu’il sous-tend la plupart de nos théories morales contemporaines, on remarque que très peu d’universitaires l’ont étudié de façon précise⁵. Je me propose donc, dans ce mémoire, de poursuivre la réflexion sur l’individualisme moral, de tenter de faire le point sur ce sujet tout en essayant de constituer un « squelette » de théorie cohérente et moralement acceptable. L’idée est que l’individualisme, une fois possédant un contenu cohérent et moralement valable, serait à même de fonder une morale qui permette de régir, de

³ On trouve la démonstration de cette idée chez Parfit [1987].

⁴ Je reprends ici les termes ou les expressions telles que les utilise Max Stirner dans son ouvrage *L’Unique et sa propriété* [1999].

⁵ A l’exception notable de Louis Dumont [1985a ; 1985b] ou de Charles Taylor [1998] en ce qui concerne l’histoire de la pensée et l’étude du processus moderne d’individuation, c’est-à-dire le processus qui a vu l’individu se doter des valeurs modernes telles que l’autonomie, l’authenticité ou la réalisation de soi (nous y reviendrons par la suite), ou bien à l’exception de C. B. Macpherson et de sa théorie politique de l’individualisme possessif [1971].

structurer la société et les rapports entre les individus dans le respect de ces derniers, tout en évitant les dérives sacrificielles du collectivisme moral ainsi que les dérives exploitatrices de l'égoïsme normatif.

Il s'agit encore de souligner le fait que ce mémoire constituera moins une étude érudite qu'une « appropriation philosophique » (selon les termes de Charles Larmore) de certains concepts philosophiques qui me semblent indispensables lorsqu'il s'agit de penser l'individualisme moral. Je m'inspire ainsi de nombreux auteurs sans pour autant adhérer à tous les aspects de leur théorie. Il s'agira, bien entendu, à chaque fois, de justifier le fait que je suive ces auteurs ou que je m'en écarte. Enfin, le présent travail discutera moins les questions d'obligation morale que les biens moraux qu'il est légitime de vouloir poursuivre (et de défendre) et qui constituent l'individualisme.

Deux remarques encore avant d'expliquer plus précisément comment j'entends mener ce mémoire⁶. La première est que l'on pourrait me demander s'il n'existe vraiment que trois options théoriques morales : l'égoïsme, l'individualisme ou le collectivisme. L'univers des théories morales est bien plus riche que ces trois options « pures ». Toutefois, on peut défendre l'idée que chaque théorie morale ou politique oscille d'une manière ou d'une autre entre ces trois pôles ou, pour le dire autrement, que chaque théorie autorise des « penchants » égoïstes, collectivistes ou individualistes ou possède des implications que l'on pourrait qualifier d'« égoïste », de « collectiviste » ou d'« individualiste » – que ces penchants ou ces implications soient considérées comme étant des atouts ou des faiblesses. Dans n'importe quelle théorie morale ou politique se pose la question de la place de l'individu par rapport à l'autre ou par rapport à la société dans laquelle il évolue. Quelles sont les obligations morales qui échoient à l'individu envers les autres individus ? Quelles sont les obligations morales qu'il a envers les entités collectives ? Quels sont les droits qu'il peut légitimement invoquer ? Quels sont les biens qu'il peut légitimement poursuivre ? L'égoïsme normatif et le collectivisme moral sont les théories générales, opposées et extrêmes, à partir desquelles peuvent se situer toute une série de théories – qui, soit dit en passant, ne se positionnent pas forcément consciemment entre l'un ou l'autre de ces pôles. D'un côté, l'égoïsme normatif qui ne reconnaît, finalement, aucune obligation morale à l'individu envers qui ou quoi que ce soit. De l'autre, le collectivisme moral qui subordonne l'individu à la collectivité. L'individualisme s'inscrit comme étant la mesure entre l'égoïsme et le collectivisme. Il considère que tout

⁶ Je remercie Nicolas Tavaglione pour les remarques qu'il m'a suggérées et que je retranscris ici. Les réponses que j'y apporte – et leurs faiblesses potentielles – ne sont imputables qu'à moi.

individu a des obligations morales, mais uniquement envers les êtres concrets, faits de chair et d'os, que sont les individus. Ainsi, je pense que n'importe quelle théorie pourra être considérée comme étant respectivement plus ou moins égoïste, individualiste ou collectiviste dans leurs penchants ou leurs implications. De plus, on peut envisager plusieurs versions de la théorie individualiste (de même pour le collectivisme et pour l'égoïsme). Celle que je veux tenter d'ébaucher dans ce mémoire ne constitue que la base fondamentale – le « squelette » – de toute théorie qui se voudrait « individualiste », théorie qui peut, par la suite, se décliner selon une large palette dans les façons d'exprimer et de concrétiser ces bases fondamentales et générales⁷.

La deuxième remarque est qu'il pourrait exister un collectivisme « raisonnable » ou modéré, c'est-à-dire qui exigerait des individus certaines obligations morales envers certaines entités collectives mais sans tomber dans les dérives citées plus haut. L'individualisme, dès lors, ne serait plus nécessaire puisque c'est avant tout contre cette dérive qu'il s'inscrit. Toutefois, l'individualisme que je défends implique que l'individu n'a *aucune* obligation morale envers une quelconque entité collective et n'a pas à en avoir, qu'il existe des dérives graves ou non. En fait, ce sont là deux conceptions bien distinctes. Pour l'individualiste, les seules obligations morales que l'individu a sont envers d'autres individus, ces êtres concrets. Peut-être qu'un certain collectivisme n'autoriserait pas le sacrifice de l'individu, il n'empêche qu'il le limiterait toujours par certaines règles morales que l'individualiste ne reconnaît pas comme étant légitimes. Certes, l'individualiste ne souhaite pas vivre en ermite. Or, vivre en société implique toujours, intuitivement, certaines règles, certaines normes à respecter, dont celles de respecter certaines entités collectives. Toutefois, il y a une grande différence entre se soumettre à des règles ou à certaines entités collectives pour des raisons « utilitaires » ou organisationnelles, ou s'y soumettre pour des raisons morales⁸. En effet, on peut envisager que l'individu se plie à certaines normes sociales ou à certaines entités collectives parce que

⁷ Par bien des aspects, des théories aussi diverses et parfois opposées que sont le libéralisme, le marxisme ou l'anarchisme reposent sur une base individualiste.

⁸ On pourrait penser que, pour des raisons organisationnelles, l'existence de l'Etat – quelle que soit la définition qu'on en donne – est nécessaire. Toutefois, au cas où l'Etat ne semble plus intéressant d'un point de vue organisationnel, dès lors rien n'oblige moralement l'individu à s'y soumettre. Taylor, dans *Le malaise de la modernité* [1992], passe en revue certains traits problématiques de nos sociétés modernes. L'une de ses inquiétudes concerne le fait que les gens considèrent de plus en plus « la société d'un point de vue purement instrumental » [p. 123], empêchant, de ce fait, les individus de s'identifier à la communauté dont ils font partie, fragmentant dramatiquement la société au point de ne plus pouvoir former de projets collectifs et de les mettre en œuvre, de les défendre face à des Etats bureaucratiques bien organisés et centralisés. Toutefois, je ne pense pas qu'avoir une vision utilitaire de la société empêche forcément toute identification à cette dernière. Les individus peuvent en effet considérer que le fonctionnement de la communauté dans laquelle ils vivent est particulièrement adéquate (bonne) pour leur permettre de s'épanouir, contrairement à telle ou telle société, au point d'être prêt à la défendre, si besoin est, grâce à une large volonté populaire et démocratique. On verrait là l'éclosion d'une sorte de « patriotisme organisationnel ».

c'est ce qui permet de vivre correctement en société. L'individu veut vivre en société, parce que seul il ne peut pas survivre, ou bien parce que, sans les autres, il ne peut pas s'épanouir comme il l'entend (il ne peut pas vivre « bien »), ou bien parce qu'il éprouve du plaisir à vivre en communauté, ou pour les trois raisons à la fois. Or, vivre en société implique de suivre certaines normes et de se plier à certaines entités collectives. Toutefois, dans ce cas, la norme ou l'entité collective ne sont que des outils pour vivre en société et servent avant tout l'individu. Dans une théorie collectiviste, au contraire, la norme ou l'entité collective doivent être respectées pour elles-mêmes, ou par obligation morale envers la collectivité, elles n'ont rien d'utilitaire. En bref, pour l'individualiste, les normes, les règles sociales et les entités collectives doivent être pensées comme étant des moyens (relativement souples) pour l'individu de vivre comme il l'entend, et non pas comme une fin rigide qu'il s'agit de respecter parce qu'une obligation morale l'y oblige, comme c'est le cas dans le collectivisme.

Dans un premier temps, je me propose d'expliquer ce que l'individualisme n'est pas. En tout premier lieu, l'individualisme n'est pas (forcément) un atomisme. On a en effet souvent tendance à considérer que, parce que quelqu'un soutient une position morale individualiste, ce dernier soutient également – ou doit soutenir pour être cohérent – une thèse ontologique atomiste de l'individu, c'est-à-dire la thèse selon laquelle les individus peuvent se construire et se penser en tant qu'individus de manière solitaire, sans avoir un quelconque rapport avec d'autres individus. Or, si cette thèse s'avérait être fausse, dès lors, je ne pourrais plus soutenir la théorie morale individualiste. Je tenterai d'expliquer, à l'aide de Philip Pettit [1993 et 2004], qu'il est possible de concevoir l'individu comme étant autonome, ou, en tout cas dans un premier temps, comme étant capable de mettre en œuvre une intentionnalité individuelle, sans que cela ne nous force à le concevoir comme se constituant de façon solitaire. Penser un individu comme étant un être doué d'intentionnalité ne nous oblige pas à nier la thèse ontologique inverse de l'atomisme – la thèse holiste. Pettit a une position ontologique holiste mais également individualiste (nous verrons par la suite ce qu'il entend précisément par ce terme d' « individualiste », qui n'est pas à prendre en un sens moral, comme je l'ai fait jusqu'à présent, mais en un sens ontologique). Le holisme, selon Pettit, ne nous pousse pas à remettre en cause l'intentionnalité de l'individu. Bien que l'individu se construise grâce à la relation avec l'autre, cela ne nous empêche pas de le penser comme étant un centre de pensée intentionnelle et autonome. Cela est d'importance car, avant de défendre l'idée que l'individu peut légitimement chercher à être autonome, il s'agit de montrer qu'il *peut* l'être, et qu'il peut l'être théoriquement dans une optique holiste. Parallèlement à cela, il

s'agira de toujours conserver à l'esprit que l'individualiste n'est ni un égoïste absolu, ni un ermite, et je tenterai de le démontrer.

Dans un deuxième temps, je m'efforcerai d'expliquer ce qu'est l'individualisme ou, plutôt, ce qu'il devrait être, à mon sens, afin d'être cohérent, moralement acceptable et qu'il atteigne effectivement les buts qu'il se fixe. Je proposerai ainsi l'examen de trois concepts clés afin de fonder un individualisme moral satisfaisant : le concept d' « autonomie », celui d' « authenticité » et celui d' « égalité morale ». Il s'agira ici de penser de quelle façon il faut envisager chacun de ces concepts pour permettre de fonder l'individualisme moral. Non seulement l'individualisme moral veut défendre l'individu – en premier lieu son intégrité physique – mais il veut également lui permettre de pouvoir se réaliser à travers son bien-être et ses divers intérêts, désirs, croyances. Chaque individu doit pouvoir suivre ses propres aspirations. En ce sens, l'autonomie est indispensable pour que l'individu mène la vie à laquelle il aspire en fonction de ses propres désirs et motivations, sans être forcé de suivre ce que lui dictera une société quelconque. Encore faut-il que l'individu sache dans quelle mesure ses désirs sont bien *ses* désirs – dans quelle mesure, selon Larmore, ses désirs sont authentiques. C'est ce que l'étude de la conception d'authenticité nous permettra de comprendre. Toutefois, malgré tout l'intérêt qu'aura pour nous l'étude de Larmore, je serai amené à réviser sa conception de l'authenticité pour la réduire à ce que l'on appelle plus communément la « spontanéité ». Il est primordial, pour qu'un individu soit considéré comme étant autonome, que ses désirs soient bien *ses* désirs, et ce fait semble tellement lié au concept d'autonomie tel qu'il est défendu dans ce mémoire qu'il paraît peu judicieux de construire un concept supplémentaire – tel que l'authenticité –, distinct de l'autonomie, au lieu d'inclure cette caractéristique dans la notion même d'autonomie.

Cela pourrait paraître suffisant au premier abord afin de constituer l'individualisme. En effet, voilà deux principes clés qui autoriseront l'individu à vivre la vie qu'il entend mener. Mais cela évite-t-il les dérives que l'on redoute ? Il ne semble pas. En effet, un individu autonome peut épouser, par exemple, l'idéologie nazie, avec tout ce que cela implique. Un individu peut être authentique en s'appropriant la maison de son voisin. Ainsi, afin de défendre l'autonomie et l'authenticité pour *tous* les individus, il s'agit de soutenir l'idée selon laquelle chaque individu a droit à une égale dignité et à un égal respect. Je développerai plus en détail cette thèse au cours du mémoire, mais l'idée est que, s'il est démontré que l'idéologie nazie ou que le fait d'exproprier son voisin ne respecte pas le

principe d'égalité morale, alors tout individu, même s'il pense qu'épouser ces vues particulières lui permet de se réaliser pleinement, ne sera pas autorisé à le faire.

I. Ce que l'individualisme moral n'est pas

1. Individualisme et individu : quelques précisions

Concernant le terme « individualisme », Raymond Boudon fait une distinction entre trois théories individualistes indépendantes les unes des autres (c'est-à-dire que l'adhésion à l'une n'implique pas l'adhésion aux deux autres) : l'individualisme éthique (ou moral), l'individualisme sociologique et l'individualisme méthodologique. « Au sens de l'éthique, l'individualisme est une doctrine qui fait de la personne – de l'individu – un point de référence indépassable. “Individualisme” en ce sens s'oppose notamment à “collectivisme” » [Boudon, 1986, p. 45].

« Au sens sociologique, on dit qu'une société est individualiste lorsque l'autonomie consentie aux individus par les lois, les mœurs et les contraintes sociales est très large » [Boudon, 1986, p. 45]. Par opposition, une société sera considérée comme holiste si l'idéologie qui la sous-tend « valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain » [Dumont, 1985a, p. 303]. Enfin, « le principe de l' “individualisme méthodologique” énonce que, pour expliquer un phénomène social quelconque [...], il est indispensable de reconstruire les motivations des individus concernés par le phénomène en question, et d'appréhender ce phénomène comme le résultat de l'agrégation des comportements individuels dictés par ces motivations » [Boudon, 1986, p. 46]. L'individualisme méthodologique s'oppose au « holisme méthodologique » qui, pour expliquer un phénomène social, « part de la société globale et non de l'individu supposé donné indépendamment » [Dumont, 1985a, p. 303]⁹.

Toutefois, contrairement à ce que laisse penser Dumont [1985a, p. 303, voir sa définition du « holisme »], ces trois théories individualistes sont indépendantes les unes des autres. Elles peuvent donc se combiner avec d'autres théories qui ne seraient pas individualistes. On peut tenter, par exemple, d'expliquer certains phénomènes d'une société sociologiquement holiste avec une méthodologie individualiste, sans que cela implique que

⁹ A ces trois distinctions, on pourrait encore ajouter l'individualisme ontologique de Pettit, mais je préfère le laisser de côté pour l'instant étant donné que nous en traiterons en détail plus loin.

l'on soutienne une éthique spécifique (individualiste ou collectiviste). On peut aussi tenter d'expliquer l'émergence de l'idéologie moderne individualiste à travers une méthodologie holiste (c'est d'ailleurs ce que fait Dumont [1985a ; 1985b]). Pour ma part, dans ce travail, je traiterai exclusivement de l'individualisme moral que je nommerai, dorénavant, tout simplement « individualisme ». Le cas échéant, je signalerai au lecteur lorsque j'entends par individualisme une autre sorte de théorie (sociologique, méthodologique ou ontologique ; descriptive plutôt que normative).

1.1 Qu'entendre par « individu » ?

Jusqu'à présent, j'ai déclaré que tout individu n'avait d'obligation morale qu'envers les autres individus, faits *de chair et d'os*. Il s'agit à présent d'être un peu plus précis sur ce que j'entends par là. Dumont distingue deux notions d'« individu » : « En fait d'individu ou d'homme individuel il faut distinguer : (1) le sujet *empirique*, échantillon indivisible de l'espèce humaine, tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés ; (2) l'être *moral*, indépendant, autonome, et ainsi (essentiellement) non social, tel qu'on le rencontre avant tout dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société » [Dumont, 1985a, p. 304]. Le « sujet empirique », c'est l'« être biologique et en même temps [...] sujet pensant » [Dumont, 1966, p. 23] que tout homme reconnaît intuitivement. La définition (1) décrit l'individu tel qu'il existe partout dans le monde et dans toutes les cultures. La définition (2) décrit l'individu en tant qu'idéal à atteindre dans nos sociétés modernes, idéal qui fait suite au processus d'individuation qui, comme je l'ai déjà mentionné, a développé certaines valeurs, certains idéaux moraux, certaines notions du bien que se doit de rechercher tout individu et que l'on ne retrouve pas dans toutes les sociétés (une société sociologiquement holiste n'enjoint pas l'individu à atteindre les idéaux individualistes modernes d'autonomie et de réalisation de soi). A moins que je ne le précise, lorsque je parlerai d'individu, je ferai référence à la première notion de Dumont, celle du sujet empirique humain¹⁰. Je soutiens en outre que c'est sur ce sujet empirique que repose la morale individualiste.

Dans son essai de métaphysique descriptive *Les individus* [1973], Peter Strawson évoque notre façon de concevoir le monde, ce qui peut nous aider à cerner ce qu'il faut

¹⁰ Je ferai donc exclusivement référence à l'individu *humain*, et non pas à la définition large de l'individu que l'on retrouve au début de l'ouvrage *L'individu. Perspectives contemporaines* [Ludwig et Pradeu, 2008], qui consiste à dire que l'individu est « une entité par soi, qui peut être comptée, qui possède des frontières et une identité à travers le temps, et qui en outre est souvent unique. Une pierre, une table, une voiture ou encore une grenouille peuvent, en ce sens, être des “individus” » [p. 7].

entendre par individu empirique. « Nous concevons le monde comme contenant des choses *particulières* dont certaines sont *indépendantes* de nous » [p. 15 ; c'est moi qui souligne]. Les « particuliers », comme les appelle Strawson, peuvent être, entre autre, « des évènements historiques, des objets matériels, des personnes et leurs ombres » [p. 15]. Selon lui, toute personne (ou individu) s'attribue ordinairement et attribue à son semblable : des actions et des intentions, des pensées et des sentiments, des perceptions et des souvenirs, des positions (une localisation telle que « sur le canapé » et une attitude tel que « allongé »), des traits caractéristiques relativement durables (dont font partie les traits physiques tels que la taille ou le poids) [p. 99]. De manière générale, on peut ajouter qu'un individu est, non seulement un être conscient, mais, qui plus est, un être qui possède une conscience de soi¹¹. Si tout individu possède ces caractéristiques, il n'empêche que chaque individu est unique et distinct des autres individus (et sait qu'il est distinct des autres). Par exemple, tous les individus ont des sentiments, et un individu X peut bien partager les mêmes sentiments qu'un individu Y dans un moment donné (par exemple, les deux sont tristes), il n'empêche que l'individu X a là une expérience personnelle et unique que seul lui peut vivre comme il la vit, personne ne peut la vivre *à sa place*¹².

Un individu est donc un sujet composé de certaines caractéristiques élémentaires biologiques, chimiques et physiologiques communes (tout individu possède un cerveau, des connexions neuronales, un cœur etc.) ainsi que de certaines facultés psychologiques et intentionnelles qui fonctionnent de la même façon chez chacun (la faculté d'éprouver des sentiments, des désirs, de former des croyances, de réfléchir de façon rationnelle et d'agir en conséquence). Chaque individu est néanmoins clairement distinct de tous les autres en tant qu'il n'y a personne d'autre que *lui* qui peut être lui (ma tristesse n'est pas la tristesse de mon voisin. Même si nous nous trouvons être tristes au même moment, au même endroit et pour les mêmes raisons, je suis seul à pouvoir vivre et à ressentir ce qui est *ma* tristesse. Par exemple, je ne pourrais pas transférer ma tristesse chez un autre individu pour qu'il la vive à

¹¹ On peut effet trouver des être vivants qui sont conscients mais qui ne possèdent pas pour autant une *conscience de soi*. La limace est un animal conscient mais dont on peut douter qu'elle possède une conscience de soi. En ce qui concerne les individus, je ne parle pour l'instant que des individus « normaux ». Nous discuterons des cas plus problématiques, tels que celui des individus handicapés, par la suite.

¹² Comme nous le verrons dans la deuxième partie avec Larmore, ce dernier soutient que c'est moins l'originalité de l'individu X qui fait que ce dernier est unique que le fait que *lui seul* peut vivre ce qu'il vit. Les individus X et Y peuvent ressentir le même sentiment, déclenché au même moment et pour les mêmes raisons – ils ne sont donc pas « originaux » au sens où on l'entend communément – toutefois cela ne les empêchent pas d'être uniques dans le sens où il y a bien deux expériences personnelles distinctes qu'aucun autre ne peut vivre à leur place.

ma place¹³.) L'individu est donc distinct de tous les autres « particuliers » qui l'entourent, quels qu'ils soient, qu'il s'agisse d'un autre individu, du bureau sur lequel j'écris ce mémoire ou du verre d'eau que je bois.

On pourrait toutefois m'objecter que c'est là la conception moderne (occidentale) de l'individu, mais qu'à une autre époque ou que dans d'autres cultures, l'individu n'existait ou n'existe pas tel que je le décris tout simplement parce qu'on ne le *percevait* ou ne le *perçoit* pas comme tel. Je ne défendrai pas ici en détail l'idée qu'il existe une réalité indépendante de nos perceptions, ou, pour le dire plus exactement, une réalité indépendante de l'esprit humain (si tous les êtres humains disparaissaient, l'arbre de mon jardin ne disparaîtrait pas pour autant, ni même ce qui constitue ce que j'ai défini comme étant mon « jardin »)¹⁴. Il me suffit de dire pour l'instant que je soutiens cette idée et que ce n'est pas parce qu'une société ne conçoit pas l'individu de telle ou telle manière qu'il n'existe pas pour autant tel que je viens de le décrire, indépendamment de la représentation que l'on peut en avoir. Ainsi, imaginons qu'une société ait une représentation de l'individu comme étant capable de se fondre dans le sol, cela ne lui permettra pas, pour autant, de se fondre dans le sol. De même, ne pas concevoir l'individu comme étant doué d'intentionnalité ne l'empêchera pas d'agir malgré tout de façon intentionnelle, même si l'on ne veut pas reconnaître qu'il possède cette caractéristique.

Je ne soutiens pas pour autant que l'individu empirique « projette » certaines valeurs, ni même que les valeurs individualistes « découlent » automatiquement de la description que j'en ai fait¹⁵. Toutefois, je soutiens que ces valeurs *reposent* sur cette description (c'est, par exemple, parce que l'individu est ce qu'il est que je peux défendre la notion d'autonomie, alors qu'il serait absurde, étant donné que les choses sont ce qu'elles sont, que je soutienne que l'individu a une obligation morale de se fondre dans le sol). Cela ne veut pas dire que l'on ne peut pas défendre des valeurs différentes, ou même opposées (certains pourraient argumenter que l'autonomie n'est pas un bien qui vaille la peine d'être poursuivi). Nos avis

¹³ A noter que, même si cela s'avérait être possible, dans ce cas je ne pourrais plus considérer que cela est *ma* tristesse, mais qu'elle est celle de celui auquel je l'ai transféré. Elle est anciennement ma tristesse mais, maintenant que je l'ai transférée chez un autre et que je ne la vis plus, elle n'est plus mienne.

On peut ajouter l'idée que chaque individu est unique en ce sens qu'il s'inscrit dans une biographie particulière, un « récit », selon le terme de Paul Ricœur, que lui seul a pu vivre et qu'il sera seul à vivre dans le futur. Je n'ai malheureusement pas le temps de m'attarder sur cette question. Pour un très bon résumé de la question de l'identité individuelle voir Larmore [2004, pp. 227-235].

¹⁴ Pour une défense du réalisme externe, voir Searle [1998, notamment les chapitres 7 et 8]. Toutefois, je reviendrai partiellement à cette question dans la deuxième partie.

¹⁵ De plus, comme on le verra par la suite, le réalisme que je défends ici est distinct du réalisme *moral*, qui est de penser qu'il existe des *faits moraux* indépendants de l'esprit humain, tout comme il existe des faits bruts, physiques, indépendants de l'esprit humain.

peuvent diverger à ce propos, mais toujours dans la limite imposée par l'individu empirique et les faits « bruts », physiques¹⁶. L'un peut défendre l'idée que l'individu n'a à avoir aucune allégeance envers la communauté, l'autre au contraire qu'il doit totalement s'y soumettre, mais aucun ne pourrait défendre l'idée que l'individu doit se fondre dans la terre.

Enfin, et je conclurais là-dessus, même si l'on n'admettait pas le réalisme que je soutiens, il serait faux, à mon avis, de dire qu'à une autre époque ou que dans une autre culture les individus ne se comportaient ou ne se comportent pas entre eux en considérant que l'individu est un sujet empirique tel que je l'ai décrit – même si c'est sans y avoir réfléchi, sans l'avoir explicité. Par exemple, on ne verra jamais un individu X agir de façon intentionnelle en prenant en compte la possibilité que l'individu Y puisse se fondre dans la terre (ou alors, cela serait tellement absurde qu'on ne le prendrait pas au sérieux et on qualifierait certainement un tel individu d'« anormal » ou de « fou »). L'individu X agit – même sans s'en rendre compte¹⁷ – en considérant que l'individu Y est capable, par exemple, de répondre rationnellement à la question qu'il lui pose (autrement, pourquoi lui en poser une ?), ou bien qu'il n'est pas capable de se fondre dans la terre, pour la simple et bonne raison qu'il est un individu empirique tel que je l'ai décrit. Ainsi, dans la philosophie antique, même si l'on considérait que l'homme faisait partie d'un ordre cosmique et qu'on ne lui attribuait pas les mêmes valeurs qu'aujourd'hui, on ne niait pas pour autant l'existence empirique de l'homme en tant que « particulier » (pour reprendre le terme de Strawson). On le considérait comme « partie » d'un tout mais donc, en tant que « partie », il était un objet empirique bien délimité. Pour prendre un autre exemple, une des volontés du bouddhiste est de retrouver l'unicité du monde en dépassant la réalité, telle que chacun la perçoit, qu'il juge par trop « fragmentée ». Il tente de ne plus se penser en tant qu'individu distinct du monde qui l'entoure. Bien que ses valeurs soient totalement différentes de celles du monde occidental, le bouddhiste ne perçoit pas moins l'individu empirique tel que le conçoit l'occidental ordinaire,

¹⁶ En effet, ce n'est pas parce que l'on considère que tout repose, en dernier ressort, sur la physique que, pour autant, nos valeurs sont déterminées par elle. J'ai besoin d'un cerveau et de certaines propriétés neurophysiologiques pour former le concept d'« autonomie », toutefois, ces propriétés ne me déterminent pas à penser ce concept, ni ne déterminent ce que je vais entendre par ce concept, ni si ce concept est « bon » ou « mauvais ». Par analogie, j'ai besoin de certaines propriétés physiologiques pour parler, mais ces propriétés ne vont pas déterminer ce que je vais dire. J'ai besoin de certains muscles pour pouvoir marcher, mais ces muscles ne vont pas déterminer où je vais aller. Ainsi, non seulement le fait que tout repose, en dernier ressort, sur la physique ne nous détermine pas de façon absolue (la physique constitue un cadre indépassable, mais non déterministe pour autant), mais, de plus, on peut toujours considérer que les valeurs ne découlent pas (ne sont pas déterminées par) les faits physiques. On peut toujours considérer que, de prémisses factuelles, ne peuvent découler des conclusions évaluatives.

¹⁷ C'est ce que Searle appellerait les aptitudes d'« Arrière-plan », définies comme étant « l'ensemble des capacités non intentionnelles, ou pré-intentionnelles qui permettent aux états intentionnels de fonctionner » [1998, p. 169].

même s'il cherche, pour une raison ou une autre (et que l'on juge ces raisons illusoire ou non), à « dépasser » cet état de fait. Le fait qu'il cherche à dépasser le sentiment qu'il est distinct du monde qui l'entoure montre bien qu'il se perçoit, au premier abord, comme étant une entité distincte des particuliers qui l'entourent.

Ainsi, l'individu empirique tel que je l'entends peut légitimement prétendre à être le point de départ de l'individualisme moral. En tous les cas, c'est à la description présente que je ferai référence lorsque je parlerai d'individu¹⁸.

2. L'individualiste n'est ni un égoïste, ni un ermite

On a souvent tendance à confondre individualisme moral et égoïsme normatif. Il est évident que les deux théories sont issues de la même source, à savoir le processus moderne d'individuation tel que le décrit Taylor, de façon magistrale, dans *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne* [1998]. Je ne ferai pas ici un résumé de l'ouvrage. Je soulignerai simplement le fait qu'aussi bien l'individualisme que la théorie égoïste colportent les mêmes idéaux de liberté, d'autonomie, d'épanouissement de soi ou d'authenticité. De plus, comme on le verra par la suite, il est clair que tout individu agit souvent en fonction de son intérêt – il agit souvent en égoïste. D'où la confusion que l'individualisme *serait* une forme d'égoïsme normatif. Or, s'il est clair que l'individualisme mal compris peut dévier vers l'égoïsme normatif, il est également clair qu'il s'en distingue assez nettement, comme j'ai déjà essayé de le montrer dans l'introduction. En effet, alors que l'égoïsme normatif n'est pas, à proprement parler, une théorie morale, l'individualisme en est une. C'est d'ailleurs un des défis de ce mémoire que de penser une théorie qui donne toute son importance aux idéaux modernes (idéaux auxquels adhère l'égoïste et dont on parlera plus en détail dans la seconde partie), sans pour autant tomber dans les travers de l'égoïsme. Malgré le fait que les deux théories s'abreuvent à la même source, et sans vouloir s'écarter pour autant de cette source ou la nier, l'individualisme moral n'est donc pas un égoïsme normatif dans la mesure où il cherche précisément à éviter la déroute morale que ce dernier représente en défendant, notamment, la notion d'*égalité morale* (ce qui ne signifie pas non plus qu'il nie le fait que, dans une certaine mesure, l'individu a le droit de poursuivre des intérêts personnels. Nous y reviendrons.)

¹⁸ Certains auteurs ont plutôt tendance à parler de « personne » au lieu d'« individu ». Je n'entrerai pas dans le détail ici mais, étant donné la définition que j'ai donné du terme « individu », on peut considérer que les deux notions peuvent être utilisées indistinctement.

Enfin, il faut également bien comprendre que l'individualisme – pas plus que l'égoïsme d'ailleurs – n'exige de l'individu qu'il mène une vie solitaire, en dehors de toute société. Au contraire, il veut servir de base pour penser une relation moralement acceptable au sein d'une communauté (ce qui n'empêche pas, à l'inverse que, s'il le désire, l'individu peut vivre en ermite). A nouveau, il y a bien une tendance, si les sources de l'individualisme sont mal comprises, à aller vers ce qu'on pourrait appeler un « atomisme social », c'est-à-dire vers une situation où personne ne s'identifierait à la société dans laquelle il vit, au point de laisser un « Etat Léviathan » [Taylor, 1992, p. 119] décider seul à la place des individus, incapables de se réunir en nombre suffisant pour former un projet démocratique commun et « le mettre à exécution » [Taylor, 1992, p. 118]. Toutefois, là n'est bien évidemment pas le but de l'individualisme, et s'il y a effectivement un risque de fragmentation de la société, comme le redoute Taylor [Taylor, 1992, notamment chapitre 10], il s'agit alors de trouver une organisation sociale qui sache rallier les suffrages du plus grand nombre ainsi que les valeurs que cette dernière se devrait de respecter (et qui seraient en mesure, elles aussi, de réunir les gens autour d'elles en une communauté soudée et capable de les défendre).

3. L'individualisme n'est pas un atomisme

Il se dégage, du processus moderne d'individuation, une ontologie de l'agent humain qui pose problème. Comme je l'ai déjà mentionné dans l'introduction, il semble pour certains que les idéaux issus de notre conception moderne du moi impliquent de soutenir une thèse atomiste, c'est-à-dire la thèse selon laquelle les agents humains deviennent des individus à part entière de façon solitaire ou, en tout cas, qu'ils *peuvent* devenir tels de façon solitaire¹⁹. On veut tellement penser l'agent humain en tant qu'être indépendant qu'on en vient à nier le fait qu'il ait besoin de la relation avec l'autre pour se constituer en tant qu'être rationnel et autonome. Toutefois, c'est ce que je soutiendrai, cette ontologie atomiste, qui semble à bien des égards être erronée, n'a pas besoin d'être soutenue pour défendre les idéaux modernes. « Il n'importe pas seulement de relever ici une conception erronée de l'agent ; elle n'est pas du tout nécessaire pour soutenir la raison responsable et la liberté. Ces idéaux peuvent avoir, et ils ont, leur validité (bien qu'ils soient limités par d'autres) ; nous pouvons toujours reconnaître le développement de ce pouvoir (à l'intérieur des limites qui s'imposent) comme une conquête importante de la modernité, même lorsque nous rejetons cette anthropologie non

¹⁹ La thèse inverse consiste à dire que l'individu ne peut pas devenir rationnel et autonome sans la présence d'autres, sans relations avec l'autre.

valide. » [Taylor, 1998, p. 641] Reste le problème de savoir si le fait de se construire à travers l'autre permet effectivement à l'individu d'être autonome au sens où on l'entend. A ce stade, l'ontologie sociale de Pettit se trouve être particulièrement éclairante. Si lui-même ne parle pas d'autonomie, il tente de démontrer que l'individu peut être un agent intentionnel malgré le fait qu'il ne puisse pas se construire sans la présence d'autres individus. Toutefois, cela reste très important pour nous dans la mesure où, sans intentionnalité, l'autonomie humaine n'existe tout simplement pas.

3.1 L'ontologie sociale de Pettit²⁰

L'idée de Pettit est la suivante : il existe deux niveaux indépendants qui permettent de penser l'ontologie sociale. Un niveau horizontal, qui interroge la façon dont se constitue un individu. Au second niveau, vertical, on se demande si l'idée que les individus sont des « centres de pensée, de sentiment et d'action capables de chercher, avec quelque succès, à vivre en conformité avec ce que nous nous accordons généralement à considérer comme les exigences de la raison et de la morale » [2004, p. 3] est une illusion ou non, et si cette indépendance n'est pas compromise « par l'influence de forces historiques ou structurelles qui agissent sur eux » [2004, p. 7].

Le premier niveau est dit horizontal car « il s'agit de savoir si les individus dépendent de manière constitutive ou non causale de leurs relations avec les autres pour la possession d'une capacité humaine particulièrement importante » [2004, p. 7], à savoir la capacité « de raisonner et de penser individuellement » [2004, p. 7]. A ce niveau, deux conceptions s'opposent : la conception holiste, qui veut que « les individus ne sont pas dégagés de tout lien. Ils dépendent les uns des autres pour la possession d'une propriété qui est centrale pour l'être humain. Personne ne peut jouir de cette propriété – personne ne peut être à proprement parler un être humain – sinon en présence des autres. » [2004, pp. 100-101]²¹ Cette propriété, comme nous l'avons vu, est celle de « penser », c'est-à-dire « la capacité d'accomplir l'acte intentionnel de raisonner et, en général, la capacité de faire accroître nos chances que nos croyances soient plus ou moins bien formées et plus ou moins susceptibles d'être vraies » [2004, p. 105]. Or, l'individu est dépendant du langage pour « obtenir » sa capacité de penser

²⁰ A moins que je ne le précise, les ouvrages cités dans cette section sont de Pettit.

²¹ La définition plus complète que donne Pettit du holisme est inspirée de Taylor : « La thèse est que vivre en société est une condition nécessaire du développement de la rationalité, en un certain sens de cette propriété, ou une condition nécessaire pour devenir un agent moral dans le plein sens du terme, ou pour devenir un être autonome et pleinement responsable » [cité dans Pettit, 2004, p. 104 ; pour la version « originale » et plus complète, voir Pettit, 2003, p. 169]

car le langage « fourni[t] des concepts, ou des idées, c'est-à-dire la substance même de la pensée » [2004, p. 105]. Et il se trouve que le langage est essentiellement une création sociale, acquis à l'aide d'autres individus.

La seconde conception est la conception atomiste qui décrète tout simplement l'inverse, à savoir que l'individu ne dépend pas des relations avec les autres pour se constituer en tant qu'être pensant. En plus de ce que je viens de dire, Pettit offre tout un argumentaire pour soutenir la thèse du holisme [1993, chap. 4 ; pour un résumé : 2004, pp. 112-128], argumentaire que je ne développerai pas ici car cette thèse est généralement bien acceptée et que défendre une thèse ontologique particulière à ce niveau nous emmènerait au-delà de l'objectif de ce travail. Tenons donc provisoirement pour acquis que Pettit opte pour la thèse holiste.

Le second niveau oppose deux autres thèses : la thèse individualiste et la thèse collectiviste. Ce niveau est décrit comme étant vertical car il se demande si les individus sont « des pions ou des jouets manipulés par des forces collectives [des régularités sociales structurelles] » [2004, p. 4] ou si, au contraire, les individus sont « animés, même si c'est de manière imparfaite, par une capacité d'indépendance de la pensée et de l'action » [2004, p. 4]. On le voit, ici, les termes d' « individualisme » et de « collectivisme » sont entendus dans un autre sens que le sens moral que j'ai pu évoqué à certains passages. Ils sont utilisés ici à un niveau ontologique. La question est de savoir si les régularités sociales structurelles « l'emportent sur les régularités familières associées à la compréhension ordinaire de soi [les régularités intentionnelles] » [2004, p. 4]. C'est l'une des thèses défendues par les collectivistes contre les individualistes que les régularités structurelles *l'emportent* sur les régularités intentionnelles (*overriding thesis*). L'autre thèse (*outflanking thesis*) soutenue par les collectivistes est celle qui veut que « les lois collectivistes cachées *débordent* les régularités intentionnelles plutôt qu'elles ne prévalent sur elles » [2004, p. 4 ; c'est moi qui souligne]. L'*overriding thesis* dit que, lorsque les régularités structurelles entrent en conflit avec les régularités intentionnelles, ce sont les premières qui l'emportent. L'*outflanking thesis* dit que notre pensée est façonnée de manière à toujours agir de façon à « réaliser les exigences de l'ordre collectiviste » [2004, p. 4]. Pettit considère ces deux thèses qui remettent en cause l'intentionnalité autonome de l'individu comme étant toutes deux fausses [1993, chap. 3]. La thèse individualiste, qui « tien[t] la compréhension psychologique du sens commun, ou la compréhension intentionnelle sur laquelle nous basons notre vie sociale, pour fondamentalement valide » [2004, p. 3], est vraie.

Quels sont les arguments que Pettit offre en faveur de la thèse individualiste ? Avant d'en arriver directement aux arguments du philosophe, il s'agit de faire un détour par ce qu'entend Pettit par « explication rationnelle ». L'explication rationnelle est « cette sorte d'explication que l'on met en œuvre quand on essaie de donner un sens intentionnel aux attitudes et aux actions d'une personne » [2004, p. 19]. Selon Pettit, l'explication rationnelle est une « explication par programmation ». L'idée est qu'il existe différents niveaux, possédant chacun des propriétés propres à ce niveau et qui sont causalement pertinentes pour expliquer un phénomène particulier. Ainsi, le niveau physique est caractérisé par des propriétés physiques, le niveau chimique par des propriétés chimiques etc. [2004, p. 20]. Les différents niveaux sont « désignés comme supérieurs ou inférieurs selon ceux que l'on considérera comme causalement plus fondamentaux (*more basic*) » [2004, p. 21]. Toutefois, les propriétés d'un niveau ne s'unissent pas avec celles d'un autre niveau, elles ne se conjuguent pas pour produire le phénomène particulier en question. Comment, dès lors, les niveaux peuvent-ils être tous deux causalement pertinent pour expliquer un phénomène particulier ? Donnons un exemple. On expliquera généralement le comportement d'un individu en fonction de son état psychologique, autrement dit des désirs ou des croyances qui le meuvent. Mais ne peut-on pas dire également que ses propriétés neurophysiologiques jouent un rôle ? La réponse à cette question est positive. Il s'agit donc de savoir quel niveau est le plus élémentaire (et donc, selon Pettit, le niveau que l'on peut qualifier de plus « bas »). Pour cela, il faut se demander si la pertinence causale du niveau psychologique « sert d'intermédiaire » à la pertinence causale du niveau neurophysiologique ou l'inverse. Il paraît évident que posséder des désirs ou des croyances implique, plus fondamentalement, de posséder certaines propriétés neurophysiologiques particulières. Ainsi, c'est ce dernier niveau qui sera considéré comme étant le plus fondamental. Un schéma peut certainement aider à la compréhension.

Niveau N : est constitué de la propriété P → permet de produire le phénomène Z
 \uparrow^{22}

Niveau élémentaire E (= le niveau le plus bas) : est constitué de la propriété fondamentale F
 → permet de produire Z

Ainsi, on peut utiliser ce modèle pour expliquer le comportement d'un individu :

²² Le rapport entre les deux niveaux est le suivant : On peut dire que la propriété P permet de produire causalement le phénomène Z par l'intermédiaire de la propriété F. Pour le dire autrement, F soutient ou réalise P. Ou encore, la présence de P assure non causalement F, « rend probable – d'une façon non causale – l'existence de « propriétés causalement pertinentes présentes au niveau [E] » [2004, p. 25].

Niveau N : propriétés psychologiques (croyance, désir) → comportement C



Niveau E : propriétés neurophysiologiques → comportement C

De ce fait, le modèle de la programmation « montre comment la propriété de plus haut niveau peut être causalement pertinente pour quelque chose qu'on peut aussi retrouver dans des propriétés de niveau inférieur » [2004, p. 25]²³.

Après ce détour, nous pouvons évoquer à proprement parler les arguments de Pettit en faveur de la thèse ontologique individualiste. Concentrons-nous, pour commencer, sur la thèse de l'*overriding thesis*, c'est-à-dire la thèse selon laquelle, lorsque les régularités structurelles entrent en conflit avec les régularités intentionnelles d'un individu, ce sont les premières qui l'emportent²⁴. A l'encontre de cette thèse, Pettit invoque l'idée suivante qui s'inspire du modèle de programmation que nous avons vu : tout, dans le monde, est composé de propriétés issues ou propres au niveau de la physique [2003, p. 148]. Pour le dire autrement, le niveau de la physique est le niveau le plus élémentaire. De ce fait, il soutient tous les autres niveaux plus élevés qui peuvent être également causalement pertinents pour expliquer un phénomène. Ainsi, la chimie peut expliquer certains phénomènes, mais elle-même dépend de certaines propriétés physiques. Si l'on stabilise de façon définitive (*fix*) les régularités physiques, les régularités des autres niveaux seront également stabilisées de façon permanente [2003, p. 148]. De plus, s'il faut admettre cette relation de tous les niveaux avec le niveau de la physique, il faut également admettre l'idée que les autres niveaux sont ce qu'ils sont,

²³ Voici un autre exemple qui aidera sûrement à mieux comprendre ce modèle. Imaginons que nous concevions un ordinateur de manière à ce qu'il additionne tous les numéros qui lui sont présentés et qu'il en affiche la somme. « Si cela a été fait convenablement, à toutes les fois qu'un ensemble de nombres sera enregistré, l'ordinateur répondra en nous donnant la somme » [2004, p. 29]. Dès lors, on pourra dire que « la présentation des nombres sera causalement pertinente pour cette réponse, même si la réponse est produite à un plus bas niveau par les caractéristiques mécaniques de l'ordinateur » [2004, p. 29].

²⁴ En fait, il s'agit là de la position modérée de l'*overriding thesis*, la position extrême postulant que les gens ne se conforment *jamais* à des régularités intentionnelles. En fait, les défenseurs de la position extrême réfutent l'existence d'une régularité intentionnelle car ces dernières sont de toute manière remises en cause par les régularités structurelles. Toutefois, à l'encontre de cette position, on peut remarquer que, « dans nos relations entre nous, nous supposons en fait que, en l'absence de tout mauvais fonctionnement ou autres maux, nous sommes les uns et les autres des créatures qui satisfaisons le rôle d'agents rationnels : nous sommes plus ou moins rationnels dans nos réponses à ce qui se présente et [...] dans ce que nous faisons, vu ce que nous croyons et estimons » [2004, p. 32]. « Le fait, pour chacun, de s'attendre à la rationalité [...] des autres agents [...] nous rend apte à prédire le comportement d'autres agents, prédictions qu'il nous serait difficile de faire autrement » [2004, p. 33]. Ainsi, il serait impossible, par exemple, de jouer aux échecs avec un ordinateur si l'on ne possédait pas et n'agissait pas en fonction de régularités intentionnelles. De manière plus générale, on ne pourrait pas poursuivre une conversation ou toute autre forme d'interaction avec un individu sans cette régularité [2003, pp. 144-145 ; pour une explication complète voir 2003, pp. 143-146].

possèdent les propriétés qu'ils possèdent en vertu de la valeur particulière que certaines constantes physiques auront à un moment précis. Par exemple, la vie sur terre n'aurait pas été possible sans, entre autre, une vitesse de la lumière bien particulière [2003, p. 149]. Ainsi, les différents niveaux sont ce qu'ils sont et produisent des phénomènes particuliers en fonction de certaines conditions déterminées par des constantes physiques bien précises. Les niveaux des régularités intentionnelles et structurelles sont également soutenus par le niveau de la physique. De ce fait, si l'on accepte cette idée, il faut accepter que ces deux niveaux ne peuvent tout simplement pas entrer en conflit (et donc que l'un des niveaux ne peut pas l'emporter sur l'autre). En effet, il existe une harmonie entre les niveaux [2003, p. 152]. On n'imaginerait pas que le niveau de la chimie s'oppose à celui de la biologie. De la même manière, on ne peut pas envisager que le niveau des régularités structurelles entre en conflit avec celui des régularités intentionnelles, car cela signifierait que la physique entre en conflit avec elle-même. La thèse individualiste résiste donc, selon Pettit, à l'*overriding thesis*.

En ce qui concerne l'*outflanking thesis*, le raisonnement est différent. Cette thèse collectiviste prétend que les individus qui existent sont prédestinés, par un processus de sélection naturelle, à soutenir par leurs comportements les régularités structurelles. Parmi différentes « séries » composées de croyances particulières (*belief-sets*), les individus sont prédestinés, en fonction de certains traits hérités de leurs ancêtres, à opter pour une série particulière et à éliminer automatiquement toutes les autres séries potentielles²⁵. Or, si l'on parle de sélection naturelle, cela signifie qu'il y a eu à un moment donné une compétition entre des groupes différents d'individus. Les individus d'un groupe donné devaient posséder certains traits que les individus d'un autre groupe ne possédaient pas, et inversement. Avec la disparition des groupes les moins adaptés, ce sont des traits particuliers qui ont disparu et donc des traits dont les générations futures ne sont pas dotées. Ainsi, les traits hérités seraient, selon cette hypothèse, ceux qui façonnent notre pensée au point de toujours agir de façon à « réaliser les exigences de l'ordre collectiviste » [2004, p. 4]. Aux yeux de Pettit, les conditions qui sont requises pour ce genre de sélection au niveau de groupes humains sont exceptionnelles et ont eu peu de chances de s'être produites [2003, p. 162]. Même en admettant que ces conditions se soient effectivement produites, il faudrait reconnaître que les régularités sélectionnées durant ce processus ont dû l'être en très petit nombre. De plus, il y a peu de chances que les régularités sélectionnées soient les plus importantes ou les plus pertinentes concernant la société moderne complexe dans laquelle nous vivons aujourd'hui.

²⁵ J'épargne au lecteur tout le raisonnement qui mène à cette conclusion anti-individualiste [Pour plus de détail voir 2003, pp. 155-161]

Elles ont en effet peu de chances de prédestiner notre comportement concernant, par exemple, l'urbanisation, le statut des minorités ou notre affiliation à un parti politique [2003, p. 162], étant donné que ces régularités ont été sélectionnées à un moment où tous ces problèmes n'existaient tout simplement pas.

Ainsi, pour toutes les raisons évoquées, les différentes thèses collectivistes ne semblent pas convaincantes et la thèse individualiste, qui veut que l'individu est un centre de pensée rationnel et intentionnel, semble vraie.

A présent, revenons à nos deux niveaux ontologiques de départ, le niveau horizontal et le niveau vertical. Ce qui est intéressant ici, au-delà des arguments en faveur du fait que l'individu peut effectivement être un agent intentionnel, c'est que l'on peut à la fois soutenir une thèse holiste et une thèse individualiste. Si les thèses qui constituent chacun des niveaux sont inconciliables – on ne peut pas être à la fois holiste *et* atomiste ou collectiviste *et* individualiste – en revanche, on peut soutenir une thèse holiste – qui veut que l'individu ne devient un être rationnel autonome que grâce aux autres – et individualiste – qui veut que, une fois que l'individu a acquis la compétence de penser par lui-même, cette capacité n'est pas remise en question par l'existence de régularités structurelles. Ainsi, contrairement à l'idée reçue, un holiste ne sera pas automatiquement collectiviste et un atomiste ne sera pas automatiquement individualiste. On peut même imaginer toutes les combinaisons possibles entre ces deux niveaux : holiste-collectiviste, holiste-individualiste, atomiste-individualiste, atomiste-collectiviste. Par exemple, Hobbes est atomiste. Dans l'état de nature, les hommes sont solitaires et se construisent tout seul avant d'interagir socialement et de décider de former une communauté. Mais cela ne l'empêche pas de soutenir également une vue collectiviste dans le sens où, lorsque l'homme se trouve en société, ce dernier n'est plus autonome car certaines régularités structurelles l'emportent ou débordent ses régularités intentionnelles psychologiques [2003, p. 172-173]. Rien, dans cette théorie, ne nous semble incohérent²⁶.

²⁶ Dumont relève aussi ce fait lorsqu'il parle de Rousseau et de Hobbes. « [Les théories de Hobbes et de Rousseau] partent de prémisses très "individualistes" en apparence – en accord avec les conceptions du milieu contemporain – et mènent par une stricte logique à des conclusions "anti-individualistes" » [Dumont, 1985a, p. 113]. Ou encore : « la volonté générale [de Rousseau] est le souverain, et comme telle elle transcende la volonté individuelle des sujets aussi strictement que le gouvernant de Hobbes était placé au-dessus des gouvernés » [Dumont, 1985a, p. 116]. Là où Dumont voit un paradoxe, Pettit voit deux niveaux distincts pour traiter de l'ontologie sociale et qui sont très éclairants dans la mesure où ils permettent de rendre la pensée de Rousseau aussi bien que de Hobbes non paradoxale. Dans la première citation, les prémisses « individualistes », transposés dans les termes de Pettit, sont en fait des prémisses atomistes. Les conclusions « anti-individualistes » (ou collectivistes), dès lors, n'entrent pas en contradiction avec les prémisses atomistes car la première thèse ne présuppose pas la seconde. En fait, il ne s'agit pas de « prémisses » ni de « conclusions » liées logiquement mais

Dans le même ordre d'idée, rien ne s'oppose à ce que l'on puisse soutenir une thèse ontologique holiste et individualiste en même temps. Le fait que l'individu acquière la faculté de penser à travers la société ne veut pas dire qu'il n'est pas capable, par la suite, d'user de sa faculté de penser de façon autonome²⁷. De ce fait, l'on peut soutenir l'individualisme moral sans renier la thèse holiste. Défendre les valeurs individualistes n'implique donc pas forcément de devoir défendre une thèse ontologique atomiste de l'individu. Au cas où celle-ci serait fautive – ce qui semble être le cas – cela ne remettrait pas pour autant en cause la théorie morale individualiste.

II. Penser l'individualisme moral

Dans la première partie de ce mémoire, nous avons dit que l'individualiste n'est ni un égoïste (dans le sens où l'individualisme n'est pas un égoïsme normatif), ni (forcément) un ermite. De plus, nous avons vu que défendre l'individualisme moral n'implique pas de soutenir une thèse ontologique atomiste. A un second niveau, en revanche, nous avons vu que l'individu peut être conçu comme étant un agent intentionnel. Toutefois, si l'intentionnalité est indispensable à la pratique de l'autonomie, nous n'avons pas encore démontré que l'individu peut être autonome, ni que l'autonomie est un bien qui vaille la peine d'être poursuivi. C'est ce à quoi nous allons nous employer, pour commencer, dans cette seconde partie. Je développerai dans un premier temps la notion d'autonomie telle que la conçoit Gerald Dworkin dans son livre *The theory and practice of autonomy* [1988], puis je la mettrai en perspective par rapport à celle de Robert Paul Wolff [1970/1998], que Dworkin critique. Dans un second temps, je discuterai du lien entre autonomie et authenticité, lien que je remettrai en cause et qui m'amènera à réviser la conception de l'authenticité telle que la défend Larmore [1997]. Enfin, je traiterai du concept d'égalité morale, indispensable pour que l'individualisme moral ne soit pas qu'un égoïsme normatif déguisé.

de deux thèses distinctes. La seconde citation, quant à elle, ne fait qu'exprimer les deux thèses collectivistes opposées à la thèse individualiste (l'*overriding thesis* ou l'*outflanking thesis*).

²⁷ Petit tente d'expliquer pourquoi, historiquement, nous nous sommes mis à penser qu'être « atomiste collectiviste » ou « holiste individualiste » était incohérent, mais cela n'a pas d'impact direct sur l'argument de l'indépendance entre les deux niveaux [Pour plus de détail voir 2003, p. 173-175].

4. La notion d'autonomie

On peut dire qu'on entend généralement par « autonomie individuelle » la capacité individuelle à être soi-même, à vivre la vie qu'on veut mener en raison de nos propres désirs et croyances et qui ne soient pas le produit de forces ou de manipulations externes [Christman, 2003].

On peut distinguer l' « autonomie morale » de l' « autonomie personnelle ». « L'autonomie morale fait référence à la capacité d'imposer à soi-même une loi morale (objective) » et, d'après Kant, elle constitue le principe fondamental qui structure la morale [Christman, 2003 ; ma traduction]. L'autonomie personnelle, en revanche, est ce trait individuel que tout individu possède et qui est relatif à tous les aspects de la vie, c'est-à-dire qu'il « n'est pas limité aux questions d'obligation morale » [Christman, 2003 ; ma traduction].

Il faut encore distinguer l'autonomie de la liberté (bien que certaines définitions de la liberté « positive » fassent penser à ce qu'on peut entendre habituellement par autonomie²⁸). La liberté constitue une « possibilité d'agir » afin de mettre en œuvre tel ou tel désir. L'autonomie consisterait plutôt à ce que tel ou tel désir soit, en un certain sens, authentique et indépendant d'éléments extérieurs [Christman, 2003]. Comme nous le verrons par la suite, Dworkin distingue la liberté de l'autonomie, en ce sens que la liberté « concerne les actes particuliers tandis que l'autonomie est une notion plus globale qui se réfère à l'état d'une personne » [Christman, 2003 ; ma traduction].

4.1 L'autonomie selon Dworkin²⁹

Dans son ouvrage déjà cité [1988], Dworkin veut construire un concept de l'autonomie qui soit, notamment, empiriquement possible. La façon de définir ce terme dépendra des possibilités réelles de l'individu d'être autonome au sens où on l'entend [pp. 7-8]. De plus, à l'encontre de Kant qui voit dans l'autonomie un bien suprême, pour Dworkin, l'autonomie n'est pas la seule et unique valeur qui vaille la peine d'être poursuivie³⁰. De ce fait, il peut arriver que certaines valeurs entrent en compétition (la recherche de l'une est incompatible avec la recherche de l'autre). Dès lors, l'une ou l'autre de ces valeurs (pourtant

²⁸ Voir la définition de la liberté positive chez Berlin [1969] et Taylor [1989].

²⁹ A moins que je ne le précise, les références de cette section sont tirées de l'ouvrage de Dworkin déjà cité [1988].

³⁰ Comme on le verra par la suite, Larmore pense la même chose à propos de l'authenticité [Larmore, 2004, p. 20]. Je défends également l'idée d'un « pluralisme moral ».

toutes importantes), doit être reléguée au second plan. Ainsi, dans certaines occasions, des valeurs concurrentes de l'autonomie peuvent l'emporter sur cette dernière [p. 8].

Le concept d'autonomie s'inscrit dans plusieurs domaines. Il répond aussi bien à un idéal politique qu'à un idéal moral ou social [pp. 10-12]. L'autonomie en tant qu'idéal politique s'inscrit contre une vision perfectionniste ou paternaliste de la société. Une société perfectionniste veut imposer ou, en tout cas, fortement promouvoir envers ses membres certaines valeurs particulières, certaines visions de ce que doit être une « vie bonne », au lieu de laisser ses membres décider pour eux-mêmes de ce qu'est que mener une vie bonne. Le paternalisme, tel que le définit Dworkin [pp. 121-129], consiste à prendre une décision à la place d'un individu au nom de son bien, de son bonheur, de ses besoins ou de ses intérêts. On juge qu'il est *préférable pour lui* qu'un autre prenne la décision à sa place.

En tant qu'idéal moral, l'autonomie est parfois défendue par certains auteurs comme rendant illégitime toute obéissance à une autorité quelconque. C'est le cas notamment de Wolff. Dans son ouvrage *In defense of anarchism* [1970/1998, pp. 3-19], Wolff défend une vision kantienne de l'autonomie qui l'amène à nier toute légitimité morale de l'autorité d'un Etat ou d'un individu particulier sur un autre individu. Par « autorité », il s'agit d'entendre le fait qu'un individu a une obligation morale d'obéir, que ce soit à une personne qui possède l'autorité ou à une institution. L'autorité est la légitimité qu'a une personne ou une institution de créer des règles et de les faire respecter, de se faire obéir par un autre individu. Or, comme je l'ai déjà dit, Wolff a une notion kantienne de l'autonomie. Kant, en bref, considère que l'autonomie est la capacité, « inhérente à tout agent rationnel, d'agir librement sur la base de la raison et indépendamment de nos désirs »³¹ [Timmons, 2002, p. 157 ; ma traduction]. L'autonomie est ce qui constitue la base de la morale et ce qui permet d'exprimer ce que le philosophe appelle les « impératifs catégoriques », autrement dit les lois morales auxquelles tout individu rationnel a accès par la raison et auxquelles il doit se plier. Ainsi, être sous l'autorité de quelqu'un ou d'une institution consiste, selon Wolff, à agir, non pas parce que l'on a décidé personnellement d'agir de la sorte ou parce que l'on est *convaincu* qu'il faut agir de la sorte, mais parce que l'on a l'*obligation* d'agir de la sorte. On ne se soumet pas à une loi étatique, par exemple, parce que nous la jugeons personnellement bonne, mais parce que l'on a, soi disant, l'obligation de s'y soumettre. Pour le dire autrement, lorsque l'on est sous l'autorité d'une loi étatique, on ne se soumet pas à la loi pour la validité de la loi en elle-même, mais en vertu de l'obligation que l'on a de s'y plier (en vertu de l'autorité)³².

³¹ Je n'agis pas de telle ou telle manière parce que je le *veux* mais parce que je le *dois*.

³² L'autorité peut donc nous amener à nous plier à une loi qui ne passerait pas l'examen de la raison.

L'autonomie signifiant, selon Wolff (et donc selon Kant), se donner sa propre loi en vertu de la raison, l'autorité est dès lors incompatible avec l'autonomie. J'exposerai plus en détail par la suite la théorie de Wolff. Il suffit pour l'instant de dire que Dworkin critique cette vision de l'autonomie. Nous verrons quels sont les arguments qu'il invoque à son encontre et si ces arguments sont convaincants.

Selon Dworkin, la volonté de défendre l'autonomie à la manière de Wolff provient notamment du fait que l'on désire que tout individu soit *responsable* de ses choix et de ses actes (cela ressort très fortement chez Wolff. Etre autonome signifie avant tout posséder une responsabilité personnelle. Un individu autonome doit pouvoir répondre de ses actes). Toutefois, comme nous le verrons par la suite, même si Dworkin critique cette vision de l'autonomie, cela ne l'empêche pas de rendre l'individu responsable de ses actes.

Enfin, au niveau social, le défenseur de l'autonomie veut se protéger de l'influence des institutions économiques, de l'opinion publique, de la classe sociale etc. auxquelles il est soumis, ce qui amène Dworkin à se poser la question suivante : comment les individus peuvent-ils développer leur propre conception de la vie bonne ? De plus, il s'agit de se demander quelles sont les façons légitimes et illégitimes d'influencer les individus. Pour aller plus loin, il s'agit de se demander, étant donné les nombreuses influences que subit l'individu qui vit en société, si l'autonomie dans l'acquisition de principes et de valeurs est vraiment possible.

En tous les cas, quel que soit le domaine dans lequel le concept d'autonomie s'inscrit, on voit apparaître « une notion du moi qu'il s'agit de respecter, qui n'est pas manipulé et qui, dans un certain sens, est indépendant et capable d'autodétermination » [pp. 11-12 ; ma traduction].

4.1.1 La relation entre liberté et autonomie

Souvent, on a tendance à penser que, lorsqu'on interfère dans la liberté de quelqu'un, c'est-à-dire qu'on interfère « dans la possibilité qu'une personne a de faire ce qu'elle veut » [p. 14 ; ma traduction], on interfère forcément avec son autonomie. Or, selon Dworkin, cette idée s'avère être fautive. Comme nous l'avons vu avec Kant, il y a parfois des moments où l'on ne fait pas ce que l'on *veut*, mais ce que l'on juge *devoir* faire. Par exemple, je suis en colère et j'ai le désir de frapper la personne qui m'a mise en colère, mais je ne le ferai pas car je pense qu'il est moralement condamnable que je frappe un individu, même si celui-ci m'a mis en colère. Autrement dit, je *veux* frapper celui qui m'a mis en colère, mais je ne le ferai pas.

pas car je ne le *dois* pas. Toutefois, on pourrait rétorquer à cette façon de voir que, si je limite le désir P (frapper celui qui m'a mis en colère) c'est parce que, avant tout, j'ai le désir Q (d'être moral). Autrement dit, je peux avoir des désirs sur mes désirs. J'ai un désir de premier ordre (frapper celui qui m'a mis en colère), mais j'ai également un désir de deuxième ordre (celui d'être moral) qui me dit que le désir de premier ordre en question n'est pas bon et que je ne dois pas y succomber.

Ainsi, si l'on en revient à la question de la relation entre liberté et autonomie, on peut dire qu'interférer dans la liberté d'un individu ne signifie pas forcément interférer dans son autonomie. Dworkin donne l'exemple d'Ulysse, dans *L'Odyssee* [pp. 14-15], qui demande à ses marins de l'attacher au mât de son navire, de manière à pouvoir entendre le chant des sirènes sans pour autant y succomber. Il leur donne l'ordre de ne pas obéir aux ordres futurs que celui-ci leur donnerait, comme celui de le détacher pour qu'il puisse rejoindre les sirènes. Ulysse finit donc par se retrouver attaché au mât et, lorsqu'il entend le chant des sirènes, il désire les rejoindre, mais ne le peut pas. Clairement, dans ce cas, il n'est pas libre (il ne peut pas faire ce qu'il veut, c'est-à-dire aller rejoindre les sirènes), toutefois, on ne peut pas dire pour autant qu'il ne soit pas autonome, car il a *choisi* de perdre momentanément sa liberté. Il avait un désir de deuxième ordre qui était de ne pas succomber au premier (aller rejoindre les sirènes).

Comme le dit Dworkin, généralement, on a le désir d'être libre, donc, en ce sens, interférer dans la liberté d'un individu signifie interférer dans son autonomie. Toutefois, celui qui décide de se plier à la discipline de l'armée ou d'un monastère, par exemple, n'est pas moins autonome qu'un individu qui refuse d'entrer dans l'armée ou dans un monastère [p. 18]. Il faut malgré tout bien avoir conscience que ces cas constituent des exceptions. « La liberté, le pouvoir, le contrôle sur les aspects importants de la vie d'un individu ne sont pas équivalents à l'autonomie, mais ils sont des conditions nécessaires pour que les individus développent leurs propres buts et intérêts ainsi que pour concrétiser les valeurs dans leur façon de vivre leur vie » [p. 18 ; ma traduction].

Ainsi, le fait de parler de désirs de premier et de second ordre nous permet de discriminer entre deux personnes qui sont, de la même façon, privées de liberté. Un homme peut être considéré comme étant autonome, même s'il est soumis à un règlement militaire. En revanche, un autre homme, qui aurait été forcé d'une manière ou d'une autre à entrer dans l'armée, ne pourrait plus être considéré comme étant autonome. Cela permet également de faire la distinction entre les influences qui biaisent le choix (comme c'est le cas lorsque l'on

agit sous l'influence de la menace, de l'hypnose ou de toute autre manipulation psychologique) et celles qui permettent d'en faire un en toute connaissance de cause³³.

Toutefois, on pourrait rétorquer que l'idée de désir de premier et de second ordre permet une régression à l'infini qui est, à bien des égards, peu satisfaisant. En effet, pourquoi, si je peux imaginer avoir un désir sur un désir, je ne pourrais pas imaginer avoir un désir sur mon désir d'avoir un désir ? Et ainsi de suite indéfiniment. Dworkin répond qu'il propose une certaine définition de l'autonomie qui s'en tient à deux ordres de désir. Peu importe qu'il y en ait plus. Il n'y a pas de « nécessité conceptuelle » à trancher la question de savoir s'il existe un troisième ordre de désir, puis un quatrième etc., car l'autonomie ne se base que sur les deux premiers ordres de désir [pp. 19-20]. Ainsi, l'autonomie est « conçue comme étant la capacité réflexive et critique de second ordre qu'une personne a sur ses préférences, désirs, souhaits, de premier ordre, et la capacité d'accepter ou d'être prêt à changer ces derniers à la lumière de préférences et de valeurs d'un niveau plus élevé [d'un niveau de second ordre]. En exerçant cette capacité, les personnes définissent leur nature, donnent du sens et de la cohérence à leur vie et endossent la responsabilité du genre de personne qu'elles sont » [p. 20 ; ma traduction].

Malheureusement, la réponse de Dworkin concernant cette objection ne paraît pas très satisfaisante. Pourquoi décider de manière arbitraire que l'autonomie se restreint à deux niveaux de désirs ? Face à l'objection toute théorique de la régression à l'infini, nous pouvons nous contenter de répondre que l'être humain, du fait qu'il est dans l'obligation d'*agir* à un moment donné ou à un autre, ne peut tout simplement pas se permettre de réfléchir *indéfiniment* à ses désirs. Il aura peut-être l'occasion (et le temps) de réfléchir à ses désirs de second, troisième, quatrième ordre (s'ils existent), mais il y a forcément un moment où il devra s'arrêter et décider de ce qu'il doit faire. Ainsi, il n'est pas nécessaire de restreindre la notion d'autonomie à deux ordres de désirs, sans pour autant tomber dans l'objection de la régression à l'infini.

Mais, encore une fois, cette réponse ne paraît pas être des plus satisfaisantes. Au lieu de défendre l'idée que l'autonomie est une capacité réflexive de *second ordre* ou d'invoquer uniquement *la possession* d'un nombre indéterminé de désirs, ne serait-il pas plus simple de dire que l'autonomie est une capacité réflexive que l'individu peut exercer *sur* ses désirs personnels, qu'ils soient de premier, second, troisième ordre etc. ? Dire que l'autonomie est une capacité réflexive, en quelque sorte, *indépendante* des ordres de désirs – qu'elle est la

³³ Cela nous permettrait de faire la distinction, par exemple, entre endoctrinement et éducation, l'endoctrinement altérant l'autonomie, l'éducation lui permettant au contraire de s'épanouir.

capacité de réfléchir à n'importe quel désir, quel que soit son niveau – constitue certainement une entorse à la théorie de Dworkin, mais elle ne la trahit pas dans la mesure où elle n'enlève rien au fait que, ce qui fait sa valeur – comme nous le verrons –, est l'*engagement* qu'elle permet d'avoir. De plus, cette conception de l'autonomie ne nie pas la différence qu'il y a entre liberté et autonomie et est également en accord avec la vision procédurale qu'en a Dworkin et que nous allons voir à présent.

4.1.2 *Autonomie substantielle ou procédurale ?*

Certains attaqueront la notion d'autonomie telle que l'entend Dworkin en la jugeant trop fine (*thin*), et préféreront une notion plus épaisse (*thick*), plus forte, qui voudrait qu'une décision soit considérée comme étant autonome à partir du moment où elle possède un contenu purement personnel (« personnel » en tant que contenu *totalelement indépendant* de celui des autres). En ce sens, l'autonomie ne serait pas seulement le fait d'une procédure indépendante pour faire un choix mais devrait avoir un contenu substantiel particulier [p. 21]. C'est, selon Dworkin, la conception de l'autonomie que défend Wolff. Pour ce dernier, un individu qui choisirait de mener sa vie selon ce principe : « Faire tout ce que ma mère, ou mon chef, ou mon prêtre me dit de faire » [p. 21], ne devrait pas être considéré comme étant autonome, alors que pour la conception procédurale que défend Dworkin (et que je défends en partie, nous verrons les critiques que j'en fais plus loin), l'individu en question n'en est pas moins un individu autonome. Un tel choix dans la façon de mener sa vie peut provoquer chez nous du mépris ou de la pitié, mais il n'en est pas moins vrai que l'individu peut être considéré comme étant autonome. Pour Wolff, en revanche, pour qu'un individu X soit considéré comme étant autonome, le contenu substantiel de son autonomie doit être indépendant de tous les autres individus. Toutefois, cette vision de l'autonomie va à l'encontre de certaines autres conceptions que nous avons et que nous estimons, telles que la loyauté, l'engagement, la bienveillance ou l'amour [p. 21].

Ainsi, prenons un exemple. On aura tendance à penser qu'un individu égoïste sera plus libre qu'un individu généreux et bienveillant. En effet, les projets de l'égoïste ne dépendent pas des autres individus. Toutefois, doit-on considérer que l'égoïste est plus autonome que l'individu généreux ? « Si l'autonomie est conçue comme devant être substantiellement indépendante, oui » [p. 23 ; ma traduction], mais rien ne nous oblige à penser l'autonomie de cette façon. Un autre exemple. Être engagé (par une promesse par exemple) envers un individu ou un groupe signifie qu'on accepte que certains actes et certains désirs soient

déterminés par les désirs et les besoins des autres [p. 23]³⁴. Il en est de même lorsque l'on s'engage envers une cause (c'est ce qu'entend Dworkin par « loyauté »). Être autonome en un sens substantiel rend l'autonomie incompatible avec toutes ces valeurs que nous estimons pourtant généralement. Pour autant, le fait que je m'engage, par exemple, pour une cause, ne signifie pas que je ne suis pas autonome. Je suis autonome, dans ce cas de figure, tout simplement parce que j'ai fait *mien* cet engagement, que je l'ai *choisi*³⁵ [p. 24]. Ainsi, il semble qu'être contre l'autonomie procédurale et soutenir une autonomie substantielle implique d'être contre la loyauté, la promesse, l'amour, l'amitié et, pour cette raison, ne semble pas pouvoir être soutenue.

A la suite de ce raisonnement, Dworkin s'attaque à la notion d'autorité telle que semble l'entendre Wolff. « Si, par "autorité", on entend obéir à un ordre simplement parce que c'est un ordre, dès lors personne n'argumenterait en faveur de la légitimité [...] de cette conception de l'autorité » [pp. 25-26 ; ma traduction]. Toutefois, même si on concevait l'autorité de façon moins radicale (l'autorité due à un savoir, l'autorité pour des raisons utilitaires ou suite à un consentement), il n'en est pas moins vrai, toujours selon Dworkin, que Wolff considérerait qu'elle irait à l'encontre de l'autonomie de l'individu. Cela provient du fait, explique le philosophe, que Wolff, à la suite de Kant, considère que l'autonomie est le bien suprême [p. 26]. Mais Wolff semble oublier que la valeur que prend l'autonomie dépend précisément du fait qu'elle autorise un individu à prendre des engagements, engagements qui sont pris en vertu de la conception du genre de personne que l'individu *veut être*. L'individu « se définit lui-même via ses engagements » [p. 26 ; ma traduction]. De plus, il y a parfois de bonnes raisons de se soumettre à l'autorité d'un individu ou d'une institution. Par exemple, lorsque je suis malade, j'ai de bonnes raisons de m'en remettre à l'autorité de mon médecin concernant le traitement à prendre. Wolff considère qu'un individu doit toujours être le juge suprême du contenu substantiel de son autonomie. Il peut écouter les conseils ou apprendre des autres, mais toujours de la même manière qu'« un mathématicien apprend grâce à d'autres mathématiciens – en écoutant les arguments dont il reconnaît la validité même s'il ne les a pas pensé lui-même » [Wolff, 1970/1998, p. 13 ; ma traduction]. Toutefois, comme le souligne Dworkin, cette vision reste illusoire. Même les mathématiciens doivent parfois se reposer sur l'autorité de certains confrères (parce que, par exemple, ils n'ont pas le temps de

³⁴ Pour donner encore un autre exemple, être amoureux implique de tenir compte des désirs de la personne aimée et, parfois, de s'y conformer. En ce sens, le contenu de notre autonomie n'est pas indépendant.

³⁵ Avec Larmore, nous reviendrons plus précisément sur cette notion d'engagement.

vérifier *tous* les arguments qu'on leur soumet, ou alors, même s'ils ont le temps, les différents champs en mathématique sont si vastes et si spécialisés qu'ils ne possèdent pas les compétences requises pour *tout* comprendre [p. 43]). Il nous est impossible de vérifier *absolument tout* et nous devons, parfois, nous reposer sur l'autorité de certains individus, mais cela ne signifie pas pour autant que nous perdons notre autonomie.

Comme nous l'avons vu, l'une des raisons dans la volonté de défendre une vision substantielle de l'autonomie provient de la peur que, sans cela, la notion de responsabilité individuelle risque de s'écrouler. En effet, si ce qui m'a décidé à agir de telle ou telle façon est issu de l'autorité d'un autre (qu'on prenne le terme d' « autorité » en un sens fort ou faible), dans ce cas, je ne peux pas être tenu pour responsable de mon acte. Mais Dworkin ne voit pas en quoi une vision purement procédurale de l'autonomie ferait s'écrouler la notion de responsabilité. Un individu est considéré comme étant responsable en vertu du fait que c'est *lui* qui a agit de telle ou telle façon, peu importe qu'il ait agit parce qu'il a *choisi* de se plier à l'autorité d'un individu ou qu'il ait choisi d'agir à partir de désirs indépendants des autres [p. 28]³⁶. L'idée d'un individu indépendant, autosuffisant, pouvant se reposer uniquement sur ses propres ressources et son propre intellect ressemble plus à un idéal qu'à ce qu'un individu normal peut effectivement être [p. 30]. Même une version fine (*thin*) de l'autonomie telle que la défend Dworkin et telle qu'elle est défendue dans ce mémoire n'a pas moins de valeur. Cette valeur repose sur la conception que l'on a de l'individu. Nous l'avons vu, chaque individu est particulier en ce sens qu'il est le seul à pouvoir être ce qu'il est, à pouvoir ressentir ce qu'il ressent, à pouvoir vivre ce qu'il vit ; personne ne peut mener sa vie, ressentir, être ce qu'il est, à *sa place*. Ce qui fait, notamment, que chaque individu est unique, est le fait que chaque individu est seul à pouvoir faire les projets de vie qu'il fait. En cherchant à être autonome, l'individu donne un sens à sa vie [p. 31]. La *capacité* d'être autonome tel qu'on l'entend « est (en partie) constitutive de ce qu'est être un agent » [p. 32].

³⁶ Lors de son procès, Adolf Eichmann, qui avait organisé les convois de juifs vers les camps pendant la période nazie, prenait notamment comme défense le fait qu'il ne faisait qu'obéir à la loi et que, si ce n'avait pas été lui qui avait organisé ces convois, un autre l'aurait fait de toute façon. Dans ce cas, Eichmann tente de se dédouaner en admettant qu'il s'est placé sous l'autorité d'un autre (celle d'Hitler en l'occurrence). Toutefois, cela ne paraît pas suffisant pour dire qu'il n'est pas responsable des actes qu'il a commis. Il a bien choisi de manière autonome de se soumettre à l'autorité qui lui a ordonné d'organiser ces convois (ou alors, il faudrait réussir à démontrer qu'on l'a, par exemple, manipulé, donc qu'il n'était pas autonome, même de façon procédurale, mais Eichmann n'a pas utilisé cette défense-là). De plus, même si, effectivement, Eichmann refusait d'organiser ces convois, un autre aurait pris sa place, cela ne constitue pas non plus une excuse valable pour se déresponsabiliser. Il se trouve que c'est *lui* qui était à ce poste, et même si son voisin – ayant une haine farouche envers le peuple juif, au contraire d'Eichmann – aurait volontiers pris sa place, reste que ce n'est pas ce dernier qui a accompli ce travail, mais bien Eichmann, cet individu particulier qu'il est seul à pouvoir être.

L'exercice de l'autonomie est ce qui fait que ma vie est la *miienne*. D'où la valeur que prend l'autonomie pour l'individu et, par extension, pour l'individualiste.

4.1.3 Petit détour par la théorie de Wolff

Avant d'en arriver à la conception de l'autonomie morale de Dworkin, il est intéressant de s'arrêter un peu sur la théorie de Wolff. D'une part, parce que Dworkin fait des erreurs concernant la théorie du philosophe anarchiste, d'autre part parce que l'étude plus précise de Wolff nous permettra de remettre en question certains arguments de Dworkin et, au final, d'améliorer la théorie défendue dans ce mémoire.

LA THEORIE DE WOLFF. Le projet de *In defense of anarchism* [1970/1998] est de réfléchir à la question de la légitimité de l'Etat. Chez Wolff, cette question prend la tournure suivante : comment rendre l'autonomie d'une personne compatible avec l'autorité de l'Etat ? [1970/1998, p. x] En effet, l'Etat est défini comme étant « un groupe de personne qui possède une autorité suprême à l'intérieur d'un territoire donné *ou sur une population donnée* » [Wolff, 1970/1998, p. 3 ; ma traduction]. Comme nous l'avons déjà vu, l'autorité est « le droit de commander et, corrélativement, le droit de se faire obéir » [Wolff, 1970/1998, p. 4 ; ma traduction]. A ne pas confondre avec le *pouvoir*, qui est le fait de se faire obéir par la menace ou par la force. Par exemple, un voleur qui me menace d'un revolver possède un pouvoir sur moi, mais il ne possède pas d'autorité dans la mesure où il n'a pas un *droit* à me demander mon argent et que je n'ai pas d'*obligation morale* à le lui donner. Pour beaucoup, l'Etat possède donc une *autorité légitime* sur ses citoyens. C'est ce que Wolff remet en cause. Tout ce qui remet en question l'autonomie d'un individu est illégitime, or l'autorité est précisément une remise en cause de l'autonomie, donc l'Etat est illégitime. La seule organisation sociale légitime est la démocratie directe « pure », c'est-à-dire, selon Wolff, si « les personnes qui sont soumises à des lois ont participé directement à l'élaboration de ces lois, et seulement si chaque personne est uniquement soumise aux lois pour lesquelles elle a votée » [Wolff, 1970/1998, p. xix ; ma traduction]. Cela l'amène à changer la question de départ. Il ne s'agit plus de tenter de savoir « sous quelles conditions l'autorité d'un Etat peut être justifié », mais plutôt « avec qui je vais m'associer pour poursuivre des buts et des aspirations communs » [Wolff, 1970/1998, p. xxiv ; ma traduction].

Allons à présent un peu plus dans le détail. Wolff nous demande de faire la distinction entre un *argument* qui nous convainc et un *ordre* (auquel on obéit parce que c'est un ordre,

donc parce que l'on a l'obligation d'y obéir, quel que soit le contenu de l'ordre en question) [Wolff, 1970/1998, p. 6]. Je peux accepter d'obéir à quelqu'un parce que je juge que la personne a raison de m'ordonner ce qu'elle m'ordonne, que ce qu'elle m'ordonne est la meilleure chose à faire dans la circonstance présente. Mais, dans ce cas, j'obéis parce que j'ai, *moi-même*, jugé que c'était ce qu'il y avait de mieux à faire. C'est peut-être la personne qui me commande qui m'a fait prendre conscience de ce qu'il y avait de mieux à faire, mais, en dernier ressort, c'est *moi* qui ai pris la décision de faire ce que je fais, et qui l'ai fait en vertu d'un *argument* qui me semble convaincant. En ce sens, je n'ai pas perdu mon autonomie car la personne n'a pas exercé son autorité sur moi. En effet, je ne lui ai pas obéi en vertu de *ce qu'elle est* ou de ce qu'elle est censée représenter dans la société dans laquelle je vis, mais en vertu de *ce qu'elle a commandé*. L'autorité, au contraire, réside en la personne, « en vertu de ce qu'elle est et non en vertu de ce qu'elle ordonne » [Wolff, 1970/1998, p. 6 ; ma traduction]. Lorsque j'obéis à une personne parce que je juge que ce qu'elle m'ordonne de faire est ce qu'il y a de mieux à faire, je suis autonome. Si je lui obéis parce qu'elle est la personne X et que je pense devoir me soumettre à tout ce que m'ordonne la personne X – peu importe ce qu'elle m'ordonne – alors je me soumetts à son autorité et ne suis dès lors plus autonome. Wolff donne l'exemple d'un bateau qui coule [Wolff, 1970/1998, pp. 15-16]. Si le capitaine se met à donner des ordres pour organiser l'évacuation sur les canots de sauvetage et que tout le monde suit ses ordres, j'ai meilleur temps, dans ces circonstances, de les suivre également, mon refus d'obéir pouvant provoquer une confusion qui n'est à l'avantage de personne. Mais, dans ce cas, je n'obéis pas au capitaine parce que c'est le capitaine, mais parce que c'est la personne qui s'est mise à organiser l'évacuation pour que celle-ci se passe le mieux possible. Si, au lieu du capitaine, c'était un passager qui avait pris les choses en main, je lui obéirais de la même façon et pour les mêmes raisons.

En général, nous dit Wolff, on se soumet à l'autorité de quelqu'un (1) par tradition (de tous temps tout le monde a obéi au roi, donc j'obéis au roi) (2) du fait du charisme exceptionnel de la personne (3) du fait de sa position officielle dans la société [Wolff, 1970/1998, pp. 6-7]. Toutefois, aucune de ces raisons ne légitime l'autorité.

Pour mieux comprendre cela, il faut se pencher sur la notion d'autonomie que défend Wolff. Selon le philosophe, un des présupposés fondamentaux de la philosophie morale est que l'homme est *responsable* de ses actes. Pour qu'un homme soit considéré comme étant responsable, il faut qu'il ait la capacité de *choisir* comment il va agir ainsi que la capacité de *raisonner*. En ce sens, un fou ne sera pas considéré comme étant responsable dans la mesure où il ne possède pas cette capacité de choisir. Un enfant ne sera pas non plus considéré

comme étant responsable dans la mesure où il n'a pas encore pu développer totalement sa capacité de raisonner [Wolff, 1970/1998, pp. 12-13].

Cela ne signifie pas qu'un homme qui est considéré comme responsable a toujours raison, mais plutôt qu'il a le devoir, étant donné les capacités qu'il possède, de chercher à établir ce qu'il est juste de faire [Wolff, 1970/1998, p. 13]. En ce sens, être autonome signifie exercer les capacités de libre choix et de raison que la plupart des individus possèdent. Un homme peut décider de se soumettre à l'autorité de quelqu'un, donc de ne plus agir en fonction de ce qu'il est juste de faire mais en fonction de la personne qui lui dit ce qu'il doit faire, toutefois, même si, de ce fait, il rejette son autonomie, il n'en est pas moins responsable. La responsabilité est inhérente aux capacités de l'individu. On ne peut pas éviter d'être responsable simplement en refusant d'exercer notre capacité de jugement.

Cela ne signifie pas non plus, contrairement à ce que prétend Dworkin, que Wolff considère que l'individu ne peut pas, concernant certaines questions ou certains types de question, remettre en cause son « indépendance de jugement » [Wolff, 1970/1998, p. 15]. Wolff donne précisément l'exemple du médecin, où il est dans notre intérêt de nous en remettre à son jugement plutôt qu'au notre. Toutefois, à partir du moment où l'on accepte d'obéir à *tout* ce que nous ordonnera une personne (du style, comme le suggère Dworkin, « faire tout ce que ma mère, ou mon chef, ou mon prêtre me dit de faire »), que ce soit toute sa vie ou durant une période spécifique, dès lors on ne peut plus être considéré comme étant autonome.

Pour résumer, la caractéristique principale de l'Etat est l'autorité, c'est-à-dire le « droit de commander. L'obligation première de l'homme est d'être autonome, donc de refuser d'être commandé. » [Wolff, 1970/1998, p. 18 ; ma traduction] De ce fait, tout individu « va refuser de se voir une obligation d'obéir aux lois étatiques *simplement parce que ce sont des lois*. En ce sens, il semble que l'anarchisme est la seule doctrine politique en accord avec l'autonomie » [Wolff, 1970/1998, p. 18 ; ma traduction]. Ce qui ne signifie pas que, comme on l'a vu avec l'exemple du bateau qui coule, dans certaines circonstances il ne soit pas nécessaire de se conformer à certaines lois étatiques. Wolff doute même que l'on puisse imaginer « éliminer l'Etat en tant qu'institution humaine » [Wolff, 1970/1998, p. 18 ; ma traduction]. Toutefois, on ne verra jamais l'Etat ou les lois qu'il édicte comme étant *moralement légitimes* ou légitimement contraignants³⁷.

³⁷ C'est plus ou moins ce que je soutenais dans l'introduction de ce mémoire en disant que, l'individu vivant en société, il peut être nécessaire de se soumettre à des règles ou à certaines entités collectives pour des raisons « utilitaires » ou organisationnelles, même si on ne les juge pas moralement légitimes.

PROPOSITION DE SYNTHÈSE. Ce qui est le plus dérangent chez Dworkin est certainement son idée que quelqu'un qui choisit le principe « faire tout ce qu'un individu X me dit de faire » peut toujours être considéré comme étant autonome. Tout comme Wolff, Dworkin n'en juge pas moins que, dans une telle situation, l'individu est responsable de ses actes (on l'a vu avec l'exemple que j'ai donné d'Eichmann), toutefois, au contraire de Wolff, il considère qu'un tel individu est toujours autonome. Qui a raison ?

On l'a vu, Dworkin se trompe lorsqu'il prétend que Wolff refuse le fait qu'un individu se soumette, par exemple, à l'autorité d'un médecin. Mais, dans ce cas, les deux philosophes sont dans l'erreur, car il ne s'agit pas ici d'une autorité morale ou normative (c'est-à-dire le fait d'avoir une obligation morale d'obéir), mais d'une autorité qu'on pourrait appeler « épistémique », car due à un savoir³⁸. En effet, lorsque je vais voir un médecin, je me repose sur son savoir, mais n'ai en aucun cas l'*obligation* de suivre le traitement qu'il préconise. Je peux décider de suivre ses conseils ou non. De plus, même si je suis plus ou moins aveuglément ses conseils (ne possédant pas, concernant le corps humain, le savoir qu'il possède), je me laisse guider concernant *un seul* aspect de ma vie (ma santé), voire une seule question bien spécifique (mon mal de gorge qui est apparu cet hiver). Cela est totalement différent de la maxime qui voudrait que je fasse « tout ce que l'individu X me dit de faire ». En effet, dans ce cas, je ne suis pas les conseils d'un homme qui possède un savoir que moi-même je ne possède pas, je suis l'ordre de l'individu X parce que c'est l'individu X. Ainsi, aussi bien Dworkin que Wolff acceptent de se soumettre à l'autorité épistémique d'une personne.

De plus, je cite à nouveau Dworkin, « si, par “autorité”, on entend obéir à un ordre simplement parce que c'est un ordre, dès lors personne n'argumenterait en faveur de la légitimité [...] de cette conception de l'autorité » [pp. 25-26 ; ma traduction]. On le voit bien, Dworkin est également d'accord pour rejeter la légitimité supposée de l'autorité normative telle que la définit Wolff. Les deux philosophes sont donc d'accord sur plus de points qu'on ne le croit (même si le « chemin » emprunté pour en arriver à ces conclusions n'est pas forcément le même). La grande différence entre les deux auteurs réside dans le fait qu'un individu qui prendrait pour principe : « Faire tout ce que ma mère, ou mon chef, ou mon prêtre me dit de faire », dans le cas de Wolff, non seulement ne serait plus autonome, mais, de plus, ne serait pas moralement légitimé à se soumettre à un tel principe (étant donné que

³⁸ Je remercie Nicolas Tavaglione pour m'avoir éclairé sur cette distinction.

l'individu *doit* être autonome ; l'autonomie étant le fondement de la morale, renoncer à l'autonomie équivaut à renoncer à la morale), alors que dans le cas de Dworkin, l'individu serait toujours autonome et aurait tout à fait le droit d'obéir à un tel principe.

Commençons par la première question : un individu qui prendrait pour principe « faire tout ce que l'individu X me dit de faire » est-il autonome ? Je crois que l'on pourrait mettre d'accord les deux philosophes sur ce point. En effet – et malgré ce que dit Dworkin qui pense que Wolff a une vision essentiellement substantielle de l'autonomie³⁹ –, tous deux ont l'idée de l'autonomie comme étant avant tout une *capacité* ou, du moins, comme reposant en grande partie sur une capacité humaine. Capacité d'avoir des désirs de second ordre – capacité réflexive – en ce qui concerne Dworkin, capacité de choisir et de raisonner en ce qui concerne Wolff. La question est donc de savoir si le fait de se soumettre au principe « faire tout ce que l'individu X me dit de faire » remet irrémédiablement en cause cette capacité ou non ou si cela constitue un renoncement (volontaire) à ces capacités.

Au moment où l'individu Y fait le choix de se soumettre au principe « faire tout ce que l'individu X me dit de faire », l'individu Y est autonome (le fait de faire un choix est le signe de l'autonomie). Comme on l'a vu, le fait de ne plus être libre ne signifie pas (forcément) que l'on a perdu son autonomie. Ainsi, si, au bout d'un certain temps, l'individu Y ne veut plus obéir à un tel principe mais qu'il n'a plus la possibilité de revenir en arrière, ce dernier n'est pas libre, mais il n'en est pas moins autonome. Il n'a ni perdu sa capacité réflexive ni, si l'on reprend les termes de Wolff, sa capacité de raisonner, puisqu'il est capable de désirer autre chose et de remettre en cause son désir d'être soumis au principe « faire tout ce que l'individu X me dit de faire ». Par contre, cela serait tout autre chose si, à force de faire tout ce que l'individu X lui dit de faire, l'individu Y perdait sa capacité réflexive ou de raisonner. Dans ce cas, il aurait bel et bien perdu son autonomie.

Que faut-il en conclure ? En théorie, l'on peut considérer que, même si l'on se soumet à l'autorité d'une personne ou d'une institution, l'on est toujours autonome dans la mesure où, même dans une telle situation, l'on conserve notre *capacité* d'être autonome, que ce soit notre capacité réflexive ou de raisonner. En revanche, en pratique, on peut douter qu'un individu soumis à un tel régime conserve effectivement sa capacité réflexive. Se soumettre à un tel principe est, la plupart en conviendront, le meilleur moyen d'être réduit à l'état d'« automate » (c'est, par exemple, ce que l'on va reprocher à l'armée, qui est l'illustration

³⁹ En ce sens, Dworkin s'est peut-être trompé de « cible » en s'attaquant à Wolff pour critiquer la vision substantielle de l'autonomie. Il n'en reste pas moins vrai que ses arguments contre l'autonomie substantielle et en faveur de l'autonomie procédurale gardent toute leur pertinence.

même de la soumission aveugle à l'autorité, et qui va mettre en place des exercices bien spécifiques propres à empêcher le soldat de réfléchir – la marche au pas est un exemple parmi d'autres). Pour anecdote, lors de mon bref passage à l'armée, j'ai un jour entendu un gradé qui disait à une recrue : « On ne pose pas de questions ! Un soldat qui réfléchit est un soldat qui désobéit ! » Si accepter de faire partie de l'armée implique de renoncer à réfléchir, alors effectivement, dans ce cas, on renonce à l'autonomie. Si l'armée constitue un cadre qui a pour but d'empêcher l'individu d'exercer sa capacité réflexive (et que cela fonctionne), alors entrer dans l'armée équivaut à renoncer à son autonomie.

A présent, admettons que vivre selon le principe « faire tout ce que l'individu X me dit de faire » remet effectivement en cause notre autonomie, cela est-il un mal pour autant ? Pour le dire autrement, a-t-on moralement le droit de faire un tel choix ? Dans ce cas, par contre, il paraît difficile de réconcilier Dworkin et Wolff. Ce dernier, ayant une conception kantienne de l'autonomie, considère que l'individu n'a pas le droit de renoncer à son autonomie dans la mesure où c'est l'autonomie qui fait de lui un être responsable et moral. A l'inverse, Dworkin estime d'une part que l'autonomie est un bien parmi d'autre et ne constitue pas un bien suprême. Il peut donc être légitime de renoncer à son autonomie pour un autre bien si l'individu qui le fait en a le désir. D'autre part, comme on l'a déjà vu avec l'exemple d'Eichmann, Dworkin ne pense pas que soutenir cette conception de l'autonomie remette en cause la *responsabilité* de l'individu. Si un individu Y choisit délibérément de se soumettre à l'autorité d'un individu X qui lui ordonne, par exemple, de tuer d'autres individus, l'individu Y n'en reste pas moins une personne responsable de la mort d'autres individus dans la mesure où c'est *lui*, individu particulier et unique qu'il est le seul à pouvoir être, qui a accompli cet acte. Je l'admets, il y a un aspect très dérangeant dans le fait de concevoir comme acceptable l'idée qu'un individu renonce volontairement à son autonomie, surtout dans une société où l'on promet tant cette valeur. Toutefois, il s'agit de comprendre, comme je l'ai déjà mentionné, que l'autonomie est avant tout la capacité de faire ses propres choix en fonction de sa propre conception de la vie bonne. Cela ne signifie pas que l'on doive être en accord avec toutes les conceptions possibles de la vie bonne, ni que l'on juge comme moralement acceptable n'importe quel choix. Personnellement – et nous serons nombreux dans ce cas – je tiens trop à mon autonomie (et à ma liberté) pour y renoncer, mais je peux (en tout cas je dois faire l'effort) d'accepter, par exemple, qu'un individu Y décide de vivre en fonction du principe : « faire tout ce que l'individu X me dit de faire », même si cela est loin d'être mon idéal de la vie bonne. De plus, admettons que l'individu X ordonne à l'individu Y de tuer tous les individus qui refusent de se soumettre à l'individu X, et que l'individu Y le fasse. Je peux

tout à fait – je *dois*, même, si je suis un être moral – juger cet acte comme étant moralement condamnable et le combattre⁴⁰. Par contre, imaginons que l'individu X ordonne à l'individu Y d'être bienveillant envers ceux qui l'entourent. Dans ce cas, je peux difficilement condamner moralement l'acte de l'individu Y, même si j'aurais préféré, d'un point de vue personnel, qu'il ne soit pas obligé d'abandonner son autonomie pour en venir à être bienveillant.

4.1.4 L'autonomie morale

Après ce point critique, nous pouvons revenir à la théorie de Dworkin et, plus précisément, à sa conception de l'*autonomie morale*. L'autonomie a été définie comme étant « la capacité d'une personne à avoir une réflexion critique sur, et donc d'accepter ou de modifier, ses préférences, ses désirs, ses valeurs et ses idéaux » [p. 48 ; ma traduction]. L'idée d'autonomie morale est un aspect particulier de cette définition. Elle prétend que « les personnes sont responsables de, et ont la capacité de, déterminer pour elles-mêmes la nature des raisons morales, considérations, et principes sur la base desquels elles vont agir » [p. 48 ; ma traduction]. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faut entendre par-là que tout individu autonome en ce sens est l'auteur, le créateur de ses principes moraux, ni même qu'il peut les choisir de manière aléatoire ou arbitraire. Un individu peut tout à fait *se tromper*⁴¹. Si les choix moraux étaient totalement arbitraires et dépendaient uniquement de l'agent, il n'y aurait pas de « bon » ou de « mauvais » choix. Or, s'il se trouve que l'agent se trompe, c'est que le choix ne dépend pas entièrement de lui (il y a « quelque chose » d'indépendant, d'extérieur à lui qui distingue ce qui est un « bon » d'un « mauvais » choix). Quel est ce quelque chose ? Et cela remet-il en question la notion d'autonomie telle que nous l'avons présentée jusqu'à présent ? Pettit et Michael Smith, par exemple, suggèrent qu'il faudrait substituer la notion d'autonomie par celle d'« orthonomie », c'est-à-dire la liberté de *se conformer* aux raisons, de *suivre* des raisons [Pettit et Smith, 1993 ; voir aussi Larmore, 1997 ; 2004, pp. 143-150]. Pour tenter de répondre à cette question, je me détacherai, dans cette dernière section, de l'ouvrage de Dworkin et prendrai un peu de « hauteur » en m'intéressant à la question de l'objectivité de la morale.

⁴⁰ Cet exemple illustre bien le fait que l'autonomie a elle seule n'est pas un garant de la moralité, d'où l'importance, comme on le verra par la suite, de défendre la notion d'égalité morale.

⁴¹ La plupart d'entre-nous jugerons que l'individu qui choisit d'obéir, comme on l'a imaginé plus haut, à l'individu X qui ordonne de tuer tous les individus qui ne veulent pas se soumettre à l'individu X aurait tort et serait moralement condamnable.

4.2 L'objectivité de la morale

La discussion qui va suivre pourra sembler à certains représenter un détour inutile. Il est clair qu'elle n'est pas absolument indispensable dans la mesure où l'adhésion à ce qui va suivre n'est pas nécessaire pour accepter ce qui a été dit ou ce qui sera dit par la suite sur l'authenticité et l'égalité morale⁴². Toutefois, elle me semble néanmoins utile dans le sens où elle permet de rendre les théories que je soutiens plus fines, plus élaborées et, surtout, si on accepte ce qui sera dit à ce propos, plus solides.

On distingue généralement l'éthique (ou morale) de la méta-éthique. La méta-éthique constitue l'ensemble des tentatives de répondre à des questions non-morales sur la moralité, du genre : quelles sont les significations des concepts moraux ? Existe-t-il des faits moraux ? Comment peut-on justifier un énoncé moral ? etc. Traditionnellement, dans ce domaine, deux grandes écoles s'affrontent⁴³ : le non-cognitivism moral et le réalisme moral⁴⁴. Le réalisme M considère qu'il existe des faits *moraux* indépendants de l'esprit humain, de la même manière qu'il existe des faits bruts – tels que des phénomènes physiques – indépendamment de l'esprit humain. Les vérités morales sont à *découvrir*, tout comme on peut découvrir un nouveau phénomène physique. Le non-cognitivism, en revanche, prétend qu'il n'existe pas de valeurs morales indépendantes de l'esprit humain. On acquiert certaines valeurs « parce que nous sommes des créatures qui possédons certains sentiments, besoins, désirs, que nous réagissons favorablement devant certains actes et défavorablement face à d'autres. La source des valeurs est en nous » [Mac Naughton, 1988, p. 1 ; ma traduction]⁴⁵. Cette façon de considérer la morale est proche d'une vision que défend Camus par exemple, qui considère qu'il n'y a pas de sens intrinsèque à la vie ou au monde de manière générale (la vie est « absurde »).

Le réalisme E de Searle repose sur la théorie de la vérité-correspondance [Searle, 1998, chap. 9]. Que nos *croyances* sur le monde soient *vraies* ou non dépend d'une chose

⁴² D'ailleurs, je m'écarte ainsi de certains éléments de la théorie de Larmore, ce qui ne m'empêche pas de soutenir certains de ses propos concernant sa conception de l'authenticité.

⁴³ Je me base ici principalement sur l'ouvrage de David Mac Naughton, *Moral Vision* [1988].

⁴⁴ Ce dernier, comme je l'ai déjà précisé, est distinct du réalisme externe de Searle. Défendre l'idée qu'il existe des faits bruts indépendants de l'esprit humain n'implique pas de devoir soutenir qu'il existe des faits *moraux* indépendants de l'esprit humain (par contre, l'inverse n'est pas vrai. On ne pourrait pas soutenir qu'il existe des faits moraux indépendants de l'esprit humain sans considérer qu'il existe, de manière générale, des faits bruts indépendants). Dans un souci de clarté, j'appellerai le réalisme externe de Searle « réalisme E » et le réalisme moral « réalisme M ».

⁴⁵ A moins que je ne le précise, toutes les références de cette section proviennent de l'ouvrage de Mac Naughton déjà cité [1988].

indépendante d'elles : la *réalité*. Ainsi, on peut formuler cette idée de la façon suivante : pour tout énoncé S, S est vrai si et seulement si S correspond au fait que P. Pour le dire plus simplement, l'énoncé « le chat est sur le tapis » est vrai, si et seulement si, le chat se trouve effectivement sur le tapis. De plus, lorsque l'on dit qu'il existe des faits bruts indépendants de l'esprit humain, cela signifie que si tous les êtres humains venaient à disparaître, les faits bruts continueraient à exister. Par exemple, si tous les êtres humains disparaissaient de la surface de la terre, la montagne en face de chez moi ne disparaîtrait pas pour autant, tout objet serait toujours soumis à la loi physique de la gravitation etc. En étendant cette idée à la morale, les réalistes moraux prétendent qu'il existe une *réalité morale* indépendante de nos *croyances morales* qui détermine si ces dernières sont vraies ou fausses. Si l'être humain venait à disparaître, la réalité morale continuerait d'exister, de la même manière que continuerait d'exister la montagne en face de chez moi. Les non-cognitivistes prétendent le contraire. La morale dépend uniquement de l'esprit humain. Si les hommes disparaissaient, la morale disparaîtrait avec eux. Nos engagements moraux dépendent uniquement de nos *sentiments* et de nos *émotions*.

Ainsi, le non-cognitivist moral n'a pas de *croyances* à propos de « faits » moraux mais adopte une *attitude* par rapport à des faits bruts, c'est-à-dire qu'il les *évalue* comme il évaluerait une œuvre d'art. Mc Naughton donne l'exemple suivant : deux individus aperçoivent des enfants en train de lancer des pierres sur un chien. Deux non-cognitivistes peuvent tout à fait se mettre d'accord sur les faits (tous deux sont d'accord pour dire que des enfants sont en train de lancer des pierres sur un chien), mais, en revanche, ils peuvent adopter chacun une attitude différente face à ce fait, l'évaluer de façon différente. L'un, par exemple, peut juger ce fait comme étant mal, alors que l'autre jugera cela comme étant bien ou sera indifférent. Deux réalistes moraux, en revanche, non seulement devront s'accorder sur les faits, mais également sur le *fait moral* : est-il bon de lancer des pierres sur un chien ? Il existe une seule réponse à cette question, et qui ne dépend en aucun cas des sentiments de chacun des interlocuteurs mais de la *réalité morale*, qu'il s'agit alors de découvrir.

L'un des problèmes que rencontre le non-cognitivist est le suivant : la théorie non-cognitivist semble incompatible avec l'intuition selon laquelle un choix moral peut être le « mauvais » choix ou le « bon ». Nous avons tendance à penser que tous les choix moraux ne sont pas équivalents et que certains sont meilleurs que d'autres. Tout, dans ce domaine, ne se vaut pas. Or, si la morale repose uniquement sur le sentiment individuel, dès lors, il semble qu'il n'y ait pas de « bon » ou de « mauvais » choix, que chaque choix se vaut, étant donné qu'il n'y a pas une vérité *une* et *objective* comme cela est le cas pour les faits bruts. En

d'autres termes, comment résoudre la question de l'objectivité de la morale, qui va dans le sens de nos intuitions, sans pour autant rejeter les présupposés non-cognitivistes ?

A ce stade, l'ouvrage de Searle, *La construction de la réalité sociale* [1998], nous sera particulièrement utile. Searle distingue deux niveaux indépendants d'objectivité/subjectivité [pp. 21-28]. Un niveau peut être dit « ontologique », le second, « épistémique ». Est ontologiquement objectif ce qui a une existence indépendante de l'esprit humain (par exemple, la montagne en face de chez moi, ou le fait que toute pomme qui se détache d'un arbre tombe par terre). Est ontologiquement subjectif ce qui dépend de l'esprit humain (par exemple, ma jalousie dépend de mon esprit. Si je disparaissais, ma jalousie disparaîtrait avec moi). « Au sens ontologique, les douleurs sont des entités subjectives, parce que leur mode d'existence dépend de ce qu'elles soient éprouvées par des sujets. En revanche, les montagnes, par exemple, par opposition aux douleurs, sont ontologiquement objectives, parce que leur mode d'existence est indépendant de tout sujet percevant ou de tout état mental » [Searle, 1998, p. 22]. « Epistémiquement parlant, "objectif" et "subjectif" sont avant tout des prédicats des *jugements*. Nous parlons souvent des jugements comme étant "subjectifs", par quoi nous entendons que leur vérité ou que leur fausseté ne peut être établie "objectivement", parce que la vérité ou la fausseté n'est pas une question de fait mais dépend de certaines attitudes, de certains sentiments et point de vue des auteurs et auditeurs du jugement. Comme exemple de jugement, prenons celui-ci : "Rembrandt est un meilleur artiste que Rubens." En ce sens de "subjectif", nous opposons de tels jugements subjectifs aux jugements objectifs, tels que le jugement suivant : "Rembrandt a vécu à Amsterdam durant l'année 1632." Pour de tels jugements objectifs, les faits dans le monde qui les rendent vrais ou faux sont indépendants des attitudes ou des sentiments que quiconque peut avoir à leur propos » [Searle, 1998, p. 21 ; c'est moi qui souligne]. Pour résumer, un jugement est épistémiquement objectif s'il ne dépend pas de moi (par exemple, si je peux me tromper sur l'année à laquelle Rembrandt a vécu à Amsterdam, c'est parce que ce jugement ne dépend pas de moi, mais de faits indépendants de moi). Un jugement épistémiquement subjectif, lui, ne dépend que de moi, il repose sur une *attitude* individuelle. Par exemple, le fait que je préfère la glace à la vanille à celle au chocolat, ou Rembrandt à Rubens, ne dépend pas de faits indépendants de moi.

Comme dit précédemment, les deux niveaux sont indépendants, c'est-à-dire qu'une chose peut être objective au niveau ontologique mais subjective au niveau épistémique. Par exemple, l'énoncé suivant : « La montagne en face de chez moi est belle ». Dans ce cas, la montagne est ontologiquement objective (elle existe indépendamment de moi), mais le fait

qu'elle soit belle est épistémiquement subjectif, car ce jugement ne dépend que de mon attitude par rapport à la montagne. De même, quelque chose peut être ontologiquement subjectif mais épistémiquement objectif. C'est le cas, par exemple, de l'argent. L'argent n'a pas d'existence indépendante de l'esprit humain. Si les êtres humains venaient à disparaître, le bout de papier que l'on appelle « billet de dix francs » perdrait toute valeur et redeviendrait un simple bout de papier. En revanche, je ne peux pas moi-même décider de la valeur de tel ou tel bout de papier. Si je dois 100 francs à un ami, je ne peux pas lui donner un billet de 10 francs en prétextant que, de toute manière, l'argent est ontologiquement subjectif. Il y a un fait social indépendant de moi qui fait qu'un billet de dix francs n'équivaut pas à un billet de 100 francs. Sur ce point, je peux *me tromper*.

Ceci est d'une grande importance en ce qui concerne notre discussion à propos de la morale. En effet, on peut tout à fait considérer que la morale soit ontologiquement subjective, mais épistémiquement objective, de la même manière que l'est l'argent. Tout choix moral, en ce sens, ne se vaut pas, même s'il est considéré comme étant ontologiquement subjectif.

Ainsi, en reprenant la conception non-cognitivistique de la morale, on peut postuler le fait que la morale repose sur le sentiment humain (elle est ontologiquement subjective), mais que les valeurs qu'elle promeut sont indépendantes de mon jugement personnel (la morale est épistémologiquement objective)⁴⁶. Mais comment arriver à ce point ? Très brièvement, voici l'argument que pourrait développer un non-cognitivistique moral [Mc Naughton, 1988, pp. 71-73]. S'inspirant de Hume, le non-cognitivistique peut considérer qu'il est essentiel que les membres d'une société vivent en harmonie. Il s'agit alors de résoudre les conflits qui surgissent à propos de la façon d'organiser la société de manière à ce qu'elle convienne à la plupart de ses membres [p. 71]. Si chacun désire organiser la société depuis son unique point de vue, pensant uniquement à ce qu'il veut pour lui-même, l'accord entre les membres devient impossible. Chacun se doit donc d'adopter un point de vue qui puisse être partagé par la plupart [p. 72]. L'être humain étant, dans une large mesure, un animal social, la *sympathie* – c'est-à-dire le fait que la plupart d'entre-nous se soucient du bien-être des autres – semble être le point de vue qui convient. « Adopter le point de vue moral c'est, dans ce cas, le fait de considérer les désirs et les intérêts de chaque personne de façon impartiale, ne donnant pas plus de poids à une demande (*claim*) qu'à une autre » [p. 73 ; ma traduction]. Ainsi, une action sera considérée comme étant juste si l'individu agit en accord avec le point de vue d'un

⁴⁶ Cela nous évite de devoir postuler, comme le fait par exemple Larmore, l'existence mystérieuse d'un « troisième ordre », ni physique, ni psychologique, mais normatif, qui répondrait au critère des réalistes moraux [Larmore, 1997 ; 2004, pp. 107-108].

spectateur qui serait totalement informé, impartial et sympathique, c'est-à-dire s'il prend en compte aussi bien *ses* intérêts, désirs, besoins, que *ceux des autres*. Etant donné que ce spectateur semble être un idéal à bien des égards, on appelle cette théorie la théorie du spectateur idéal (*ideal spectator theory*). Ainsi, de la même façon qu'un billet de 10 francs n'équivaut pas à un billet de 100 francs, même si l'argent est ontologiquement subjectif, tout choix moral ne s'équivaut pas en vertu du point de vue du spectateur idéal⁴⁷. Quelqu'un qui ne ressent aucune sympathie peut ne pas vouloir être moral. Toutefois, à partir du moment où l'on éprouve le *désir* d'être moral (parce que, entre autre, c'est là la condition pour vivre en société et que l'on désire généralement vivre en société), les choix moraux ne sont dès lors plus arbitraires⁴⁸.

4.3 Conclusion

Qu'est-ce que cette discussion nous a apporté concernant le concept d'autonomie ? Nous avons vu qu'une des versions proposée de l'autonomie est une version qui veut que l'autonomie soit substantiellement indépendante. Mais cette version nous force à rejeter certaines valeurs que nous estimons habituellement telles que l'obligation que l'on a de tenir sa promesse, la loyauté, la bienveillance ou l'amour. Nous avons donc opté pour une version plus fine (*thin*) – procédurale – de l'autonomie. Malgré tout, cela ne signifie pas que l'on va concevoir l'agent autonome comme étant le *créateur* des valeurs auxquelles il va adhérer (comme nous l'avons vu avec la thèse ontologique holiste de Pettit, l'individu n'émerge pas de lui-même, il se construit par rapport aux autres, par rapport à un langage qu'il n'a pas lui-même construit et, par extension, par rapport à des valeurs qu'il n'a pas non plus conçu lui-même)⁴⁹. Être autonome ne signifie pas non plus avoir le pouvoir de choisir arbitrairement nos valeurs comme on va au marché choisir nos légumes. La morale possède une objectivité, comme j'espère l'avoir montré dans la dernière section, et la volonté d'être moral implique d'être cohérent et de se fonder sur le point de vue du spectateur idéal qui, à ce titre, va dicter dans certains cas la conduite à adopter. La question « est-ce que j'ai fait le *bon* choix ? », dès lors, n'apparaît plus comme étant vaine. Toutefois, cela ne veut pas dire pour autant que

⁴⁷ Défendre ce point de vue ici nous emmènerait trop loin, mais je tiens tout de même à souligner le fait qu'il est faux, à mon avis, de penser qu'adopter le point de vue du spectateur idéal implique de soutenir une théorie morale particulière, comme certains imaginent qu'adopter la théorie du spectateur idéal implique de soutenir une théorie utilitariste.

⁴⁸ Je reviendrai à cette idée dans la partie sur l'égalité morale.

⁴⁹ A bien des égards, la valeur que nous attribuons à l'autonomie est issue du long processus moderne d'individuation sur lequel nous-mêmes n'avons eu aucune prise. Mais cela n'enlève en rien la valeur que nous attribuons à l'autonomie. Elle vaut la peine malgré tout d'être poursuivie, comme j'espère l'avoir montré.

l'autonomie se résume à *suivre* des raisons. Une certaine marge de manœuvre est laissée à l'agent qui est capable de porter certains jugements personnels et de réviser ses jugements. Sa liberté ne se limite pas entre suivre les « commandements » de la raison ou non (comme certains chrétiens résument la question du libre arbitre entre le choix d'être bon – selon ce que la religion entend par « bon », c'est-à-dire suivre les commandements de Dieu – ou mauvais). La valeur de l'autonomie, dès lors, réside dans l'*engagement* que l'on prend à être moral, à poursuivre telle ou telle valeur, tel ou tel bien, à s'engager dans tel ou tel projet qui correspond à notre conception de ce qu'est la vie bonne. En ce sens, elle ne néglige pas pour autant la valeur qu'on accorde à la responsabilité individuelle, même si le contenu de l'autonomie de l'agent n'est pas forcément indépendant des autres, même si l'agent subit l'influence de son environnement social.

Nous avons quelque peu révisé la définition première que nous avons donné de l'autonomie, comme étant le fait de posséder des désirs qui soient, en un certain sens, authentiques et indépendants d'éléments extérieurs [Christman, 2003]. D'une part, être autonome n'est pas uniquement le fait de *posséder* des désirs personnels, mais également d'avoir une capacité réflexive *sur* ses désirs. D'autre part, l'agent autonome n'est pas totalement indépendant d'éléments extérieurs. Toutefois, pour qu'un agent soit considéré comme étant autonome, il faut malgré tout que son désir soit bien *son* désir – par exemple, que son désir ne soit pas induit par son père, ce qui reviendrait à dire que son désir est celui de son père –, mais dans un autre sens que « indépendant des autres ». Comme nous allons le voir, c'est ce que l'on pourrait être tenté d'appeler « être authentique ». Dans la section suivante, j'exposerai dans un premier temps le concept d'authenticité selon Larmore, qui peut être particulièrement éclairant pour le problème qui nous occupe, à savoir : comment un désir peut-il être le notre sans pour autant être indépendant d'éléments extérieurs ? Dans un deuxième temps, j'avancerai certaines critiques qui m'amèneront à réviser quelque peu ce qu'il faut entendre par « authenticité ».

5. Le concept d'authenticité selon Larmore

Dans *Les pratiques du moi* [2004], Larmore tente de faire, à travers l'étude du concept d'authenticité, une ontologie du moi. D'après le philosophe, il y a deux façons d'être authentique (d'être un *soi*), l'une tout aussi légitime que l'autre. L'une consiste à « être

pleinement soi-même » de façon « naturelle », l'autre consiste à « être le moi que nous avons seul à être » en tant que nous nous engageons, que nous prenons position.

Larmore défend l'idée que nous avons tous essentiellement un rapport pratique à soi (normatif, plus précisément), en ce sens que nous nous engageons. « Nous engager signifie nous obliger à respecter ce que l'engagement nous donne raison de faire » [p. 9]⁵⁰. Le philosophe distingue deux types de réflexion. L'une est la réflexion cognitive, qui consiste à « réfléchir sur nous-mêmes pour mieux nous connaître » [p. 9]. Elle implique une position à la troisième personne, une sorte de regard extérieur qui prend le soi comme objet. A ce titre, un autre peut tout à fait nous connaître mieux, sur certains aspects, que nous-mêmes. L'autre réflexion est une réflexion dite pratique, qui consiste à « être le moi que nous avons seuls à être » [p. 9]. S'engager, en ce sens, équivaut à s'engager à être ce qu'on n'est pas encore [p. 10].

5.1 Le « naturel » de Stendhal

L'une des premières définitions qui nous viendrait à l'esprit lorsque l'on parle d'authenticité est celle que lui donne notamment Stendhal. Stendhal ne parle pas à proprement dit d' « authenticité », mais de « naturel ». Le naturel de Stendhal équivaut, semble-t-il, à « être pleinement soi-même », à être son moi « véritable ». Vouloir être authentique, en ce sens, équivaut à vouloir « devenir ce qu'on est ». Cette conception s'oppose à ce que l'écrivain appelle la « vanité », autrement dit le « souci de ce que penserait autrui qui nous conduit à nous régler sur ses attentes » [p. 15]. La vanité consiste à « être comme un autre ». Le naturel, par opposition, consiste à être un soi qui ne se conforme pas à la culture, aux normes, aux conventions, mais qui est purement soi.

La conception du naturel a appelé, de la part de Paul Valéry, deux objections. (1) « Les sentiments vus comme “spontanés” portent toujours, dans leur nature intime, l’empreinte des codes culturels » [p. 16]. C'est l'idée que « la distinction entre l'authentique et l'inauthentique se définit à l'intérieur de l'univers des conventions » [p. 17]. En ce sens, l'idéal de l'authenticité serait tout bonnement un idéal impossible à atteindre. (2) La deuxième objection peut être résumée sous le titre de « comédie de sincérité ». Admettons qu'il existe effectivement un « moi naturel » (ce qui reste, comme on le verra par la suite, difficile à accepter). « En cherchant à coïncider avec ce moi autant qu'il le peut, en s'appliquant en ce

⁵⁰ A moins que je ne le précise, les citations de cette section sont tirées de l'ouvrage de Larmore déjà cité [2004].

sens à devenir naturel (ou, disons, “authentique”), Stendhal aurait à son avis [à l’avis de Valéry] succombé inévitablement à une “comédie de sincérité” » [p. 17]. Par « sincérité », il ne faut pas entendre le fait de « dire à autrui ce que nous nous disons à nous-mêmes » [p. 18] (ce qu’on entend habituellement par « être sincère avec autrui »). Il ne s’agit pas non plus de l’entendre comme la sincérité avec nous-mêmes (« reconnaître franchement ce que nous pensons ou ressentons » [p. 18]). Par sincérité, il s’agit ici de voir « l’idéal de ne faire qu’un avec notre être le plus intime » [p. 18]. Or, ce projet est voué à l’échec dans la mesure où, « en voulant être ce que nous tenons pour notre moi naturel, nous créons en nous une “division du sujet” » [p. 18]. « Au fond, l’idée de Valéry [...] est que l’ambition d’être naturel suppose que nous soyons en état de constater notre succès éventuel, ce qui exige qu’à ce moment même nous nous distinguions suffisamment du résultat pour le remarquer » [p. 18]. De la même façon qu’il nous est impossible de constater que l’on dort (on ne pourrait faire ce genre de constat qu’en étant éveillé), « rien n’empêche tant d’être naturel que l’envie de le paraître » [p. 19]. En effet, constater que l’on est naturel revient à ne plus l’être puisque, dès lors, nous nous regardons depuis un point de vue « extérieur », à la troisième, et non plus à la première personne, ce qu’exige pourtant l’authenticité. Ainsi, vouloir devenir ce qu’on est semble voué à l’échec. Larmore commence par discuter cette seconde objection.

S’inspirant de Sartre et de sa définition de la « mauvaise foi », Larmore défend l’idée qu’il y a toujours un « écart essentiel à notre être » [p. 33]. « On veut parvenir à la coïncidence parfaite avec soi pour en être conscient, pour se féliciter d’être enfin identique à soi-même, mais par là justement on dément cette identification qui devait absorber tout son être » [p. 32]. Ainsi, il faut considérer que « le moi se trouve toujours à distance de lui-même : il n’existe qu’en s’engageant, et ce qu’il s’engage à être est ce qu’il n’est pas encore, mais qu’il a à être » [p. 33]. L’homme ne doit donc pas être conçu comme étant un objet « muni déjà d’un ensemble de qualités, auquel notre rapport fondamental serait celui de la connaissance de soi » [p. 33]. Il n’existe pas de moi véritable, naturel, qu’il s’agit de découvrir. Il n’existe qu’un moi qu’il y a à être. Il y a une incohérence dans le fait même de vouloir devenir ce qu’on est car, « dans la mesure où l’on veut devenir quelque chose, il va de soi qu’on ne l’est pas encore » [p. 34]. L’authenticité, en ce sens, constitue une fin autodestructrice.

Toutefois, l’authenticité peut être pensée autrement que ce qu’on en a dit jusque à présent. Paradoxalement, c’est chez Stendhal que l’on va trouver cette autre conception. Chez l’écrivain, l’authenticité n’a pas cet aspect réflexif autodestructeur. « Le naturel chez Stendhal se range du côté de la passion, qu’il oppose d’une façon systématique à l’esprit d’analyse » [p.

39]. La réflexion, chez Stendhal, est toujours l'instrument de la vanité, en ce sens que l'on va se comparer aux autres « pour déterminer notre propre bien » [p. 41]. On peut donc formuler la conception du naturel en deux thèses principales. « Puisque (1) la réflexion ne peut jamais tout à fait échapper à la vanité, le naturel, estime [Stendhal], s'oppose (2) par essence à la réflexion et s'exprime en des actions irréfléchies où nous sommes transportés par la passion » [p. 42]⁵¹.

Comme nous l'avons vu, Larmore distingue deux formes de réflexion. La réflexion cognitive, d'une part, qui est un retour de la pensée sur elle-même en vue d'améliorer ce que nous croyons savoir sur le monde ou sur nous-mêmes [pp. 42-43]. D'autre part, la réflexion pratique, qui consiste à « accepter une croyance ou accomplir une action d'une façon réfléchie » et « à faire ces choses *en pleine conscience* », ce qui implique d' « assumer la responsabilité de tout ce que ces engagements comportent d'ordinaire » [p. 44 ; c'est moi qui souligne]. Or, comme l'a saisi Stendhal, avoir, par exemple, une réflexion sur ce qu'il faut faire (avoir une réflexion pratique) implique de confronter les différentes options qui se présentent à nous à ce qu'en penserait autrui. Autrui peut être un individu concret, un modèle, ou il peut s'avérer être un autre idéal. Plutôt que le terme de vanité, Larmore parle ici, en se référant à Adam Smith, du « spectateur impartial » que nous avons déjà vu dans la section sur l'objectivité de la morale. Être sincère au sens où on l'a entendu étant toujours lié à la réflexion, le naturel de Stendhal implique donc une absence de réflexion. On est naturel dans la mesure où « on ne se soucie pas de la justification que [notre] comportement pourrait avoir à [nos] propres yeux, car cette sorte de préoccupation équivaut aussi à se regarder et à se juger du point de vue d'un autre. On est naturel dans la mesure où l'on fait tout simplement ce qu'on fait, sans y réfléchir » [p. 48]. Cela implique également qu'on ne puisse pas constater, dans l'instant même, dans quel genre d'état d'esprit on est. En ce sens, le naturel se rapproche de ce qu'on entend communément par « spontanéité ». A partir du moment où l'on *cherche* à être spontané, ou que l'on réfléchit à propos de notre spontanéité, on la perd.

Pour résumer, le projet de « devenir ce qu'on est » est incohérent. Mais le naturel de Stendhal ne succombe pas aux différentes critiques qu'on peut lui opposer dans la mesure où il ne constitue pas un état d'esprit réflexif. Toutefois, il faudra revenir à cette notion, étant donné que l'absence de réflexion, si elle est nécessaire à l'authenticité en tant que naturel, n'est pas pour autant suffisante. En effet, le fait de me couper les ongles sans réfléchir ne fait pas de moi pour autant un être authentique. Nous y reviendrons, mais passons à présent à

⁵¹ L' « amour passion » chez Stendhal est l'un de ces transports irréfléchis.

l'autre objection que l'on peut opposer à l'authenticité qui voudrait que l'on est authentique uniquement dans la mesure où l'on est totalement indépendant de la culture, des normes ou des conventions.

5.2 *L'authenticité face au conformisme*

Comme nous l'avons vu avec Pettit, l'individu ne se crée pas seul. Il n'émerge pas de lui-même de façon atomiste, mais se construit par rapport aux autres. Ainsi, comme le rappelle Larmore, « nous sommes pénétrés de toute part de formes de pensée, de sentiments et de désirs que nous avons faites nôtres en nous modelant sur autrui. Sans ce mimétisme fondamental, nous ne serions rien » [p. 53]. Le langage est un tissu de convention sans lequel nous serions incapables de nous exprimer, de comprendre ce qu'est une valeur et de poursuivre un quelconque bien. Nous ne serions pas capables de ressentir ce que nous ressentons, de vouloir atteindre tel ou tel bien, sans la convention qui nous permet d'appréhender les différents biens, les différentes valeurs qui valent la peine d'être poursuivies. En ce sens, l'autre représente un modèle que l'on suit de manière mimétique, ne serait-ce que pour comprendre comment fonctionnent les conventions. L'autre peut également être un autre « généralisé », idéal, qui fournit à tout individu les raisons (objectives) que l'on a de poursuivre tel ou tel bien, d'agir de telle ou telle façon. Bref, que l'autre soit un être fait de chair et d'os ou un idéal, nous nous modelons toujours par rapport à un autre, et nous baignons dans un monde de convention qui nous rend intelligible le fait même de vouloir être, par exemple, unique, ou de vouloir être autonome. La convention n'est pas forcément rigide au point de nous déterminer à agir d'une unique façon, toutefois, l'illusion serait « de croire que nous pouvons jamais cesser d'être marqués par la convention » [p. 56]. « Même aux moments où nos sentiments surgissent du fond de notre cœur et que nous sommes le plus nous-mêmes, nous ne cessons de suivre des modèles hétéronomes » [p. 58]. Larmore considère donc que « le conformisme est un bien incontestable » [p. 60]. Mais, dès lors, se pose la question de savoir si être authentique au sens où l'entend Stendhal est possible.

Larmore fait la distinction entre celui qui *veut*, de façon intentionnelle, se conformer à une convention, et celui qui agit par habitude, sans volonté particulière de se conformer ou non à la convention qu'il suit. Pour Larmore, être authentique en tant qu'être spontané et pleinement lui-même ne doit pas signifier qu'il faut à tout prix échapper à « ce que l'influence d'autrui a fait de nous » [pp. 82-83]. Il y a une distinction à faire entre « l'action qui se modèle [intentionnellement, par la réflexion] sur une convention et l'action qui provient d'une

habitude créée par la convention » [p. 83]. Ce qui compte ici est le fait que l'on soit pleinement nous-mêmes au sens où on l'a entendu jusqu'à présent : on est nous-mêmes lorsque l'on est spontané, que l'on ne réfléchit pas. Ainsi, en agissant par habitude, nous n'en sommes pas moins authentiques. Il s'agit alors d'écarter « l'exigence courante d'originalité » [p. 83] car, en définitive, ce n'est pas cela qui fait de nous des individus uniques et authentiques⁵². Comme nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises, ce qui fait de nous des individus uniques est le fait qu'il n'y ait que nous qui puissions vivre la vie que nous vivons, qui puissions ressentir ce que nous ressentons, et peu importe que ces sentiments ou que notre mode de vie se soient modelés sous l'influence des autres ou par conformisme. Par exemple, « l'important est la façon dont on vit son amour et non l'originalité de ses sentiments ». Peu importe que l'amour soit codifié par des conventions (et il l'est), l'important est le bonheur qu'il procure, l'important est que nous soyons transportés par lui, de façon totalement spontanée. Comme le rappelle Larmore, il n'y a rien « de plus conventionnel que de fondre en larmes devant l'objet de sa passion » [p. 87], mais l'essentiel ne réside pas là, le point capital réside dans le fait que je sois moi-même à ce moment là – même si cela est dû à l'habitude – et que je *ne cherche pas* à être comme un autre. Ainsi, le fait que je me modèle sur un autre ne m'empêche pas d'être authentique au sens de Stendhal, pour autant que l'on évacue la prétention à être indépendant des autres et des conventions.

5.3 Le second type d'authenticité : l'authenticité réflexive

Comme nous l'avons vu, au premier abord la réflexion semble constituer un mal lorsque l'on cherche à être authentique. En ce sens, il s'avère que, l'autonomie se basant sur la réflexion (notamment la réflexion sur les désirs à poursuivre ou non), être authentique est incompatible avec la notion d'autonomie. Mais il existe une autre façon d'être authentique. « L'authenticité [...] n'est pas limitée à des transports irréfléchis ; elle peut également se réaliser dans la réflexion pratique » [p. 94]. Il s'agit donc de distinguer deux modes d'authenticité. L'un est le naturel de Stendhal, tel qu'on l'a décrit jusqu'à présent. L'autre est de nature réflexive (au niveau pratique, et non au niveau cognitif). L'authenticité englobe les deux modes, « du moins si elle est censée dénoter, conformément à la définition proposée [précédemment], la capacité d'être pleinement soi-même sans s'aligner sur le point de vue d'un autre » [p. 95]. Cela nous permet de répondre à l'objection qui s'était faite jour plus haut

⁵² Nous reviendrons un peu plus loin sur la question de l'originalité.

à propos de tout ce que l'on fait de façon irréfléchie (tel que le fait de se couper les ongles) sans pour autant être authentique. C'est que, dans ces cas-là, on est simplement distrait, alors que l'« authenticité réflexive » implique un engagement, une prise de position particulière, ce que ne constitue pas le fait de se couper les ongles [p. 95]. Être authentique au sens réflexif signifie être soi-même dans le sens où aucun autre que moi-même ne peut s'engager à ma place. De plus, la réflexion pratique qui est en jeu se distingue clairement de la réflexion cognitive. « La réflexion (cognitive) est donc au fond la faculté par laquelle nous parvenons à la *connaissance* des raisons » que l'on aurait d'agir de telle ou telle manière [p. 104 ; c'est moi qui souligne]. En revanche, la réflexion pratique est notre *engagement* à agir de telle ou telle manière. « A proprement parler, [la réflexion pratique] aboutit *non à un jugement* sur ce qu'il faut faire, mais à *l'intention* explicite de faire ceci ou cela » [p. 103 ; c'est moi qui souligne]. Ainsi, « toute croyance, tout désir a la nature d'un *engagement*. En croyant ceci ou cela, on *s'oblige* à se comporter, toutes choses égales par ailleurs, d'une façon compatible avec la réalité de la croyance ou avec la valeur accordée à l'objet du désir » [p. 115].

Dire que « je crois ceci » ou « je désire cela » constitue ce que Larmore appelle un aveu. Or, il se trouve qu'il y a une impossibilité de se tromper sur l'aveu de nos engagements. Je peux me tromper en désirant faire mien telle ou telle croyance, mais je ne peux pas me tromper dans le fait que je crois ceci ou désire cela. C'est ce que Larmore appelle « l'autorité à la première personne » [pp. 152-153]. « Les aveux où nous déclarons de façon immédiate que nous croyons ceci ou voulons cela expriment bien un rapport spécial que nous avons à nous-mêmes. Mais ce rapport à soi [...] n'est pas de l'ordre de la connaissance. Au contraire, il consiste en ce que nous prenons position et signalons comment nous nous proposons de nous comporter à l'avenir. [...] En avouant que je crois ou je veux ceci ou cela, je ne décris rien, j'atteste mon engagement à respecter les implications de ce que je déclare croire ou désirer » [pp. 172-173]. L'énoncé « je sais que je crois ceci » fait partie du domaine cognitif et, étant donné que je dois prendre, comme nous l'avons vu, la position de la troisième personne pour le savoir, un autre peut, par inférence ou par observation de mes actes ou de mes propos, le savoir tout aussi bien que moi (parfois même mieux). En revanche, l'énoncé « je crois ceci » est du domaine pratique, ce qui implique que (1) je ne peux pas me tromper concernant cet aveu (autorité à la première personne), et (2) cela constitue un engagement dans la mesure où moi seul, personne d'autre à ma place, est en mesure de s'engager. Pour résumer, « un autre individu peut bien s'avérer plus à même de connaître notre état d'esprit, mais il ne peut jamais se substituer à nous lorsqu'il s'agit de prendre des engagements » [p. 183]. De plus, « nos aveux font autorité parce qu'ils figurent eux-mêmes parmi les prises de

position qui constituent notre être » [p. 183]. En conclusion, « comme dans l'autre mode d'être authentique qu'est le naturel, mais cette fois de façon différente car justement réfléchi, nous pouvons arriver, en assumant nos engagements, à être pleinement nous-mêmes sans nous regarder du point de vue d'un autre » [p. 184]. Cette conception de l'authenticité nous réconcilie donc avec la conception de l'autonomie défendue précédemment.

Toutefois, avant de revenir à la question de l'originalité, il est important de souligner que, si l'authenticité est importante, la connaissance de soi l'est également. Il ne s'agit pas ici de déprécier l'idée de vouloir mieux se connaître, d'adopter une « attitude contemplative à notre propre égard » [p. 206]. Il est utile, parfois, de faire le point, de savoir où nous en sommes, de réfléchir à la cohérence de nos différents désirs ou croyances, de réfléchir à ce qu'il faudrait croire ou faire. Il ne s'agit pas de chercher à être *toujours* authentique. De plus, il faut bien garder en tête la distinction entre le « non authentique » (c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas authentique mais qui n'est pas un mal pour autant, telle que la réflexion cognitive) et l'« inauthentique » (c'est-à-dire ce qui se veut ou se pense authentique mais qui échoue à l'être). Ainsi, « nulle règle de priorité ne détermine dans l'abstrait, indépendamment du contexte, s'il vaut mieux réfléchir à ce qu'il faut croire ou faire ou si au contraire il vaut mieux être simplement nous-mêmes et nous donner à nos engagements, que ce soit de manière formelle ou spontanée » [p. 213].

5.4 Retour à la question de l'originalité

Comme nous l'avons vu, Larmore considère que « le conformisme est un bien incontestable » [p. 60] et qu'il faut écarter « l'exigence courante d'originalité » [p. 83]. Or, cela va à l'encontre de certaines de nos intuitions les plus fortes et les plus communes concernant ce qui fait la valeur de l'individualité. Bien que Larmore balaie ainsi ce qui constitue une de nos grandes valeurs moderne, ce dernier ne s'étend pas sur la question. Même si le philosophe invoque des arguments de poids, il me semble qu'il n'est pas possible de rejeter la valeur de l'originalité si facilement, et c'est ce que je tiens à discuter dans cette section. Pour beaucoup, l'originalité est une valeur qu'il s'agit de poursuivre assidument. L'art est le domaine par excellence qui promeut l'originalité. Certains vont même jusqu'à penser que l'on n'est pas à proprement parler un individu si l'on n'est pas original, en tant que *totalemment distinct et indépendant*, dans tous les aspects de notre vie et de notre personnalité, de tous les autres. Comme on l'a vu, l'originalité « parfaite » ou « absolue » constitue une illusion. Toutefois, même restreinte, l'originalité constitue un bien que l'on ne peut pas

négliger comme le fait Larmore. Je défendrai à présent ce point de vue en reprenant certains arguments issus du livre remarquable de John Stuart Mill : *De la liberté* [1990].

L'originalité s'oppose intuitivement au conformisme, et pour voir la valeur que l'on attribue à l'originalité, il s'agit de comprendre ce que l'on reproche ou ce que l'on craint dans le conformisme⁵³. D'une part, on craint de la part du conformisme qu'il réduise l'individu à l'état d'automate, à un « robot » qui adhère à certaines pratiques, à certains modes de vie, à certaines pensées, non par réelle conviction, mais simplement parce que « tout le monde fait comme ça ». Le conformisme enlèverait à l'Homme certaines caractéristiques qui en font, précisément, un Homme, dont par exemple l'autonomie, qui est cette capacité de penser par soi-même et de s'engager par soi-même dans une voie qui nous semble être la meilleure pour soi, même si ce n'est pas nous-mêmes qui l'avons « créée ». Même si Larmore rejette l'originalité, je doute fort qu'il envisage un monde tel que celui décrit dans *Le meilleur des mondes*, d'Aldous Huxley, comme étant un monde satisfaisant pour l'être humain. Dans ce roman, Huxley décrit une société qui détermine génétiquement et psychologiquement les individus de manière à ce qu'ils soient totalement conformes à leurs castes⁵⁴. Dans ce monde, aucun individu n'est « original », distinct des autres (si ce n'est qu'un individu d'une caste sera distinct de celui d'une autre caste. Mais, d'une part, au sein de sa caste, aucun individu n'est véritablement distinct et, d'autre part, l'individu n'a pas *choisi* d'être distinct des individus d'une autre caste, cela lui est imposé), et le conformisme est roi. Il n'est pas besoin d'argumenter longuement pour démontrer que ce genre de société n'est pas de celle que l'on envisage pour l'être humain⁵⁵.

D'autre part, le conformisme est souvent décrié dans la mesure où il semble prendre la tournure d'un mode de vie qui exclut tous les autres. De ce fait, il s'avère être paralysant pour l'individu qui finit par avoir peur de se distinguer. Celui qui sort de la norme (autrement dit,

⁵³ En ce sens, on peut considérer que « originalité » est, ici, synonyme d' « anticonformisme ».

⁵⁴ Le récit s'ouvre sur la visite de l'usine à clones de la société (les enfants ne sont plus créés de manière naturelle, mais uniquement par clonage). Les clones de telle ou telle caste sont donc physiquement parfaitement identiques et manipulés de manière à ce qu'ils n'envisagent pas de mener une autre vie que celle qu'ils mènent.

⁵⁵ En fait, la question de savoir si Larmore accepterait un tel monde était purement rhétorique. Il est clair qu'il ne l'accepterait pas. Sans aller dans l'excès du *Meilleur des mondes*, Larmore dit qu'il existe effectivement des cas où, loin de *s'approprier* un mode de vie ou une pensée, de les faire *siens*, on s'identifie totalement au modèle ou à l'idéal (à cet *autre*, qu'il soit concret ou « généralisé »), en perdant de vue que, ce faisant, nous ne sommes pas à proprement parler nous-mêmes puisque cela n'est ni l'expression de notre « naturel » tel qu'on l'a entendu, ni un engagement à proprement parler. Larmore dit bien que cela peut provenir d'une habitude aveugle [p. 201], mais il s'arrête là et ne fait que constater qu'être véritablement authentique implique de « grands efforts » [p. 202]. Mais pour nous, cela ne paraît pas suffisant. Le conformisme, s'il est un bien dans certains cas, constitue aussi un « danger » pour l'authenticité et l'autonomie, et il s'agit de prendre cela en compte dans notre présente discussion.

celui qui est original) a souvent tendance à être mal jugé par l'opinion publique (sans parler des conséquences juridiques qu'un mode de vie ou que certaines pratiques anticonformistes peuvent entraîner. Pensons à l'époque où l'homosexualité était juridiquement condamnable – et l'est encore dans certains pays). C'est ce que Mill appelle la « tyrannie de l'opinion et du sentiment dominants » [Mill, 1990, p. 67], tyrannie contre laquelle il s'insurge. La tyrannie de l'opinion est « cette tendance de la société à imposer, par d'autres moyens que les sanctions pénales, ses propres idées et ses propres pratiques comme règles de conduite à ceux qui ne seraient pas de son avis » [Mill, 1990, p. 67]. Cette tyrannie est le fait de la « masse » à l'encontre de certains individus qui sortent de la norme par des pratiques qui, pourtant, ne nuisent directement à personne⁵⁶. Si l'originalité était effectivement un bien qui ne méritait pas d'être poursuivi, la tyrannie de l'opinion ne serait pas quelque chose de moralement condamnable, or, il se trouve que pour la plupart d'entre nous elle l'est.

On pourrait me rétorquer que je déforme ici les propos de Larmore et que ce dernier veut écarter l'exigence *absolue* d'originalité, mais qu'il l'accepte tout à fait dans un aspect plus restreint. Mais cela n'est pas très convainquant, tout simplement parce qu'à aucun moment le philosophe n'exprime ce point de vue. Il s'agit alors de le défendre clairement, ce que ne fait pas Larmore, qui semble au contraire particulièrement négliger l'importance de l'originalité en sous-entendant que cet idéal est tout simplement illusoire (on ne peut pas ne pas être conformiste, ce qui semble vouloir dire qu'on ne peut pas être original).

Commençons par défendre l'idée qu'on *peut* être original. Si, effectivement, on n'échappe pas à une sorte de conformisme « élémentaire » (on ne se construit pas sans se conformer à certains pratiques, à certains concepts et usages de ces concepts), il se trouve que, dans le cadre conformiste dans lequel nous évoluons, nous pouvons être originaux. Si, par exemple, le fait de porter un jugement sur le langage implique de se conformer, à la base, au langage en question, rien n'empêche, dans ce cadre, d'être original. Le néologisme (l'invention d'un mot), par exemple, est le fruit de l'originalité. Certes, le nouveau terme ne sort pas de nulle part. Il provient d'une pensée structurée par un langage « déjà là », « déjà construit », auquel on se conforme. Pour être utilisable, il doit se conformer à certaines règles. Il s'inspire certainement d'autres termes que nous n'avons pas, nous-mêmes, inventés. Reste qu'il est original en ce sens qu'il n'avait jamais été, avant son invention, imaginé. Mill résume, de façon plus générale, le fait que l'originalité est une possibilité réelle, non illusoire et avérée, en rappelant que « rien n'a jamais été fait sans que quelqu'un le fasse en premier »

⁵⁶ Ogien analyse plus en détail cette question de manière très pertinente dans l'ouvrage déjà cité [2007].

[Mill, 1990. p. 161]. Cela paraît indéniable. Ainsi, je ne défends pas ici l'idée d'une originalité absolue, en imaginant un être qui se serait constitué de façon atomiste et qui se distinguerait des autres dans tous les aspects de sa vie et de sa pensée, mais je soutiens que, dans le cadre du conformisme élémentaire et indispensable pour tout individu, se découvre la possibilité d'être original dans la mesure où l'on est le *seul*, dans des cas bien particuliers, à agir ou à penser de telle ou telle façon. Pour reprendre l'exemple du néologisme, peut-être que le terme que j'invente est un mélange de deux termes déjà existants, il n'empêche que personne, avant moi, n'avait fait cet assemblage pour donner forme à tel concept. Qui nierait l'originalité d'un poème ou d'un tableau sous-prétexte que les mots ou les techniques de dilution de la couleur utilisés par l'artiste n'ont pas été inventés par lui ? S'il paraît inutile de vouloir rejeter à tout prix tout conformisme, il semble absurde de nier que, dans une certaine mesure, et pour autant qu'on ne la définisse pas en tant qu'absolu, l'originalité existe et n'est pas illusoire.

5.4.1 La valeur de l'originalité

« Personne ne niera que l'originalité ne soit un élément précieux dans les affaires humaines. On a toujours besoin de gens non seulement pour découvrir des vérités nouvelles et signaler le moment où ce qui fut autrefois une vérité cesse de l'être, mais encore pour initier des pratiques nouvelles et donner l'exemple d'une conduite plus éclairée, montrant d'avantage de goût et de bon sens dans les affaires humaines. » [Mill, 1990, p. 159] Ainsi, nous avons tendance à admirer les « hommes de génie » [Mill, 1990, p. 160]. En effet, l'originalité, qu'elle se trouve dans l'art, la science, la philosophie ou le mode de vie, est indéniablement ce qui permet l'innovation et est souvent le fruit de quelques individus seulement. Sans les hommes de génie qu'a connus l'humanité, le monde ne serait pas ce qu'il est aujourd'hui (dans tout ce qu'il a de positif). Même si l'on parvenait à une société dans laquelle tout aurait été inventé, où il n'y aurait « plus rien de nouveau à faire » [Mill, 1990, p. 159], l'anticonformisme constituerait un bien, dans le sens où il permettrait d'interroger les pratiques habituelles qui risquent de tourner en « actions mécaniques », jamais remises en questions, ce que pas même Larmore n'accepterait. En effet, dans ce cas, l'anticonformisme, soit nous montrerait que nous sommes, en fait, dans l'erreur, et qu'il s'agit donc de modifier nos pratiques, soit il succomberait à la critique, mais, dans ce cas, il renforcerait la pratique habituelle en lui donnant une légitimité plus forte qu'elle n'en avait lorsque chacun la suivait simplement « parce que tout le monde agit comme cela ». « S'il y a une chose dont les esprits

peu originaux ne ressentent aucun besoin, c'est bien de l'originalité. Ils sont incapables de voir à quoi elle pourrait leur servir. [...] Le premier service que l'originalité doit leur rendre, c'est de leur ouvrir les yeux. » [Mill, 1990, p. 161] D'où l'exigence, non pas simplement de l'originalité, mais de *l'excentricité* que défend Mill. « Aujourd'hui, le simple exemple de la non-conformité, le simple refus de plier le genou devant la coutume est en soi un véritable service. Justement parce que la tyrannie de l'opinion est telle qu'elle fait de l'excentricité une honte, il est souhaitable, pour ouvrir une brèche dans cette tyrannie, que les gens soient excentriques. » [Mill, 1990, p. 164] Nous avons là tout ce qui fait la valeur de l'originalité : d'une part, elle constitue un moyen d'innover, d'inventer ; d'autre part, elle nous permet d'interroger, voire de critiquer les normes existantes et leur penchant « totalitaire ».

Comme je l'ai déjà dit, je ne soutiens pas l'idée qu'il existe de bien suprême l'emportant systématiquement sur tous les autres, qu'il s'agisse de l'autonomie, de l'authenticité ou de l'originalité. Je ne vois pas l'intérêt d'être original lorsque je prends une douche, mais je le vois lorsque la masse me somme de vivre d'une manière qui ne me correspond pas, ou lorsque des individus originaux nous permettent de remettre en question certaines pratiques que nous accomplissons tels des automates. Tout le monde ne voudra pas être original, mais celui qui désire l'être ne doit pas être perçu comme se lançant dans une entreprise vaine ou qui n'ait pas de valeur. L'originalité est un des meilleurs remparts contre le « mauvais » conformisme, c'est-à-dire contre la tyrannie de l'opinion ou contre le conformisme qui consiste à s'assimiler totalement à un autre (idéal ou fait de chair et d'os) sans que cela constitue un engagement critique et authentique au sens où on l'entend.

5.5 Critique de l'authenticité réflexive

Il reste encore une critique de taille à faire à la notion d'authenticité réflexive de Larmore, étant donné la conception que nous avons de l'autonomie. En effet, il semble bien qu'être autonome implique d'être authentique (au sens réflexif), et que, inversement, l'authenticité réflexive nécessite d'être autonome. Je m'explique. Comme on l'a vu, l'autonomie est le fait de faire des choix *personnels*, donc de faire des choix en fonction de ses désirs propres. En ce sens, le fait que mon désir soit bien *mon* désir – qu'il soit authentique, selon Larmore – semble indispensable pour qu'un individu soit considéré comme étant autonome. Toutefois, nos désirs ne sont pas forcément substantiellement indépendants, et il semble que mon désir sera bien mon désir si, d'une certaine façon, je m'approprie ce désir, si je le fais mien à travers ce qui semble être, à bien des égards, une procédure réflexive

indépendante qui m'engage – autrement dit, si je le fais mien à travers ce que l'on a appelé plus haut l'autonomie.

Si l'on résume, il semble que l'autonomie implique l'authenticité réflexive et que, de son côté, l'authenticité réflexive requiert l'autonomie. Dès lors, pourquoi conserver deux concepts distincts alors qu'un seul suffirait pour exprimer la même chose ? Une des deux entités n'est pas nécessaire, et donc nous pouvons la rejeter. C'est pourquoi je propose de considérer que ce que Larmore nomme l' « authenticité réflexive » fait, en fait, partie intégralement du processus d'autonomie et, à ce titre, n'a pas besoin d'être distingué par un concept différent. De ce fait, ce que l'on nomme « authenticité » se réduit à présent au « naturel » de Stendhal, c'est-à-dire à la spontanéité non-réflexive (tout aussi digne d'intérêt, je le répète, que l'autonomie).

5.6 Conclusion : authenticité et autonomie

Nous avons vu que l'autonomie doit être conçue comme étant une procédure indépendante, c'est-à-dire que l'individu va exercer un regard critique et réflexif sur ce qu'il a raison de croire, de désirer ou de faire. Il peut être utile parfois de s'en remettre à l'autorité épistémique de quelqu'un, mais en général nous estimons qu'il est préférable de s'en remettre à notre propre jugement. De plus, l'autonomie constitue un engagement personnel dont nous portons la responsabilité et assumons les conséquences. Cela ne signifie pas pour autant que nous créons nos valeurs ou que nous les choisissons arbitrairement. La morale est, en un sens, objective, et le fait de vouloir être moral implique d'être cohérent, ce qui signifie que toutes les options existantes ne nous sont pas pour autant ouvertes. En ce sens, il pouvait sembler que ce qui fait qu'un engagement est bien *notre* engagement provient du fait qu'il est authentique. Il nous fallait donc nous pencher sur cette seconde notion.

Nous l'avons vu, selon Larmore il existe deux sortes d'authenticité qui ont, comme point commun, le fait que dans l'un et l'autre mode nous parvenons, bien que de façon différente, « à être pleinement nous-mêmes sans nous regarder du point de vue d'un autre » [p. 184]. D'un côté, il y a l'authenticité en tant que naturel, qui implique de vivre de façon spontanée, sans réflexion, c'est-à-dire sans se rapporter à un autre concret ou idéal. De l'autre, il y a l'authenticité réflexive qui consiste à prendre des engagements. Je suis authentique, de ce point de vue, dans la mesure où personne d'autre que moi ne peut prendre cet engagement et assumer à ma place les conséquences de cet engagement. Les deux modes sont tout autant dignes d'intérêt l'un que l'autre. Le premier n'est pas en accord avec l'autonomie puisqu'il

exclut la réflexion alors que l'autonomie, au contraire, l'exige. Le second mode est en accord avec notre notion de l'autonomie, mais il semble si proche de cette dernière (malgré le fait que Larmore soit particulièrement critique envers la notion même d'autonomie) qu'il y a peu d'intérêt à conserver deux concepts distincts pour parler, finalement, de la même procédure réflexive – qui nous permet de nous engager de manière personnelle – que constitue aussi bien l'autonomie de Dworkin que l'« authenticité réflexive » de Larmore.

Toutefois, nous n'avons pas perdu notre temps et il y avait un grand intérêt à discuter du concept d'authenticité. Que l'on parle de l'autonomie ou de l'authenticité, aucune des deux conceptions que je défends dans ce travail ne réfutent le fait que l'individu, dans une certaine mesure, est conformiste et se construit par rapport aux autres individus. Ce n'est pas cela qui l'empêche d'être autonome ou authentique, ou qui fait perdre de la valeur à ces deux notions. L'autonomie procédurale telle que décrite par Dworkin manquait à nous montrer véritablement ce qui constituait un engagement. Grâce à l'étude du concept d'authenticité réflexive nous comprenons mieux à présent dans quelle mesure notre engagement est bien le notre, même si nous n'appelons plus cela « authenticité réflexive » et que nous avons réduit ce concept à n'être qu'« une » caractéristique – néanmoins essentielle – de l'autonomie.

Même si l'autonomie est plus restreinte que ce que l'on voudrait l'imaginer, il n'empêche qu'elle n'est pas illusoire, de même en ce qui concerne l'originalité. Même s'il n'est pas indispensable d'être original pour être un individu unique, et même si un certain conformisme élémentaire est nécessaire pour devenir l'individu que l'on est, il n'empêche que l'originalité est un bien qui vaut la peine d'être poursuivi, ce pour une raison simple : elle nous permet de progresser et nous protège des dérives du conformisme.

Ainsi, Larmore nous aura permis de montrer la valeur que peut prendre pour nous l'authenticité en tant que « naturel ». De plus, l'étude de son concept d'authenticité réflexive nous aura permis de mieux comprendre en quoi notre engagement est bien le notre, renforçant de ce fait la théorie de Dworkin. Enfin, cette discussion nous aura permis de mettre en avant la valeur que peut prendre l'originalité pour un individu, tout en ayant conscience de ses limites.

6. L'égalité morale

Comme nous l'avons vu dans l'introduction, il ne suffit pas de défendre l'autonomie et l'authenticité pour constituer un individualisme moral qui évite les dérives de l'égoïsme normatif. Un individu peut agir de manière autonome ou authentique en expropriant son

voisin, en le réduisant en esclavage, en parquant dans des camps tous ceux qui ne pensent pas ou ne sont pas comme lui etc. L'autonomie et l'authenticité ne garantissent pas en elles-mêmes le fait que l'individu ne va pas agir *uniquement* en fonction de ses intérêts propres, sans jamais se soucier des autres. C'est pourquoi je propose de défendre la notion d'égalité morale. Dans cette dernière section, nous allons définir brièvement ce qu'il faut entendre par « égalité morale », puis nous discuterons ce concept à la lumière de ce dont nous avons déjà parlé⁵⁷ et qui peut constituer le fondement de la morale, à savoir l'idée du spectateur impartial et sympathique. Enfin, nous parlerons de la valeur particulière que prend *ma* vie – dans certaines situations, et bien que nous soyons des êtres empreints de sympathie – par rapport à celle des autres.

Je ne m'attarderai pas trop longuement sur ce dernier concept car, si l'on en croit Kymlicka, s'inspirant de Ronald Dworkin, « toutes les théories politiques plausibles partagent la même valeur ultime, qui est l'égalité » [Kymlicka, 2003, p. 10]⁵⁸. Contrairement au concept d'authenticité ou d'autonomie, la notion d'égalité possède donc déjà une assise solide.

Par « égalité », il ne s'agit pas d'entendre une théorie qui serait en faveur d'une redistribution égalitaire des revenus. La notion que je défends ici se situe à un niveau plus fondamental. Elle part du principe qu'il faut traiter les êtres humains, quels qu'ils soient, « en égaux »⁵⁹. « Une théorie est égalitariste dans ce sens si elle accepte que l'intérêt de chaque membre de la collectivité pèse d'un poids égal à celui de tous les autres » [Kymlicka, 2003, p. 10]. En d'autres termes, « chaque individu compte autant qu'un autre » [Kymlicka, 2003, p. 11]⁶⁰. L'égalité morale est le fait de considérer que tout individu a droit à la même dignité et au même respect que tout un chacun [Gosepath, 2001/2007].

Premièrement, postuler que tous les êtres humains sont *égaux* ne signifie pas qu'ils sont *identiques*. Si l'on en croit Taylor (qui parle d'égalité plutôt que d'égalité morale, mais la différence entre les deux notions ici paraît infime), l'idée d'égalité morale est la reconnaissance d'un potentiel humain universel, « une capacité que tous les humains partagent. Ce potentiel – ou, plutôt, *ce que tout un chacun peut en avoir fait* – est ce qui

⁵⁷ Voir la section sur l'objectivité de la morale.

⁵⁸ C'est également l'avis de Stefan Gosepath [2001/2007].

⁵⁹ A partir de ce principe, et seulement dans un deuxième temps, se pose alors la question – que je ne traiterai pas ici – de savoir *comment* traiter les individus en égaux. C'est à ce niveau seulement que l'on pourra défendre, par exemple, la possibilité d'une redistribution égalitaire des revenus.

⁶⁰ On l'a vu lors de l'introduction, c'est essentiellement ce trait qui distingue la théorie individualiste de la théorie égoïste, qui considère qu'« aucun individu ne compte plus que Moi ».

assure que chaque personne mérite le respect. » [Taylor, 1994, p. 61 ; c'est moi qui souligne]. Ainsi, ce potentiel fait que chaque individu peut adopter une notion du bien différente, des façons de vivre différentes. Respecter la dignité de chaque individu c'est donc respecter aussi *les différences* qui le composent et qui composent son identité. La théorie que défend Taylor – qui a pour principe fondamental l'égalité morale –, est à la fois une théorie qui vise un respect égal envers chaque être humain, *quelles que soient ses différences*, mais également la reconnaissance de « l'identité unique de [cet être humain] ou de ce groupe, ce qui le distingue des autres » [Taylor, 1994, p. 57]. En résumé, nous pouvons dire que « l'exigence universelle [traiter tous les individus en égaux] promeut la reconnaissance de la spécificité » [Taylor, 1994, p. 58]. On le voit, considérer que tous les individus sont égaux d'un point de vue moral ne signifie pas qu'on considère qu'ils sont identiques. Au contraire, cela revient à accepter les différences de chacun⁶¹.

Deuxièmement, avoir une égale considération et un égal respect pour tout individu ne signifie pas que l'on va traiter tout individu de façon égale et uniforme [Gosepath, 2001/2007]. Prenons un individu « normal » et un individu handicapé, en chaise roulante par exemple. Imaginons que ces deux individus soient des écoliers. Tout écolier fait de la gym, sanctionné par une note. Il paraît évident que l'élève en chaise roulante ne pourra pas accomplir les mêmes exercices physiques que les autres élèves. Etant donné que la majorité des individus ne sont pas en chaises roulantes, la plupart des exercices physiques partent du principe que l'individu ne sera pas en chaise roulante. Ainsi, si l'on désirait traiter tous les élèves du cours de gym de façon égale, cela signifierait que l'élève handicapé doit se plier aux mêmes exercices que ceux qui ne le sont pas et être noté de la même façon. De ce fait, si, chaque année, le professeur de gym note ses élèves sur la course à pied, l'élève handicapé aura une très mauvaise note (c'est le moins que l'on puisse dire). Il paraît tout à fait contre-intuitif, dans ce cas précis, de traiter l'élève handicapé de la même manière que tous les autres écoliers. On pourrait dès lors imaginer un exercice qui convienne à tous, quitte à ne plus noter les élèves sur la course à pied. Mais le principe d'égalité morale n'exige pas cela. On peut tout à fait organiser une note de course à pied, et prendre en compte l'handicap de l'élève en chaise roulante en le notant sur un autre exercice qu'il est capable d'accomplir. L'égalité morale ne consiste pas à traiter tous les individus de la même façon, mais à avoir le même respect pour tout individu, en regard notamment des différences qui peuvent exister entre

⁶¹ Accepter les différences ne signifie pas pour autant tout accepter. Toute pratique peut être critiquée – notamment celles qui contreviennent au principe d'égalité morale, d'autonomie ou d'authenticité – et peut être rejetée en tant que pratique inacceptable d'un point de vue moral.

chacun. En ce sens, noter un élève en chaise roulante par rapport à un exercice de course à pied paraîtrait pour la plupart comme étant, non seulement une aberration, mais surtout une injustice morale flagrante. La justice exigerait plutôt qu'on le traite différemment.

A la lumière de ce qui vient d'être dit, il s'agit de modifier les termes qu'emploie Taylor à propos de l'idée d'égalité de dignité. Ce dernier, comme on vient de le voir, parle de la reconnaissance d'un *potentiel* commun à tous les êtres humains. Toutefois, on le voit bien, tous les êtres humains ne possèdent pas forcément le même potentiel. L'élève handicapé n'a pas le potentiel de faire de la course à pied, de même qu'un handicapé mental n'a pas le même potentiel de rationalité qu'un individu normal. Pour autant, il nous semblerait immoral de manquer de respect à un handicapé sous-prétexte qu'il ne possède pas le même potentiel qu'un individu normal. Nous reconnaissons en fait autre chose qu'un potentiel présent chez tout individu. Cela nous emmènerait trop loin de discuter en détail de ce qui fait que nous devons autant de respect à un individu normal qu'à un individu handicapé. Je m'en tiendrai ici à l'idée que la notion d'égalité morale nous enjoint à avoir une *égale considération des intérêts de chacun*. Comme le rappelle Peter Singer : « L'essence du principe de l'égalité de considération des intérêts est que, dans nos délibérations morales, nous devons accorder un poids égal aux intérêts de tous ceux qui sont concernés par nos actions » [Singer, 1997, p. 32]. De ce fait, l'égalité morale ne consiste pas à prendre en compte les aptitudes particulières de tel ou tel individu (sa « potentialité ») mais bien sont *intéressés* (« un intérêt est un intérêt quelle que soit la personne dont il est l'intérêt » [Singer, 1997, p. 32]). Ainsi, on peut admettre que, par exemple, un individu fortement handicapé mentalement possède néanmoins un intérêt à vivre convenablement, à ne pas souffrir etc. et a, de ce fait, pleinement droit à notre considération. Il est, en ce sens, notre *égal*.

Ainsi, il semble que le concept d'égalité morale soit largement accepté dans nos théories morales et politiques contemporaines, au point que « le débat fondamental ne consiste pas à savoir si nous acceptons l'égalité, mais comment nous l'interprétons » [Kymlicka, 2003, p. 12]. C'est pourquoi, maintenant que j'ai défini dans les grandes lignes ce qu'il faut entendre par égalité morale, je vais discuter de la façon dont il faut concevoir ce concept dans le cadre de la théorie individualiste que je défends. La première conclusion qui apparaît et qui semblera évidente pour la plupart d'entre-nous est que la conception d'égalité morale telle qu'elle a été définie évite les dérives de l'égoïsme normatif. Dans le cas plus précis de l'individualisme tel que je l'ai défendu jusqu'à présent, l'égalité morale implique que, si nous donnons de la valeur à l'autonomie et à l'authenticité, tout individu a droit à être autonome et authentique. Ainsi, un individu qui ne respecterait pas l'autonomie d'un autre

individu ou qui l'empêcherait d'être authentique ne peut pas être considéré comme étant moral. La seconde conclusion est que la théorie du spectateur idéal, en tant que spectateur impartial, totalement informé et sympathique, respecte tout à fait le principe d'égalité morale (c'est en fait, pour être plus exact, ce principe qui la sous-tend). Toutefois, il s'agit de discuter un peu plus comment le point de vue moral du spectateur idéal s'insère dans la théorie individualiste que je souhaite défendre dans ce mémoire.

6.1 La théorie du spectateur idéal dans la théorie individualiste

Lors de l'introduction, j'ai décrit l'individualisme que je défends comme étant une théorie qui ne reconnaît à l'individu aucune obligation morale autre qu'envers un autre individu⁶². Toutefois, on peut encore se demander jusqu'où va notre obligation envers les autres individus. Une morale reposant sur le sentiment de sympathie et sur l'égalité de considération des voix de chacun semble impliquer que l'individualiste ne s'en tienne pas simplement au principe négatif de non-nuisance à autrui cher à Mill, mais peut accepter, par exemple, le principe positif de venir en aide à autrui⁶³. Je ne discuterai pas ici la question de savoir jusqu'où doit aller l'individu pour venir en aide à un autre individu (a-t-il l'obligation de venir en aide à un autre individu uniquement si les risques qu'il encourt sont inférieurs à ceux qu'encourt celui qu'il va aider, ou bien s'ils sont égaux à celui qu'il va aider, ou bien a-t-il l'obligation d'aller jusqu'à sacrifier sa vie pour l'autre ?)⁶⁴ Je préfère discuter d'une autre question : que faire lorsque, par exemple, l'intérêt d'un individu s'oppose à l'intérêt d'un autre individu, sans que l'on puisse trancher de façon impartiale sur l'intérêt qui doit l'emporter ?

Commençons par donner un exemple où deux intérêts s'opposent mais où l'impartialité nous permet de décider lequel doit l'emporter. Par exemple, j'ai un intérêt à rentrer chez moi le plus vite possible pour pouvoir me reposer d'une dure journée de travail. Mais voilà que, au moment de monter dans le bus, une personne aveugle a besoin de mon aide

⁶² De la même manière qu'il existe la possibilité d'un collectivisme modéré (ou raisonnable), qui voudrait que l'individu a des obligations morales envers la collectivité mais qui n'iraient pas forcément jusqu'au sacrifice de sa vie, on pourrait envisager l'existence d'un individualisme plus modéré qui accepterait, dans certains cas bien précis et sous certaines conditions, des obligations morales envers d'autres entités que l'individu. Toutefois, il n'y aurait pas grand sens à défendre un tel entre-deux qui ne se distinguerait plus vraiment du collectivisme modéré.

⁶³ C'est l'idée que défend Ogien dans son ouvrage déjà cité [2007, chap. 5].

⁶⁴ Pour ma part, je ne serais pas prêt à défendre l'idée que l'individu a l'obligation de se sacrifier. Certains sont prêts à le faire, et l'on estime généralement ce genre de personne, mais cela ne relève pas forcément d'une obligation morale.

pour traverser la route (personne d'autre que moi ne peut l'aider). Si je l'aide, je vais rater mon bus et rentrerais chez moi plus tard alors que je suis déjà exténué. Mais la personne aveugle a également un intérêt digne de considération : traverser la route pour pouvoir se rendre là où elle doit se rendre. Si je ne l'aide pas, elle risque de devoir attendre encore très longtemps avant de pouvoir traverser. Dans ce cas, les intérêts des deux personnes s'opposent, mais il semble que l'individu non handicapé (moi, en l'occurrence) ait l'obligation morale d'aider la personne en difficulté, quitte à négliger quelque peu l'intérêt que j'ai de rentrer chez moi le plus rapidement possible.

A présent, imaginons un autre cas. Un poste dans une entreprise est porté au concours, et j'ai le désir de l'obtenir. Mais il se trouve que d'autres individus, tout aussi qualifiés que moi, ont le même désir, or, une seule personne peut obtenir le poste, donc une seule personne pourra être satisfaite. Dans ce cas, le point de vue du spectateur impartial semble peu à même de nous aider à savoir quel désir mérite le plus d'être comblé, le mien ou celui des autres candidats. Si je devais être choisi pour le poste, peut-on considérer comme juste que ce soit mon désir qui l'emporte plutôt que celui des autres, tout à fait équivalents au mien ? On pourrait tout à fait imaginer que le sentiment de sympathie qui sous-tend la morale m'enjoigne à être altruiste au point de ne pas me porter candidat pour le poste. Je suis un être sympathique et, me porter candidat pour le poste fait que j'empêcherai – au cas où c'est moi qui suis choisi pour le poste – le désir d'autres individus (qui valent autant que moi) d'être comblé, donc je ne dois pas me porter candidat. Mais cette solution paraîtra à beaucoup comme étant absurde. La sympathie ne doit pas m'amener à sacrifier ma vie entière (et il semble que tel serait bien le cas si je n'étais qu'un individu sympathique, car il y a toujours quelque chose à faire pour les autres). Si l'individualisme que je défends s'inscrivait avant tout contre les dérives du collectivisme et de l'égoïsme, il s'inscrit également contre la « dérive » de la sympathie qui voudrait que, par bienveillance, j'ai l'obligation de toujours tout faire pour les autres, quitte à négliger totalement ma vie. Or, il se trouve que si j'accorde une égale considération aux demandes, aux désirs, aux intérêts de chacun, j'ai le droit également d'accorder une considération à *mes* intérêts, désirs, demandes. Cette remarque prend toute son importance dans les cas où le point de vue du spectateur idéal ne nous permet pas de savoir quel désir ou quel intérêt de quel individu il s'agit avant tout de combler. Il se trouve que, parce que je suis unique en ce sens que je suis le seul à pouvoir vivre ce que je vis, et malgré le fait que je sois un être doué de sympathie, ma vie prend une importance particulière à mes yeux, comme la vie de l'individu Y prend une importance particulière pour l'individu Y, importance qu'elle n'a pas forcément pour moi. Ainsi, dans le cas du poste

vacant, ma vie ayant une importance particulière à mes yeux, et ne pouvant pas trancher d'un point de vue impartial sur le désir qui doit l'emporter dans ce cas précis (mon désir vaut autant que celui de l'individu X ou Y et en comblant un revient à empêcher de combler celui des autres), j'ai tout à fait le droit de tenter de le combler et de ne pas me sacrifier pour les autres au nom de la sympathie, quitte à ce que j'empêche le désir des autres prétendants au poste d'être comblé.

J'ai donné l'exemple d'un poste dans une entreprise, mais la même question pourrait se poser au sujet du mariage (ou du fait d'être dans l'optique d'un couple monogame, de quelque façon que l'on symbolise l'engagement à être fidèle à une seule personne). Le fait d'être en couple avec Joséphine fait que le désir de mon ami Marc, qui l'aimait aussi beaucoup et qui désirait être en couple avec Joséphine, ne sera pas comblé. Il n'y a pas de raison impartiale qui permette de savoir quel désir mérite le plus d'être comblé, le mien ou celui de mon ami. Dès lors, ma vie prenant une importance particulière à mes yeux, j'ai de bonnes raisons d'essayer de séduire Joséphine et que ce soit moi qui sois en couple plutôt que mon ami, quitte à ce que cela lui fasse de la peine.

Ce que je tente de montrer par ces exemples, c'est que la théorie du spectateur idéal ne nous permet pas de trancher tous les cas qui se présentent à nous. La condition d'être impartial et sympathique lorsqu'il s'agit d'être moral tombe (en partie) lorsque deux désirs ou intérêts tout à fait équivalents de deux individus distincts s'opposent. En effet, la vie que je vis prend une importance particulière à mes yeux, ce qui fait que, dans certains cas, il est tout à fait légitime que je tente de la faire passer avant celles des autres et ce, notamment, au nom de mon autonomie et de mon authenticité. Si tout individu, en tant qu'il est autonome et authentique, endosse la responsabilité de ses actes, dès lors il semble logique qu'il ait le droit de mener la vie qu'il entend mener, quitte à négliger, dans certains aspects, celle des autres. Bien entendu, j'espère que le lecteur l'aura bien compris, cela ne signifie pas que tout est permis. Je ne peux pas, sous-prétexte que j'ai le droit de me porter candidat à un poste vacant, supprimer tous les candidats concurrents. Ici, l'égalité morale consisterait à dire que *chacun* (donc autant l'individu X ou Y que *moi-même*) a droit de se porter candidat pour le poste. Dès lors, je n'ai pas de raison, au nom du sentiment de sympathie, de ne pas me présenter sous-prétexte que, si j'obtiens le poste, je contreviens au désir ou à l'intérêt d'un autre. Par contre, le sentiment de sympathie m'enjoint de ne pas tuer mes concurrents, ni de les menacer, ni de les calomnier etc. dans le but d'obtenir le poste.

Résumons. L'égalité morale consiste à dire que chaque individu compte autant qu'un autre et que tout individu a droit au même respect et à la même dignité, ce qui ne signifie pas que l'on postule que tout individu est identique ou que tous les individus doivent être traités de manière égale (parfois, traiter des individus différemment est la meilleure façon de respecter l'idée d'égalité morale). En ce sens, la théorie du spectateur idéal en tant que spectateur impartial, totalement informé et sympathique, est une façon de penser l'égalité morale. Toutefois, il se trouve que la vie de l'individu X, même s'il est un individu parfaitement moral, prend une valeur particulière pour l'individu X. Cela signifie que, dans certains cas, il est tout à fait concevable de tenter de faire passer ses désirs, sous certaines conditions, avant ceux des autres, sans pour autant aller à l'encontre de la théorie du spectateur idéal et de ce qu'exige la morale (cela irait à l'encontre d'une théorie d'un spectateur purement sympathique qui nous interdirait de nous comporter d'une autre façon que de façon sympathique (ou altruiste), mais cela ne va pas à l'encontre de la théorie d'un spectateur sympathique *et* impartial – donc qui donne autant de poids à la demande de l'individu X qu'à la *mienne*).

Cela signifie plusieurs choses. La première est que l'individualisme que je défends soutient que la vie de chaque individu, même s'il est un être doué de sympathie et attentionné envers les autres, prend une importance et une valeur particulière pour celui qui la vit. En ce sens, je ne défends pas un individualisme « impersonnel » qui impliquerait de se sacrifier entièrement pour les autres (autrement dit, il n'y a pas d'obligation morale à se sacrifier pour l'autre). Beaucoup seraient prêts à le faire, et je ne suis pas en train de dire qu'un acte de sacrifice ne soit pas estimable, mais simplement qu'il n'est pas une obligation (il est peut-être d'autant plus estimable qu'il ne constitue pas une obligation). L'individualisme que je défends n'est pas impersonnel dans le sens où la vie de l'individu X est peut-être interchangeable avec celle de l'individu Y pour celui qui n'est ni l'un ni l'autre, mais elle ne l'est pas pour l'individu X ou pour l'individu Y. Imaginons que je me retrouve dans une situation où je dois choisir entre sauver la vie de l'individu X ou celle de l'individu Y (je ne peux pas sauver les deux). Imaginons que je n'ai aucun lien particulier avec aucun d'entre eux (aucun n'est, par exemple, mon fils ou ma petite amie). Ce sont deux inconnus, du même sexe et du même âge (on sait que les secouristes, dans ces situations, choisissent de sauver la personne qui est la plus jeune. De plus, on connaît l'ordre – légitime ou non, là n'est pas la question –, lors de naufrages par exemple, qui proclame « les femmes et les enfants d'abord ».) Dans ces conditions, que je sauve l'une ou l'autre des personnes m'est, en un sens, indifférent. Par contre, cela ne l'est pas si l'on se trouve dans la situation de l'individu X ou de l'individu Y.

Dans ce cas, la vie de l'individu X prend une importance particulière (elle n'est pas impersonnelle) pour l'individu X et, à moins qu'il ne le décide pour une raison ou pour une autre, il n'a aucune obligation de se sacrifier pour l'individu Y, précisément parce que sa vie a une valeur particulière pour lui-même.

On pourrait assimiler cela à de l'égoïsme, et cela nous amène à la deuxième conclusion que l'on peut tirer de ce que j'ai écrit précédemment. Lorsque j'ai dit, lors de l'introduction, que mon mémoire visait la défense des individus, il ne s'agissait pas d'une défense abstraite et purement altruiste où la vie d'un individu serait *toujours* l'exact équivalent de la vie d'un autre. D'un point de vue impartial, elles le sont, mais, comme on l'a vu, parfois le point de vue du spectateur idéal ne nous permet pas de trancher entre deux désirs ou deux intérêts opposés (opposés en ce sens où la réalisation de l'un empêche la réalisation de l'autre). Dans ce cas, tout en continuant à respecter certains principes moraux, la vie de l'un n'est pas forcément l'exact équivalent de celle de l'autre. Dans le cas du poste vacant ou du mariage, ma vie prend une importance particulière par rapport à celle de tous les autres. La vie de ma petite amie ou de mon fils va également prendre une importance particulière pour moi (ainsi, dans le cas où je ne peux sauver qu'un seul individu alors qu'il y en a deux à sauver, si l'un des individus est mon fils et l'autre un inconnu, il y a des chances que je choisisse de sauver mon fils, sans pour autant que cela soit moralement condamnable). En ce sens, l'individualisme que je défends donne toute son importance à l'individu en tant qu'être potentiellement égoïste. Défendre l'individu des dérives égoïstes ne signifie pas qu'il n'a jamais le droit de l'être – qu'il n'a jamais le droit de faire passer ses intérêts avant ceux des autres (pour autant que la façon de faire passer ses intérêts avant ceux des autres ne dépasse pas les limites fixées moralement, comme on l'a vu dans le cas du poste porté au concours). L'individualisme que je défends est donc une façon de penser les limites légitimes que l'on peut opposer à un être purement égoïste, mais ne nie pas que, dans une certaine mesure, tout individu l'est et que, dans certaines circonstances, il ait le droit de l'être⁶⁵. L'individu est aussi bien un être sympathique qu'un être égoïste. Parfois, il est l'un, parfois, il est l'autre, parfois un peu des deux (pensons à ces situations où l'on veut agir de façon altruiste – notre but n'est pas de réaliser notre intérêt mais celui de l'autre – tout en sachant que cette action entre également dans notre intérêt). Il y a des situations où l'individu ne peut pas légitimement se comporter en égoïste, mais il y en a d'autres où il le peut.

⁶⁵ Cela paraît, en fait, évident. Le fait que l'on donne autant de poids aux désirs et aux intérêts de l'un qu'à ceux de l'autre implique qu'il existe des êtres qui désirent vivre en fonction de *leur* intérêt, c'est-à-dire qui désirent vivre, dans une certaine mesure, en égoïstes.

La vie de l'individu est primordiale, mais pas en tant que simple bien abstrait. Derrière ce bien existent des individus faits de chair et d'os qui jouissent et qui souffrent, qui ont des intérêts et des désirs qu'ils comptent bien réaliser. La vie de l'individu est primordiale en tant qu'elle a une valeur particulière pour celui qui la vit, et c'est ce qui fait qu'elle vaut la peine d'être vécue (si notre vie n'avait pas de valeur particulière à nos yeux, il nous serait totalement indifférent de la sacrifier en faveur de celle des autres. Or le sacrifice reste un fait, un choix exceptionnels, qui ne le seraient pas si l'on considérait les vies comme interchangeables, comme ce serait le cas dans le cadre d'un individualisme que j'appelle impersonnel). Si je m'oppose aux dérives du collectivisme et de l'égoïsme normatif, je m'oppose à l'altruisme extrême (qui est une forme d'individualisme, celui que j'appelle « impersonnel ». Cet altruisme peut en effet être défendu au nom de la protection des individus⁶⁶). Mon individualisme accepte une forme d'égoïsme (pour autant que cet égoïsme s'insère dans le respect de l'autre)⁶⁷, seul moyen, à mon avis, de donner un sens à *notre* vie (et qui fait tout l'intérêt de la défendre).

Conclusion

Dans ce mémoire, j'ai tenté de défendre le point de vue individualiste au niveau moral. Bien que la plupart des théories morales contemporaines puissent être qualifiées dans une certaine mesure d'« individualistes », il me semble qu'il manquait à cette dénomination une réflexion claire quant à ce qu'était, ou ce qui pouvait être pensé comme étant, un individualisme moralement acceptable et cohérent. Dans cette optique, j'ai tenté de dessiner ce qui pourrait constituer le « noyau dur » de toute théorie qui se voudrait individualiste. Ce d'une part de manière à clarifier ce qu'il faut entendre par « individualisme moral » et, d'autre part, pour prendre conscience de ce qu'implique le fait qu'une théorie soit individualiste (ce que toutes les théories morales ne font pas forcément). L'individualisme s'inscrit essentiellement contre deux théories. D'une part, la théorie égoïste normative qui ne reconnaît aucune obligation morale, quelle qu'elle soit. D'autre part, la théorie collectiviste qui reconnaît des obligations morales de l'individu envers des entités collectives (abstraites ou

⁶⁶ A noter toutefois que peu de personnes, malgré leur horreur affichée de l'égoïsme, consentiraient à cette forme d'altruisme extrême.

⁶⁷ En fait, comme on l'a vu, même si mon individualisme admet une certaine forme d'égoïsme, il se distingue de la théorie normative égoïste en ce sens qu'il lui pose des limites morales et qu'il reconnaît des obligations morales à l'individu, ce que ne fait jamais l'égoïsme normatif.

non). L'individualiste reconnaît que l'individu a des obligations morales, mais uniquement envers les autres individus, faits de chair et d'os.

J'ai, dans un premier temps, défini l'individualisme de façon négative, en expliquant ce qu'il n'était pas. L'individualisme n'est pas un égoïsme normatif en ce sens qu'il accepte d'imposer des limites morales aux intérêts d'un individu. Toutefois, comme on l'a vu, le fait qu'il se distingue de la théorie normative égoïste ne signifie pas que l'individu ne puisse jamais vivre en fonction de son intérêt propre (cela paraîtrait comme étant contradictoire de postuler que tout individu doit pouvoir vivre en fonction de ses intérêts et de ses désirs tout en postulant qu'il ne peut pas agir, dans les limites imposées par la morale, en égoïste – c'est-à-dire en fonction de son intérêt). De plus, l'individualiste, contrairement à l'idée reçue, n'est pas voué à vivre en solitaire. Au contraire, l'individualisme moral tente de trouver un moyen de vivre en communauté dans le respect de l'autre, sans pour autant que l'individu puisse être sacrifié, que ce soit au nom de l'intérêt égoïste ou au nom d'une entité collective ou abstraite. Enfin, j'ai tenté de montrer qu'être individualiste au point de vue moral n'implique pas de devoir soutenir une théorie ontologique atomiste. A bien des égards, cette théorie paraît erronée : l'individu ne peut pas se construire seul, sans les autres, qu'il s'agisse d'autres concrets ou idéaux. Ainsi, on peut soutenir une théorie ontologique holiste sans remettre en question le fait que l'individu est un agent doué d'intentionnalité – caractéristique essentielle dont l'individu doit être doté s'il veut pouvoir défendre une théorie individualiste basée, notamment, sur le concept d'autonomie.

Dans un second temps, j'ai tenté de réfléchir à trois notions clés (l'autonomie, l'authenticité et l'égalité morale) afin de fonder un individualisme cohérent, moralement acceptable et qui soit en mesure d'atteindre les buts qu'il s'est fixé, à savoir, autoriser l'individu à vivre la vie qu'il veut mener, à se réaliser, sans nuire à l'autre et sans devoir se plier, par obligation morale, à des entités qui pourraient lui nuire dans cette démarche. J'ai opté pour une conception procédurale de l'autonomie, qui considère que l'individu est autonome à partir du moment où il est capable de porter un regard critique et réflexif sur ses propres désirs et les choix qu'il a à faire, tout en assumant la responsabilité de ses choix. En effet, il semble difficile de défendre un individualisme moral, c'est-à-dire une théorie qui donne toute son importance à l'individu, si ce dernier n'est pas en mesure de choisir pour lui-même la façon dont il va agir. En adoptant une telle conception de l'autonomie, j'ai rejeté la vision substantielle de l'autonomie, qui voudrait que, pour être autonome, l'individu doit avoir constitué un contenu indépendant et bien particulier à sa pensée. Par exemple, un individu qui choisirait délibérément de limiter sa liberté ne pourrait plus être, selon la

conception substantielle, considéré comme étant autonome. Mais il se trouve que cette conception va à l'encontre de certains biens que nous estimons, tels que la loyauté, la bienveillance, l'engagement ou l'amour. Un individu est unique, non pas en tant qu'il construit ou qu'il choisit arbitrairement tel ou tel principe ou mode de vie ; il n'est pas unique dans le sens où il n'est jamais influencé (à distinguer de la manipulation qui, elle, va à l'encontre de l'autonomie) ou totalement indépendant des autres (on l'a vu, pour une grande part l'individu se constitue par rapport aux autres). L'individu est unique et autonome dans le sens où *lui seul*, et personne d'autre, ne peut *s'engager* à sa place. Etre autonome, en ce sens, signifie posséder la capacité de suivre une procédure critique qui nous permet d'endosser à nous seul la responsabilité de nos choix, choix que personne d'autre ne peut faire à notre place.

Toutefois, manquait à cette conception de l'autonomie une définition plus détaillée de ce qu'il s'agit d'entendre par « s'engager », ce qui fait que notre engagement est bien un engagement *personnel*. De ce point de vue, il semblait que s'engager signifie suivre des désirs qui soient *authentiques*. D'où l'intérêt de discuter plus précisément la notion d'authenticité. Selon Larmore, il existe deux modes d'authenticité, qui se retrouvent toutefois dans la définition qui veut que l'on est authentique dans la mesure où l'on est « pleinement nous-mêmes sans nous regarder du point de vue d'un autre » [Larmore, 1997, p. 184]. Le premier mode est le « naturel » de Stendhal, c'est-à-dire le fait d'agir spontanément, sans réflexion, donc sans se conformer au regard d'un autre. Le second est le mode réflexif, c'est-à-dire le fait d'être le seul à pouvoir s'engager de la manière dont on s'engage, le seul à pouvoir être « celui qu'on a à être ». Comme Larmore le souligne, être authentique ne signifie pas être totalement original ou totalement indépendant des autres (toutefois, cela ne m'empêche pas de continuer à défendre l'idée que l'individu peut être original et peut légitimement poursuivre ce bien). En ce sens, le contenu d'un désir ou d'un intérêt est authentique en fonction de la capacité de l'agent à faire sien ce désir, que ce soit par réflexion ou de façon « naturelle ».

Toutefois, la notion d'authenticité réflexive de Larmore semblait plutôt être un développement (involontaire) de la conception de l'autonomie procédurale défendue dans ce mémoire. C'est pourquoi, plutôt que de conserver deux concepts distincts qui semblent si proches et si indispensables l'un pour l'autre, il paraissait plus judicieux de réunir l'authenticité réflexive de Larmore sous le terme d' « autonomie », et de réduire l'authenticité à la spontanéité. Les concepts d'autonomie et d'authenticité tels que défendus dans ce mémoire partent du principe que l'individu se construit grâce à l'autre et est influencé toute sa vie par les autres qui l'entourent, ce qui ne l'empêche pas de pouvoir être considéré comme

étant autonome – en tant qu’il exerce un esprit critique sur ses désirs – ou comme étant authentique – c’est-à-dire comme étant capable d’agir sans se regarder du point de vue d’un autre.

Il se trouve toutefois que ces deux concepts ne permettent pas d’éviter les dérives égoïstes. C’est pourquoi je propose d’adopter le concept d’égalité morale, qui est le fait d’avoir une égale considération et un égal respect envers tous les individus, quels qu’ils soient. Ainsi, tout individu peut être autonome et authentique pour autant que son autonomie ou son authenticité ne le pousse pas à nier l’autonomie et l’authenticité de l’autre.

Si tous ces concepts sont nécessaires, je me rends bien compte que je n’ai pas épuisé toutes les discussions que l’on peut avoir à propos de l’individualisme moral. D’une part, il y a sûrement encore bien des choses à dire à propos de l’autonomie, de l’authenticité et de l’égalité morale. D’autre part, il y a d’autres notions qui n’ont pas été évoquées (ou à peine évoquées), et qui mériteraient une plus ample discussion. C’est le cas par exemple de la notion de liberté. La liberté est un des biens les plus recherchés, et il paraît indéniable qu’être individualiste consiste à revendiquer également la liberté pour chacun, et non pas uniquement l’autonomie, l’authenticité ou l’égalité morale (quel serait l’intérêt d’être autonome ou authentique s’il n’existe pas la possibilité de mettre en œuvre nos choix et de combler nos désirs ?) Toutefois, ne pouvant pas tout traiter dans ce travail, il me fallait faire un choix, et j’ai décidé de réfléchir à la façon dont un individu pourra être considéré comme étant unique, avant de réfléchir à la façon dont il va mettre en œuvre ses engagements, ses désirs ou ses intérêts. J’ai préféré savoir ce que signifiait « se réaliser » – qui est un des buts avoués de l’individualisme – avant de savoir dans quelles conditions l’individu peut concrètement se réaliser. Ainsi, si la liberté est fondamentale pour l’individualiste et est fortement liée au concept d’autonomie et d’authenticité, j’ai préféré me pencher en premier lieu sur ce qui allait permettre d’animer cette liberté (lui donner du sens, un contenu) que sur la liberté en elle-même.

Le lecteur aura également remarqué que j’ai surtout discuté de certains biens que l’individu est en droit de poursuivre plutôt que des obligations morales à proprement parler. Cela ne signifie pas que j’ai une vision perfectionniste. Tout individu peut abandonner l’idée d’être autonome ou authentique. Bien que nous serions nombreux à regretter un tel choix (moi le premier), nous ne pourrions pas condamner moralement les individus qui le font. En revanche, je défends l’idée que tout individu qui désire poursuivre ces biens y a tout à fait droit – du moment que cela ne l’amène pas à nuire à autrui – et que toute action qui vise à empêcher un individu d’atteindre ces biens est illégitime et doit être combattue. Ce sont ces

biens qui permettront à l'individu de se réaliser et, à bien des égards, de pouvoir jouir de sa vie et de lui donner du sens. Mon mémoire constitue une « quête du contenu » de l'individualisme dans la mesure où il définit plus précisément quels sont les biens que l'individualiste peut vouloir atteindre, comment il faut concevoir ces biens pour que ces derniers soient cohérents de façon interne et cohérents avec les autres bien visés ainsi qu'avec les autres buts de l'individualisme, tel que le but de ne pas tomber dans la dérive égoïste, par exemple.

Avant de conclure, je tiens à revenir sur ce que j'ai écrit dans la dernière section. Il peut sembler paradoxal que je défende, tout au long du travail, l'individu de l'égoïsme normatif pour, finalement, revendiquer le droit, dans une certaine mesure, d'être égoïste. Toutefois, il s'agit de ne pas confondre la *théorie normative* égoïste, qui décrète que tout individu *doit* se comporter en égoïste, et le fait que l'individu agisse, parfois, en fonction de son intérêt. Comme je l'ai dit, je refuse les dérives de la théorie égoïste, mais je ne refuse pas le fait que l'individu puisse agir, au sein d'un cadre moral, en fonction de son intérêt. Comme on l'a vu, il y aurait une contradiction à défendre le fait que tout individu puisse vivre en fonction de ses désirs et de ses intérêts tout en soutenant que l'individu ne doit pas vivre en égoïste – qu'il ne doit pas vivre en fonction de ses désirs et de ses intérêts. Ce que l'on reproche à la théorie égoïste est qu'elle ne reconnaît aucune obligation morale qui limiterait l'individu. L'individualiste, au contraire, reconnaît certaines obligations morales à l'individu, mais reconnaît également son droit inaliénable (contrairement à ce que fait la théorie collectiviste) à vivre sa vie en fonction de ses intérêts propres et de ses désirs du moment qu'il ne nuit à personne. Comme je l'ai annoncé, c'est de cette manière que l'individualisme moral constitue la mesure entre l'égoïsme débridé et le collectivisme. Reste que l'individualisme que je défends n'est pas un individualisme « impersonnel » qui voudrait que ma vie n'a *jamais* de valeur particulière à mes yeux (ou que la vie d'un de mes proches n'ait pas plus de valeur à mes yeux que celle d'un inconnu).

Ainsi, si je résume, l'individualisme moral tel que je le conçois consiste à dire que l'individu n'a aucune obligation morale envers une quelconque entité abstraite ou collective. De plus, en tant qu'il reconnaît des obligations morales envers les autres individus, l'individualiste ne tombe pas dans les travers de l'égoïsme. Toutefois, cela ne signifie pas tomber dans le travers inverse, qui voudrait que l'individualiste soit totalement altruiste au point de ne jamais se préoccuper de lui-même. Si, par sympathie, je tiens à défendre mes semblables ainsi que leur droit de se réaliser, j'estime que j'ai également, moi-même, un droit à réaliser mes intérêts propres. L'individualisme tente de penser cette tension constante et de

la résoudre de la meilleure façon qui soit. De plus, par l'étude des biens qu'il est légitime de poursuivre, l'individualisme est à présent doté d'un contenu qui donne du sens et, par là-même, de la valeur à la vie de l'individu. En poursuivant les biens de l'autonomie, de l'authenticité, de l'originalité et de la liberté, et tout en respectant la notion d'égalité morale, l'individu se dote d'un pouvoir qui lui donne la force d'être ce qu'il désire être. Il peut à présent revendiquer son individualité et la défendre farouchement contre toutes les attaques qu'elle pourrait subir.

Les implications politiques de l'individualisme

Nous avons discuté, tout au long de ce mémoire, des biens que l'individu est en droit de poursuivre. Pour conclure, j'aimerais esquisser dans cette ultime section une problématique que je ne vais pas développer dans ce travail mais qui découle directement de la discussion que nous avons eue à propos de l'individualisme. A présent que nous avons une certaine idée de ce qu'est (ou peut être) l'individualisme moral, il est primordial de se demander quel système politique serait le plus en accord avec l'individualisme tel que je l'ai défendu jusqu'à présent. Le problème est vaste, et il ne trouvera bien évidemment pas de réponse définitive dans ce travail.

Nous l'avons vu, l'individualiste ne désire pas vivre hors de la société, mais il possède des exigences fortes et ne transige pas sur les obligations morales qu'il reconnaît ou pas : il ne reconnaît aucune obligation morale envers une entité autre que l'individu. Même dans le cas de l'obligation qu'il se reconnaît envers l'individu, celle-ci est limitée. Il n'est pas prêt à tout sacrifier pour l'autre. S'il le désire, il peut se soumettre à l'autorité d'un individu, mais, ne serait-ce que par précaution, une personne qui tient à son autonomie refusera de se soumettre à l'autorité de quiconque. Il y a une grande différence entre négliger momentanément son autonomie pour poursuivre un autre bien, tel que, par exemple, l'authenticité (en tant que spontanéité) et mettre en péril sa capacité d'être autonome pour se mettre sous l'autorité d'un individu, d'une entité abstraite ou d'une entité collective. En tout les cas, aucun individu ne peut être forcé à abandonner son autonomie pour se soumettre à l'autorité de qui que ce soit⁶⁸. En ce sens, quel système politique pouvons-nous concevoir qui respecte cette exigence individualiste ?

⁶⁸ On l'a vu avec Dworkin, même si l'on considérait que se soumettre à l'autorité d'un individu par *choix personnel* ne met pas en péril la *capacité* d'être autonome, reste que *forcer* un individu dans son choix revient à interférer dans son autonomie et, à ce titre, est condamnable.

Certains pourraient juger que l'Etat est indispensable à la protection des individus (et donc à la protection de l'autonomie, de l'authenticité etc.). Si l'on poursuit le raisonnement, si l'Etat est indispensable (contrairement à d'autres entités collectives), on peut en conclure que toutes les entités collectives ne se valent pas et que certaines sont plus acceptables que d'autres, au contraire de ce que je semble soutenir en défendant l'idée que l'individu n'a *aucune* obligation morale envers une entité collective, *quelle qu'elle soit*⁶⁹. On peut effectivement penser qu'une entité collective telle que l'Etat ne représente pas forcément un danger pour l'individu, mais, au contraire, la meilleure protection qui soit contre ses semblables. Toutefois, je le répète, je ne dis pas forcément que l'Etat est, en soi, négatif. Il peut peut-être s'avérer très utile dans l'organisation sociale, comme certaines lois peuvent s'avérer être utiles, ou comme toute autre « construction » collective peut s'avérer être utile. Mais l'utilité de ces constructions ou de ces entités collectives ne légitiment pas pour autant notre allégeance envers-elle. Nous les acceptons tant qu'elles nous servent mais, s'il s'avérait que telle loi ou que telle entité n'est plus utile, je ne vois pas en quoi je devrais continuer à m'y soumettre, juste parce que c'est une loi ou juste parce que c'est une entité collective.

Cela revient à poser la question de l'autorité telle que la pose Wolff dans son ouvrage *In defense of anarchism* [1970/1998]. On l'a vu, on peut accepter d'obéir à un individu sans perdre son autonomie du moment que l'on juge que le contenu de ce qui est ordonné nous paraît être justifié. Mais obéir à l'individu X simplement parce que c'est l'individu X – peu importe si ce qu'il nous ordonne de faire est justifié ou non – ne peut pas être considéré comme étant légitime, et personne ne peut être forcé d'adhérer à un tel principe⁷⁰. Ainsi, personne ne peut être forcé de se soumettre à l'autorité, que ce soit celle d'un individu ou d'une entité collective. De ce fait, on peut juger que l'Etat est nécessaire à l'organisation sociale et, en ce sens, cette entité est plus acceptable qu'une autre qui ne serait pas nécessaire, voire qui serait nuisible pour l'individu, mais cela ne légitime pas notre soumission à son autorité. En fait, le problème n'est pas tellement de savoir s'il existe des entités collectives plus acceptables que d'autres (il y en a, effectivement, qui sont plus acceptables que d'autres dans la mesure où elles sont utiles, voire indispensables, à l'individu pour qu'il vive en société), la vraie question est de savoir si, de ce fait, nous devons une certaine allégeance à ces entités. Or, nous l'avons vu, la réponse est négative. L'autorité n'est pas légitime.

⁶⁹ Je remercie Matteo Gianni pour cette remarque que je vais à présent discuter.

⁷⁰ On l'a vu, Dworkin, qui a une version moins forte de l'autonomie que Wolff, est également d'accord sur ce point [Dworkin, 1988, pp. 25-26]. La différence entre les deux philosophes réside dans le fait que Dworkin juge qu'un individu a, néanmoins, le *droit* de se conformer à un tel principe, mais qu'il ne peut forcer personne à y adhérer.

Contrairement à Wolff, je pense qu'un individu qui déciderait de s'y soumettre y aurait tout à fait droit, mais, en accord avec lui, je juge qu'aucun individu ne peut être obligé d'y être soumis.

En conclusion, nous pouvons dire que l'individualisme que je défends nous pousse à défendre un *anarchisme philosophique*, c'est-à-dire qui ne reconnaît pas de légitimité à l'autorité, quelle qu'elle soit. La question suivante qu'il faut se poser est s'il est possible de mettre en place un *système politique* anarchiste (« possible » dans le sens : s'il apparaît comme étant théoriquement concevable et acceptable de mettre en place un tel système politique) et, si oui, à quoi il devra ressembler – les deux questions étant indéfectiblement liées. Par exemple, le fait que l'on juge que nous n'avons pas à nous soumettre à l'autorité de l'Etat ne signifie pas que l'Etat ne soit pas utile, voire indispensable, dans une société humaine. Comme je l'ai annoncé au début de cette section, la question est vaste, et elle ne peut trouver de réponse dans ce travail. Il faudra néanmoins s'y pencher.

Remerciements

Je remercie Matteo Gianni pour avoir accepté de diriger mon mémoire, de même que Nicolas Tavaglione qui a bien voulu le suivre de manière informelle, ainsi que pour les remarques et les critiques toujours bienvenues et constructives qu'ils m'ont adressés.

A tous les deux, un grand merci !

Bibliographie

- ALLISON Henry E. (2001), « Autonomie et liberté » in Canto-Sperber Monique (dir.) (2001), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, pp. 114-121.
- BERLIN Isaiah (1969), « Deux conceptions de la liberté » in Berlin Isaiah (1969) *Eloge de la liberté*, Calmann-Lévy, pp. 167-218.
- BOUDON Raymond (1986), « Individualisme et holisme dans les sciences sociales » in Birnbaum Pierre et Leca Jean (1986), *Sur l'individualisme : théories et méthodes*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, pp. 45-59.
- CAMUS Albert (1951), *L'Homme révolté*, Gallimard « folio ».
- CHRISTMAN John (2003), « Autonomy in Moral and Political Philosophy », tiré de l'encyclopédie en ligne : plato.stanford.edu.
- DUMONT Louis (1966), *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Introduction, pp. 13-35.
- (1985a), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil.
- (1985b), *Homo aequalis*, Vol. 1, Paris, Gallimard.
- DWORKIN Gerald (1988), *The theory and practice of autonomy*, Cambridge UP.
- GOSEPATH Stefan (2001/2007), « Equality », tiré de l'encyclopédie en ligne : plato.stanford.edu.
- KYMLICKA Will (2003), *Les théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte.
- LARMORE Charles E. (1997), « L'autonomie de la morale » in *Philosophiques*, vol. 24, No 2, pp. 313-328.

- (2004), *Les pratiques du moi*, Paris, PUF.
- LUDWIG Pascal et PRADEU Thomas (dir) (2008), *L'individu. Perspectives contemporaines*, Paris, Vrin.
- MAC NAUGHTON David (1988), *Moral Vision. An introduction to ethics*, Oxford, Blackwell.
- MACPHERSON C. B. (1971), *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard.
- MILL John Stuart (1990), *De la Liberté*, Gallimard « Folio ».
- OGIEN Ruwen (2007), *L'éthique aujourd'hui, Maximalistes et minimalistes*, Gallimard « Folio ».
- PARFIT Derek (1987), *Reasons and Persons*, Oxford UP, chap. 1 et appendice A.
- PETTIT Philip (1996), *The Common Mind, An Essay on Psychology, Society and Politics*, New York, Oxford, Oxford UP.
- (2004), *Penser en Société, Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, Paris, PUF.
- PETTIT Philip et SMITH Michael (1993), « Freedom in belief and desire » in *The journal of Philosophy* (1993), vol. 93, No 9, pp. 429-449.
- SEARLE John R. (1998), *La construction de la réalité sociale*, Gallimard.
- SINGER Peter (1997), *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard.
- STIRNER Max (1999), *Œuvres complètes : L'Unique et sa propriété et autres écrits*, Lausanne, L'Age d'Homme.
- STRAWSON Peter Frederick (1973), *Les individus*, Seuil.
- TAYLOR Charles (1989), « What's wrong with negativ liberty » in *Philosophical papers*, 1989, vol. 2, Cambridge UP, pp. 211-229.
- (1992), *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf.
- (1994), « La politique de reconnaissance » in Taylor Charles (1994), *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Flammarion, pp. 41-99.
- (1998), *Les Sources du Moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil.
- THOMAS Laurence (2001), « Autonomie de la personne » in Canto-Sperber Monique (dir.) (2001), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, pp. 121-124.
- TIMMONS Mark (2002), *Moral theory. An introduction*, Rowman and Littlefield publishers Inc., chap. 7.
- WOLFF Robert Paul (1970/1998), *In defense of anarchism*, Berkeley, University of California Press.