

# Pensées Canadiennes

*Revue de philosophie des étudiants  
au baccalauréat du Canada*

NOUS VOULONS dédier ce volume de *Pensées Canadiennes* à la mémoire de Denise Lachance. Puisse sa vie nous rappeler qu'au delà de la recherche de la connaissance, la philosophie devrait avant tout, nous aider à devenir de meilleurs êtres humains.

*Volume XII 2014*

# Pensées Canadiennes

*Canadian Undergraduate  
Journal of Philosophy*

We would like to dedicate this issue of *Pensées Canadiennes* to the memory of Denise Lachance. May her life remind us that beyond the quest for knowledge, philosophy should above all help us become better human beings.

c/o MCGILL University Department of Philosophy  
Room 908, Leacock Building  
855 Sherbrooke St. W.  
Montréal, QC H3A 2T7

JOURNAL@PENSEESCANADIENNES.COM  
WWW.PENSEESCANADIENNES.COM

LE DROIT d'auteur des essais parus dans cette revue demeure la propriété des auteurs.

Copyright of the essays included in this journal remains the property of the authors.

ISSN: 1492-2797

*Volume XII 2014*

Nous voudrions remercier  
nos donateurs pour leur  
généreuse contribution:

We would like to thank our  
donors for their generous  
support:

AUS Journal Fund – McGill University  
McGill Alumni Association – McGill University  
Department of Philosophy – McGill University  
Dean of Arts Development Fund – McGill University  
Students' Society of McGill University  
Department of Philosophy – Université de Montréal  
Department of Philosophy – Université de Sherbrooke  
Société de philosophie du Québec  
Canadian Philosophical Association



Comité de rédaction  
Éditeurs en chef

Editorial Board  
Editors-in-Chief

Vanessa Deverell (*McGill University*)  
Maude Ouellette-Dubé (*McGill University*)  
Laurent Vachon Roy (*Université de Montréal*)

Éditeurs

Editors

Grégoire Dupuis-McDonald (*Université Laval*)  
Geneviève Mathis (*McGill University*)  
Cole Powers (*McGill University*)

Lecteur

Reader

Alison Laywine (*McGill University*)

Traducteur

Translator

Laurent Vachon Roy (*Université de Montréal*)

Designers

Designeurs

Fivethousand Fingers Creative:  
*Eli Horn & Lexane Rousseau*

# Introduction

C'EST AVEC grand plaisir que nous vous présentons le douzième volume de *Pensées Canadiennes*. Depuis sa fondation en 2000, *Pensées* s'est consacrée à présenter le meilleur de la philosophie du premier cycle, autant en français qu'en anglais, au lectorat national.

Dans cette édition, vous trouverez une entrevue originale avec quatre philosophes réputés travaillant au carrefour de l'éthique et de la philosophie environnementales – Graham Oddie, Katie McShane, Gregory Mikkelson et Chris Kelly. Dans cette discussion, *Pensées* les interrogent à propos de nombreux sujets tels que : les possibilités pour une théorie de la valeur fondée sur le concept de «richesse»; la légitimité des préférences partiales; et ce à quoi ressemblerait un «après-capitalisme». Cette entrevue est présentée en anglais et en français. Vous y trouverez aussi quatre excellents essais de bacheliers. L'article de Samuel Descarreaux nous offre un aperçu de la conception de Baudelaire de la modernité ainsi que de l'art. Louis Ramirez discute du statut de l'éthique de la vertu comme théorie de l'auto-effacement volontaire. Marc-Antoine Beauséjour présente la critique rousseauiste morale et politique de la philosophie; et James Judson s'interroge sur la forme la plus viable de libéralisme à la lumière des considérations d'appropriation.

Tous les articles de cette édition et ceux des éditions

précédentes peuvent être trouvés sur notre site internet [www.penseescanadiennes.com](http://www.penseescanadiennes.com).

Les éditeurs en chef veulent chaleureusement remercier tous ceux qui ont contribué au succès de ce journal: les étudiants ayant soumis des articles; les philosophes que nous avons rencontrés; notre équipe d'éditeurs et de lecteurs; nos généreux donateurs; ainsi que les modélistes de notre contenu. *Pensées* vous est redevable pour votre temps, vos ressources, et votre dur labeur.

Nous, les éditeurs en chef, avons rejoint ce projet pour des raisons différentes. Laurent fut attiré par le défi concret que représentait la publication, en tant que processus posant des problèmes ne pouvant être résolus que par un effort créatif, et non pas seulement les modes opératoires conventionnels. Vanessa sentit que les auteurs étudiants se devaient de savoir que les idées importantes, même celles des bacheliers, peuvent avoir une tribune. Maude nous a encouragées à consacrer l'entrevue de cette année à l'éthique environnementale, étant donné l'urgence d'une prise de décision morale autant pour la vie pratique des philosophes que des non-philosophes. Nous sommes donc tous les trois motivés par le désir d'une application de la philosophie.

Par ailleurs, chacune de nos motivations personnelles dans notre implication dans *Pensées* a démontré l'impossibilité d'une division entre l'aspect théorique et celui pratique de la philosophie. Premièrement, tel que le montrent les sujets d'entrevues proposés par Maude, la théorie

philosophique n'est pas une entité autosuffisante détachée d'un contexte pratique. L'éthique environnementale a répondu à l'insuffisance des théories anthropocentriques de la valeur, en proposant des alternatives telle la théorie de la richesse qui est mieux équipée pour reconnaître la valeur intrinsèque des écosystèmes. Dans ce cas, la théorie et la pratique sont clairement intriquées.

Deuxièmement, en accomplissant l'intérêt de Laurent pour la résolution créative de problèmes, les éditeurs en chef ont découvert que l'assemblage du journal représentait une forme de philosophie pratique. En collaborant avec une équipe d'éditeurs et d'auteurs, nous avons apprécié l'opportunité de travailler avec une communauté intellectuelle. Nous sommes aussi chanceux d'avoir trouvé [modélistes de contenus] qui ont une approche de leur travail aussi philosophique que la nôtre, et qui ont su nous surprendre par leur contribution *pro bono* à ce vaste projet.

Troisièmement, en continuité avec le souci de Vanessa de propager les idées importantes, nous avons mis une emphase particulière sur l'originalité des textes publiés. Aussi simple que cela puisse paraître, nous avons cherché des auteurs *ayant quelque chose à dire*: des auteurs ayant lu avec une perspective créative et ressentant le besoin de la partager. Si nous voulons permettre à la philosophie de toucher à tous les aspects de notre vie, tel qu'elle en a le potentiel, nous devons cultiver ce type d'ouverture – pour influencer et être influencé – lorsque nous écrivons et lisons. Au lieu de seulement penser

la philosophie, nous devons aussi apprendre à la pratiquer.

Nous invitons nos lecteurs bacheliers à soumettre leurs articles pour le volume de l'année prochaine. À tous nos lecteurs, nous espérons que cette édition soit une lecture autant informative que plaisante.

Vanessa Deverell,  
Maude Ouellette-Dubé &  
Laurent Vachon Roy

Éditeurs en chef, printemps 2014

# Introduction

It is with great pleasure that we present the twelfth volume of *Pensées canadiennes*. Since its inception in 2000, *Pensées* has been dedicated to presenting outstanding work in Canadian undergraduate philosophy, in both French and English, to a national readership.

In this edition, you will find an original interview with four noteworthy philosophers working at the intersection of ethics and environmental philosophy – Graham Oddie, Katie McShane, Gregory Mikkelson, and Chris Kelly. In this discussion, *Pensées* asks about such topics as: the prospects for a theory of value based on the concept of ‘richness;’ the legitimacy of partial preferences; and what a post-capitalist future might look like. This interview is presented in both French and English. You will also find four excellent undergraduate essays. Samuel Descarreaux’s paper offers insights on Baudelaire’s conceptions of modernity and art. Louis Ramirez discusses the status of virtue ethics as a purposefully self-effacing theory. Marc-Antoine Beauséjour presents Rousseau’s moral and political critique of philosophy; and James Judson asks about the most viable form of libertarianism in light of considerations of appropriation.

All of the content of the current and past issues can be found on our website at [www.penseescanadiennes.com](http://www.penseescanadiennes.com).

The editors-in-chief extend our heartfelt thanks to all those who contributed to the success of the journal: the

students who submitted papers; our philosopher interviewees; our team of editors and readers; our generous sponsors; and our content designers. *Pensées* is much indebted to you for your time, resources, and hard work.

We, the editors-in-chief, embarked on this project with diverse motivations. Laurent was attracted by the concrete challenges of publishing, a process which poses problems that can be solved only with a creative effort, not by habitual modes of reasoning alone. Vanessa felt that student writers ought to know that important ideas, even those of undergraduates, do potentially have an audience. Maude encouraged us to hold this year's interview on environmental ethics, given that moral decision-making about the environment is such an urgent question in the practical lives of philosophers and non-philosophers alike. All three of us, then, were motivated by the desire to see philosophy 'made practical'.

Yet all three of our respective reasons for becoming involved with *Pensées* have demonstrated to us the untenability of a division between the theoretical and the practical aspects of philosophy. Firstly, as Maude's suggested interview topic exemplifies, philosophical theory is not a self-subsisting entity apart from its practical context. Environmental ethics has responded to the inadequacy of anthropocentric value theories, by proposing alternatives such as richness theory that are better equipped to acknowledge the intrinsic value of ecosystems. In this case, theory and practice are clearly intertwined.

Secondly, in fulfillment of Laurent's interest in creative

problem solving, the editors-in-chief found that putting together the journal was itself a philosophical sort of practice. Working with a team of editors and writers, we enjoyed the opportunity to work in an intellectual community. We were also fortunate enough to find [content designers] who take an equally philosophical approach to their work as we took to ours, and who surprised us by taking on this sizeable project pro bono.

Thirdly, in line with Vanessa's concern about spreading important ideas, we put special emphasis on the criterion of originality in selecting papers. As simple as it sounds, we looked for authors that *had something to say*: authors who had done their reading in a creative spirit, and in turn felt the need to share their perspectives with others. If we are to allow philosophy to touch all aspects of our lives, as it has the potential to do, then we must cultivate this kind of openness – to be influenced and to influence – when we read and write. Instead of just thinking philosophy, we must learn to *practice* philosophy.

We welcome those of our readers who are undergraduate students to submit papers for next year's volume. To all our readers, we hope that this issue makes for both informative and enjoyable reading.

Vanessa Deverell,  
Maude Ouellette-Dubé &  
Laurent Vachon Roy

Editors-in-Chief, Spring 2014

# Environnement : moralité, valeurs et attitudes

## *Entrevue*

Tous les ans, en plus d'une sélection d'essais de bachelier, *Pensées* publie aussi une entrevue complémentaire. Alors que dans les dernières éditions les entrevues se sont concentrées sur une série de questions adressées à un professeur de philosophie distingué, cette année nous avons décidé d'en élargir l'horizon. Pour la 12<sup>e</sup> édition de *Pensées Canadiennes* nous sommes heureux de vous présenter une entrevue réunissant les pensées et les opinions de quatre philosophes distingués sur des problématiques actuelles en philosophie de l'environnement.

Confrontés à des problèmes tels que les changements climatiques, la perte de biodiversité ou la pollution massive, les humains se doivent de questionner leur relation à l'environnement. Le fait de «continuer comme si de rien n'était» semble nous mener à un désastre écologique imminent. Nous sommes donc forcés de remettre en question nos actions, mais aussi nos perspectives, nos valeurs et nos attitudes envers l'environnement en tant que tout, ainsi que vis-à-vis ses constituants (non-humains, plantes, écosystèmes, etc.). Il devient crucial de pouvoir identifier *ce qui possède de la valeur* ou de définir ce que

sont nos critères de valeur afin d'évaluer et de modifier nos actions humaines.

Le professeur Graham Oddie de l'université du Colorado à Boulder, la professeur Katie McShane de l'université d'état du Colorado, le professeur Gregory Mikkelson de l'université McGill ainsi que le chercheur indépendant Christopher Kelly ont généreusement accepté de nous accorder une entrevue. Professeur Oddie se spécialise en métaéthique, théorie de la valeur, éthique appliquée, philosophie des sciences, métaphysiques et en logique philosophique. Professeur McShane s'intéresse dans ses recherches à l'éthique environnementale et aux théories éthiques. Professeur Mikkelson étudie la philosophie environnementale et la philosophie des sciences et finalement Christopher Kelly, en tant que chercheur indépendant, a écrit sa thèse doctorale sur la théorie de la valeur et de la richesse en 2003 à l'UC-Boulder. Ayant des intérêts de recherche variés, ces philosophes peuvent nous offrir une perspective unifiée, mais critique sur les différentes problématiques actuelles.

Cette entrevue fut conçue comme un prolongement aux présentations que ces philosophes ont donné pour l'atelier de travail organisé par le CREUM (Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal) «Attitudes, Valeurs et Environnement» se déroulant en février dernier. *Pensées* s'est entretenue individuellement avec chacun d'eux, recueillant leurs réponses dans ce que nous croyons être un dialogue cohérent et stimulant. Ainsi, nous sommes ravis de vous offrir

cette série de questions qui, nous l'espérons, élargira votre horizon philosophique lorsque vous serez confronté à des sujets tels la validité ou l'utilité de la théorie de la richesse, la légitimité de la partialité, les préférences appropriées ou encore le besoin d'un modèle alternatif au capitalisme.

Cette entrevue vous est offerte en français ainsi qu'en anglais. L'équipe de *Pensées* voudrait remercier les philosophes pour leur participation à cette entrevue de même que le CREUM et plus spécifiquement Antoinette C. Dussault et professeur Christine Tappolet qui ont organisé l'Atelier de travail «Attitudes, Valeurs et Environnement».

### Pensées Canadiennes (PC)

L'IMPACT NÉFASTE de l'humain sur l'environnement suggère que l'éthique anthropocentriste, reposant sur des valeurs telles que le plaisir ou le bonheur, est insuffisante. Les crises environnementales ont ainsi accéléré la mise en place d'une théorie de la valeur pouvant rendre compte de l'intuition voulant que ce ne soit pas seulement les humains qui possèdent de la valeur. La théorie de la richesse est en cela utile ; en tant que guide, elle permet, non seulement de reconnaître la valeur d'entité (ex. tel un écosystème, objets naturels ou sauvages) tout en proposant un ordre de classement entre eux. Ceci étant dit, le critère de la richesse (l'unité organique) en tant qu'éta- lon de mesure semble nettement moins intuitif aux agents humains que, par exemple, ne le serait celui du plaisir ou du bonheur. Et puisqu'il est sous-entendu qu'une théorie éthique

doit persuader les agents d'agir en fonction de ses propositions; et considérant son critère de valorisation, pensez-vous que la théorie de la richesse nous offre un incitatif motivationnel suffisant pour modifier le comportement d'un agent moral? Et si c'est le cas, en quel sens pensez-vous que la théorie de la richesse intime un changement ?

Graham Oddie (GO): Le premier travail d'une théorie éthique, de même que de toute théorie, est de fournir des réponses vraies. La vraie théorie éthique nous aidera à déterminer ce qui a de la valeur, ce qui nous permettra de savoir ce qu'il faut chérir et rechercher. Peu importe si une théorie des valeurs motivera bon nombre d'agents à poursuivre et à chérir ce qui est bien, puisque cela dépend de plusieurs facteurs extérieurs. Par exemple, il est difficile de motiver des personnes égoïstes, ou possédant des désirs pervers ou fixes, à poursuivre ou chérir ce qui est valeureux. Je ne crois pas que ce soit impossible. En fait, je pense qu'inculquer de bonnes valeurs est l'objectif principal de l'éducation. Je crois aussi que les chances de succès de cette entreprise se verraient augmentées si nous avions la bonne théorie des valeurs.

L'idée que les valeurs ne sont que de la richesse m'apparaît très prometteuse. Celle-ci possède, comme Kelly l'a montrée, un immense pouvoir explicatif. Elle unifie et explique bon nombre d'intuitions disparates que nous avons à propos d'une foule de choses. Donc, quiconque pense que l'inférence est la meilleure explication rationnelle trouvera pertinent de pousser son investigation plus loin. Cette théorie

fait évidemment un meilleur travail que, par exemple, l'hédonisme. Il n'est toutefois pas évident que ce soit la théorie de la richesse qui explique le mieux nos intuitions de valeur. Comme Nozick le dit, de façon cryptique, elle ne peut en expliquer que 95%.

Je pense que les théories de la valeur contiennent la même relation aux désirs que la relation que les théories du monde externe entretiennent vis-à-vis la perception. Nous commençons par quelques perceptions et graduellement nous les unifions et les expliquons par une théorie de l'explication des processus les réalisant. Mais l'acquisition de théories plus sophistiquées expliquant leurs déroulements, transforment, améliorent et corrigent nos perceptions. De la même façon, une théorie de la valeur doit débiter avec les informations de valeur de base – qui, je soutiens, sont, ou au moins englobe, nos désirs et nos préférences. Mais une bonne théorie de la valeur devra nous aider à changer, améliorer et corriger notre perception élémentaire des valeurs, ainsi que de nous aider à les diriger sur ce qui est effectivement valeureux. Donc, les informations de valeurs influencent la théorie, de même qu'une bonne théorie influencera les informations de valeur. Si la théorie de la richesse est vraie, alors prendre conscience de ce qui est juste est intimement liée au fait d'influencer l'agent à promouvoir et chérir la richesse. Toutefois, il n'y a rien d'automatique dans ce processus. Je ne m'en tiens, ni au jugement, ni à la croyance internaliste – ce jugement ou cette croyance envers le fait que, puisque quelque chose est bien,

nous devons le désirer. Pour la simple raison que pour rencontrer le bien il faut nécessairement le faire au travers d'une perception de valeur, et que celle-ci est, ou alors impliquent, des désirs. Et nous sommes en retour plus disposés à faire les bonnes perceptions de valeur, mais ce, uniquement si nous sommes empreints de bonnes théories de la valeur. Ce serait tout le contraire si nous suivions des théories erronées, comme l'hédonisme par exemple.

Christopher Kelly (CK): Premièrement, je crois que si l'on conçoit les valeurs en tant que propriété objective du monde, on ne doit pas être surpris de constater que leur réalité sous-jacente diverge de leur apparence. Par exemple, la physique quantique n'obéit pas aux règles explicatives du monde macroscopique. Deuxièmement, la motivation est fournie d'emblée par la valeur elle-même. Notre expérience immédiate des valeurs nous motive, nous transporte, nous pousse à protéger, créer, rechercher. C'est là, la nature essentielle de la valeur, le «devant-être-poursuivi» ['has-to-be-pursedness'] auquel Mackie renvoie. C'est cette force motivationnelle qui rend évident ce qui a de la valeur, de la même façon que l'évidence de nos sens physiques nous permet de découvrir comment le monde physique procède. La théorie de la richesse est donc une tentative d'explication de la question: «pourquoi certaine chose nous transporte?» : elle nous transporte parce qu'elles sont riches. Les valeurs induisent le mouvement; la richesse fournit l'explication de ce mouvement. Mais cela ne signifie pas que la compréhension plus profonde

des valeurs, permise par la richesse, nous empêche de voir plus [see more] de valeur. Au contraire, elle le favorisera. En ce sens, nous parviendrons à une meilleure (plus appropriée) disposition des motivations, une qui soit plus proche de la structure de la richesse du monde.

Katie McShane (KM): N'étant pas une experte en théorie de la richesse, je ne peux offrir d'emblée que quelques impressions. Mon impression est que la connexion à la motivation dépend du type de richesse dont il est question – i.e., riche en quoi ? Nous recherchons effectivement la richesse du bonheur, du plaisir, de l'expérience, etc., et donc si c'est cela dont il est question, la connexion à la motivation est aisée. Toutefois, nous ne semblons pas très motivés par la richesse des fonctions écosystémiques [ecosystemic functions]. Si nous nous soucions de quelque chose, il est alors possible que nous préférions une version plus riche de celle-ci à une version plus pauvre. Mais si quelque chose nous indiffère, je doute que de voir cette chose comme riche ait une importance quelconque. Par analogie: les humains semblent être attirés par la symétrie. Pour les choses qui me sont chères (visages, sculptures, paysages), leur symétrie peut augmenter leur valeur pour moi. Mais pour les choses qui me sont indifférentes, leur symétrie n'augmente pas leur valeur – n'en ayant aucune d'emblée. Il me semble certain que Kelly serait en désaccord avec moi sur ce point; tendant à expliquer l'absence de valeur dans les choses telles que les dépotoirs par leur manque de richesse intrinsèque. Je demeure toutefois sceptique – il me semble que l'on

puisse toujours trouver des dimensions d'après lesquelles quelque chose est riche, ainsi que d'autres d'après lesquelles la même chose ne le serait pas. Je me soucie plutôt de savoir laquelle de ces dimensions nous devons prendre en compte – ce sont là les dimensions qui nous accrochent (ou pas).

On trouve en arrière-plan une question plus générale, i.e., dans quelle mesure il importe, pour une théorie éthique, de posséder un ancrage émotionnel – d'inciter les agents à agir en vertu de ce qu'elle déterminera être la bonne chose [right thing]. D'un point de vue métaéthique, je ne pense pas qu'un internalisme fort [strong internalisms] (thèse voulant que ce soit, en partie, ce que sont les demandes morales [moral claims] qui nous motive d'une certaine façon) soit très convaincant. Mais normativement, je crois que cette partie du travail éthique est d'accroître ce qui motive les agents plutôt que d'en appeler au champ déjà restreint des objets dont ils s'occupent déjà. Je crois tenir cette idée de mes expériences de travail en politique. Longtemps, je fus impliqué aux États-Unis dans l'organisation politique pour des groupes environnementaux militant pour la sensibilisation du public aux problèmes environnementaux. Mes collègues et moi soutenions, en blague, que si nous arrivions à convaincre (i) que ça les rendrait riches; (ii) que ça protégerait leurs enfants de dangers imminents, le public deviendrait dévoué aux causes environnementales. Ce constat nous attristait; il nous semblait y avoir beaucoup plus à se préoccuper que seulement ces deux éléments. L'éthique se doit d'être capable de dire quelque

chose, non pas seulement à propos de ce qui les préoccupe déjà, mais aussi au sujet de ce dont ils devraient se préoccuper de prime abord.

Gregory Mikkelson (GM): Je crois que je suis en désaccord avec le fait que la théorie de la richesse soit intuitivement moins attirante que ne le serait celle du plaisir ou du bonheur. Une preuve que je puisse donner, bien qu'elle soit quelque peu anecdotique, est que, depuis que j'ai commencé à lire des auteurs tels Miller, Bradley et Kelly, chaque fois que je lis autre chose, que ce soit dans le domaine de la théorie éthique ou dans d'autres champs, je suis émerveillé de la fréquence avec laquelle je constate que les termes de variété, harmonie ou leurs synonymes sont employés pour tenter de définir ce qu'est le bien.

Par exemple, lorsqu'un collègue en biologie donnait une conférence introduisant différentes théories s'appliquant à son sujet, il employa le terme 'd'unité dans la diversité'. Plus encore, on emploie souvent ce vocabulaire lorsque l'on parle des mouvements sociaux. L'idée de l'unité dans la diversité semble universelle – beaucoup plus que, par exemple, le plaisir et la douleur, qui semble d'une certaine façon triviale.

PC

QU'EN EST-IL d'une valeur tel l'eudaimonia?

GM

OUI, JE dirais que l'eudaimonia d'Aristote est plus proche de

la richesse que ne le serait le plaisir. Nous pouvons penser à une vie de conscience riche, ou eudaimonia, comme un sous-ensemble de la richesse : une forme de richesse particulièrement riche. Il serait intéressant de regarder les éléments essentiels constitutifs de ce qu'Aristote considère être l'eudaimonia, et aussi de voir comment Chris Kelly explique plusieurs d'entre eux comme formes de richesse.

### PC

IL SEMBLE que le concept de richesse soit déterminé en fonction du degré de complexité d'une valeur. Une telle classification paraît créer un schisme entre l'organique et l'inorganique (basé sur leur niveau de complexité respectif). Si la théorie de la richesse affirme que les entités organiques possèdent plus de valeur que ceux inorganiques – ce qui semble être l'intuition débattue en premier lieu — alors que gagnons-nous avec cette méthode d'évaluation de la valeur? Pensez-vous que la théorie de la richesse réussisse à nous communiquer plus qu'une simple évidence?

### CK

JE DOIS admettre qu'il est vrai, sur le plan de la richesse, qu'une large part du monde inorganique sera dévalorisée en comparaison au monde organique. Pour moi, ce n'est pas problématique. Une bonne théorie de la valeur devrait rendre claire nos intuitions primaires. Le premier devoir de la théorie de la richesse est d'expliquer ce qui nous est déjà connu. Mais

son rôle ne se limite pas à cela. Premièrement, elle nous donne les moyens de défendre des principes de valeurs qui sont trop souvent négligés (i.e. ceux de l'éthique environnementale et de l'esthétique). Bien qu'il semble évident que le domaine organique possède plus de valeur que celui inorganique, de larges pans du premier sont ignorés/détruits par ce refus de reconnaissance morale. En acceptant la théorie associant la richesse au bien, ce manque de reconnaissance est alors impossible à justifier. Les animaux et les écosystèmes méritent d'être protégés et mis de l'avant. Les valeurs traditionnelles ainsi que les théories éthiques ont de la difficulté à défendre ce type d'entités (ainsi que bons nombres d'autres). De plus, la théorie de la richesse nous donne une façon plus précise de découvrir la valeur dans le monde. Je me surprends moi-même à cet acte de découverte de la valeur dans l'art, la nature, et plus rapidement encore chez les gens, sachant déjà ce que j'y cherche. C'est aussi là un grand avantage de cette théorie.

### PC [à GO]

VOUS ARGUMENTEZ en faveur de la notion de partialité légitime [legitimate partiality]. Pour cela, vous avez soutenu l'idée que la perspective de l'agent puisse influencer sa perception de valeur : ceci étant, la proximité relative de l'agent [relative proximity] aux objets dans «l'espace des valeurs» ['value space'] permettra de déterminer le poids des valeurs. Par exemple, alors que Andréa reconnaît la valeur supérieure de la préservation des Takahēs, et ce, sur le critère de la

richesse [richness], il n'en demeure pas moins légitime pour elle de promouvoir le bien des aigrettes, espèce pour laquelle elle a un lien personnel fort. Pourtant, si la préservation des Takahēs est ce qui produit le plus de richesse et donc le plus de valeur, et si la théorie de la richesse se veut être le guide d'une éthique environnementale, alors Andréa ne devrait-elle pas tenter de rediriger peu à peu ses désirs en se 'rapprochant' des valeurs des Takahēs? En d'autres termes, devons-nous en conclure que ses préférences ne sont légitimes que pour un temps déterminé; et devons-nous aussi en déduire qu'Andréa alignera progressivement ses actions avec la mise de l'avant du scénario possédant le plus de valeur?

### GO

VOUS AVEZ évidemment raison si trois thèses sont vraies : que les valeurs se lient aux états de choses [states of affairs]; que les valeurs sont indépendantes du sujet [subject-independent] ; et que seule la réponse appropriée [fitting response] est de désirer un état en proportion de sa relation aux valeurs indépendantes du sujet. Mais, de ces trois prémisses, il s'ensuit que si deux agents ont différents désirs, ou désirs non isomorphiques, alors au moins un des deux agents a une réponse inadéquate [unfitting response]. Cette affirmation me semble frôler l'absurde. Donnons un contre-exemple. Supposons que l'état de souffrance est une mauvaise chose, et que des souffrances qualitativement identiques ont la même valeur négative, indépendamment de l'identité du sujet de cette

souffrance. Il s'ensuit qu'il serait inapproprié pour vous d'être plus réticent à votre souffrance, ou à la souffrance de votre fille, qu'à celle qualitativement identique d'un étranger. Supposons que votre fille et l'étranger encourent le même type de souffrance, et qu'il n'y ait qu'une seule dose de morphine disponible. Alors, la seule réponse cohérente pour vous serait d'être totalement indifférent vis-à-vis de qui obtiendra la morphine. Cette réponse me paraît douteuse. Je pense, non seulement qu'il est naturel, mais aussi approprié pour vous de vous préoccuper plus de la souffrance des individus que vous aimez et avec lesquels vous avez de profondes connexions, que de celle de gens avec lesquels vous n'en n'avez aucunes.

Si cela est vrai, alors au moins une de ces trois thèses doit être rejetée. Je crois que le réalisme de valeur peut et doit tenir à la valeur indépendante du sujet [subject-independence of value]. Conséquemment, deux voies possibles s'ouvrent à nous.

Une est d'accepter que les états de choses [states of affairs] soient les porteurs de valeurs fondamentales, mais de rejeter l'idée que le caractère approprié de la réponse est déterminée uniquement par la valeur. C'est l'angle que j'ai choisi dans mon livre *Value Reality and Desire*. J'y soutiens que le désir serait un type de réponse perceptuelle, et qu'une réponse perceptuelle appropriée [appropriate perceptual responses] dépend, non seulement des propriétés de l'objet perçut, mais aussi dans la nature de la relation existant entre un agent et cet objet. Il y a un élément perspectival au désir

tout comme il existe un élément perspectif dans la perception visuelle. Il est totalement cohérent que des objets éloignés dans l'espace apparaissent petits en comparaison aux objets à proximité. Analogiquement, les états étant proches de vous, dans l'espace des valeurs, devraient influencer [loom] plus grandement sur vos désirs et préférences, que les états plus éloignés. En unissant cela avec la théorie de la richesse, nous pouvons dire que les états auxquels vous êtes richement connectés [richly connected] devraient peser plus lourd dans vos préférences que les états qui, malgré qu'ils puissent être aussi riches que les vôtres, ne possèdent pas une connexion riche pour vous.

J'ai argumenté, lors de la conférence, qu'il existe une autre façon, peut-être même équivalente, d'y parvenir. Il faudrait pour cela admettre que le désir de l'un soit proportionnel aux valeurs indépendantes du sujet [subject-independent values], mais en refusant que les états agissent comme porteurs fondamentaux de valeur. Sans quoi, les porteurs de valeur sont des propriétés. Les états sont un cas limites particuliers des propriétés – ils sont ce que j'appelle des propriétés globales, propriétés telles que si une chose les possède, toutes choses les possèdent. Être celui qui avance la connaissance est une propriété que l'on peut réaliser. Il s'agit d'une propriété locale. Et quand la connaissance est avancée par un autre agent que moi, on parle alors d'une propriété globale. Il me semble bien de vouloir faire avancer la connaissance, il est donc approprié [fitting] de désirer réaliser son avancement.

Aussi, me semble-t-il mieux d'être celui qui l'avance effectivement, plutôt que de la laisser être avancée par d'autres. En cela, nous tentons constamment d'inculquer dans les universités le premier désir au lieu du second.

Comment la perspective de la propriété s'unit-elle avec l'idée que la richesse possède de la valeur (même si elle n'est pas l'unique chose de valeur)? Ils s'agencent somme toute assez bien. Les propriétés ont différents degrés de richesse, en fonction de leur complexité unifiée [unified complexity]. Les propriétés riches sont, évidemment, préférables à celles appauvries. Il serait donc approprié de préférer des propriétés plus riches à de plus pauvres. De même, posséder des propriétés riches est un état préférable à ce que ce soit un autre que moi qui les possède.

Maintenant, retournons à notre exemple. Andréa pourrait travailler toute sa vie à Wall Street et canaliser son argent dans le lointain projet de préservation des Takahēs, et cette action aurait un certain degré de richesse. Toutefois, Andréa ne serait pas aussi richement intégrée avec les Takahēs qu'elle le serait avec un état de choses moins riche; la préservation de l'habitat des aigrettes, avec qui elle entretient un lien serré.

Certaines propriétés possèdent un plus grand degré de richesse que d'autres. Par exemple, de parvenir à la réalisation d'un état des choses est une propriété plus riche que la simple réalisation au travers de quelqu'un d'autre. Votre connexion causale à un état de choses riches lui surajoute de la richesse.

Elle ne s'additionne toutefois pas à la richesse du monde, n'étant pas une propriété globale. Elle est plutôt une propriété locale.

### GM

JE SUIS d'accord et c'est d'ailleurs ce que j'ai tenté d'argumenter dans ma réponse à la présentation de Graham. Ce dernier a montré que nos connexions aux choses possèdent une certaine richesse. Toutefois dans l'exemple qu'il a donné pour soutenir ce point, la plus grande richesse des Takahēs – ou plutôt, de la préservation des Takahēs, de par leur rareté et autres – indique que la dévotion d'Andrea envers les aigrettes est illégitime. Quel que soit la place laissée à la partialité, elle semble être massivement éludée.

Pour illustrer son point, il aurait peut-être été préférable d'établir une situation dans laquelle les propriétés globales, comme il le dit, se rapprochent d'une égalité de valeur. Par exemple, il aurait pu comparer les Takahēs avec une autre espèce rare, ou bien comparer les aigrettes avec une espèce semblable.

Ce type de comparaison aurait renforcée son argumentaire puisque, dans la comparaison des deux options, Andréa aurait été plus clairement justifiée de la dévotion de son énergie aux aigrettes. Toutefois, dans cet exemple, il semble que la valeur accordée à la préservation de l'espèce rare que sont les Takahēs surpasse largement la valeur accordée à la protection de l'espèce très commune que sont les

aigrettes, rendant douteuse la légitimité de la partialité d'Andréa.

Graham traite principalement dans son livre du rôle du désir dans l'accès à la connaissance du bien, mais dans sa présentation, il traitait aussi de la protection et de la promotion du bien. Et c'est là que les limites de la partialité deviennent évidentes : dans la transition entre l'épistémologie vers un schème d'action.

### PC

MIKKELSON SUGGÈRE qu'il n'y aurait que le pouvoir qui pourrait justifier le type de partialité défendu par Oddie. Ce pouvoir est celui qu'a l'agent d'agir en fonction de la distance le séparant du cas moral étudié. En appliquant cette idée à notre exemple, la partialité d'Andréa envers les aigrettes est légitimée par le fait qu'elle a plus de possibilité d'agir dans leur intérêt qu'elle en aurait dans le cas des Takahēs, puisque vivant isolée de l'autre côté du globe. Toutefois, la légitimité de la partialité d'Andréa semble soulever une objection à propos du concept d'auto-détermination soutenu par cette théorie éthique. Comment les agents peuvent-ils être guidés par le critère de la richesse si ultimement ils peuvent justifier leurs désirs partiels par l'invocation de leur pouvoir d'action? En d'autres termes, que nous apporte de savoir, grâce à la théorie de la richesse, que les Takahēs ont plus de valeur, si aucune action n'en résulte – considérant que très peu d'entre nous ont le pouvoir de les aider directement ?

GO

JE PENSE que l'idée de Mikkelson est extrêmement prometteuse et j'aimerais le voir la développer davantage. Je crois que l'on pourrait la combiner avec la première des deux réponses que j'ai mentionnée plus haut (prendre les états comme étant les porteurs fondamentaux de valeur indépendante du sujet) en vue d'une utilité bonne [good purpose]. Si je n'ai aucun pouvoir envers la réalisation d'un état de chose souhaitable et que ce fait m'est connu, il est donc inutile de m'y accrocher. Par exemple, supposons qu'il serait souhaitable que l'univers soit une création d'un être suprême bienveillant. Je ne peux toutefois rien faire pour réaliser cet état de choses. Soit c'est effectivement le cas, ou ce ne l'est pas, mais dans les deux cas rien ne peut être fait pour le réaliser. Il semble donc qu'il s'agisse d'une grande perte d'énergie affective de désirer ou de souhaiter que cet état de choses soit réel.

Ceci s'unit à la théorie dominante du désir – que les désirs ne sont que des états motivationnels. Désirer P c'est être disposé à agir de sorte que P se produise. Donc, si je ne peux réaliser P, et que je sais que je ne peux pas, alors je ne peux pas rationnellement désirer P. Si je sais que P est déjà réalisé alors, je ne peux pas être disposé à sa réalisation, donc je ne peux pas le désirer. Et si je sais que P n'est pas réalisé, mais que je ne peux l'atteindre, alors encore une fois, je ne peux pas rationnellement désirer P.

Je ne suis personnellement pas un grand défenseur de

la théorie des dispositions-motivationnelles [dispositional-motivational theory]. Si nous pensons les préférences en leur plus simple forme et les désirs comme étant dépendants des préférences, alors il semble clair qu'il existe des préférences concernant l'état du monde qui dépassent nos possibilités d'actions. J'aime autant mieux penser que l'univers ait été créé par un être infiniment bon et tout puissant, ou je peux préférer que ce ne soit pas le cas. Le fait que je n'ai aucune incidence n'est présent dans aucun de ces deux scénarios. La thèse voulant que les désirs et les préférences soient des représentations de la bonté et de l'amélioration [betterness] peut nous expliquer ce fait, alors que la théorie des dispositions-motivationnelles ne peut pas en rendre compte. Et si nous combinons ces théories axiologiques du désir avec l'idée que les propriétés sont porteuses de valeurs [value-bearers], et avec cela l'idée que, toutes choses étant égales par ailleurs, les propriétés les plus riches sont les meilleures. Alors, nous pouvons rationaliser l'apparente partialité de nos motivations. Et puisque la partialité est omniprésente, cela peut s'avérer être une bonne chose.

La thèse du pouvoir causale peut se combiner fructueusement avec la réponse amenée par la thèse de la propriété. Réaliser un état d'affaires riches revient à y être plus étroitement connecté qu'on ne le serait s'il émanait de l'initiative d'autrui. Supposons que vous avez le choix entre réaliser vous-mêmes un état d'affaires ou bien laisser quelqu'un d'autre le faire à votre place. Dans tous les cas, un état des choses

équivalamment riche en résultera. Dans le premier cas, toutefois, il se réalisera au travers de vos actions, alors que dans le second, ce sera par les leurs. Donc, dans le premier cas vous serez plus intimement connecté à cet état de choses que dans le deuxième. Il semble parfaitement cohérent pour vous de préférer être celui qui soit intimement connecté à l'état de choses, que d'être celui laissé à part. Donc, la théorie de la richesse, combinée à l'intuition de Mikkelson à propos de la causalité, peut nous aider à expliquer pourquoi il serait préférable d'être l'instigateur de bons états de choses, que d'être celui qui les laisse se produire. Elle nous permet aussi d'expliquer pourquoi il serait pire d'être celui qui réalise un état de choses négatif que d'être celui qui les laisse se produire.

### GM

JE CROIS que la clé ici est l'honnêteté à propos du pouvoir. Donc, je pense qu'Andréa serait seulement capable de justifier son action envers les aigrettes si elle était malhonnête par rapport à son pouvoir actuel d'aider les Takahēs, ce qui je pense, comme Graham l'a exposé, est équivalent à l'habileté de Tammy d'aider les Takahēs. Andréa peut travailler énormément, gagner de l'argent, et donner à l'organisme pour la préservation des Takahēs. Bien que Tammy soit en meilleure position pour aider, résidant en Nouvelle-Zélande, et qu'elle puisse aller voir les résultats de son travail; de la façon dont Graham l'expose, leur pouvoir d'action est sensiblement équivalent.

Toutefois, nous pouvons imaginer une situation dans laquelle nous sommes en bien meilleure position d'aider X que Y, et ce, même si Y possède plus de valeur (disons que X est relativement proche et que Y vit de l'autre côté du globe). Encore une fois, la clé est de rester honnête à propos de notre pouvoir. Il est parfaitement concevable que je ne sois pas en position de savoir quoi faire pour Y.

### PC

IL SEMBLE que deux des déterminants clés de notre pouvoir causal sont nos motivations ainsi que nos désirs. Cela change-t-il la responsabilité de nos actions en une responsabilité envers nos désirs? Par exemple, je peux seulement me soucier de X par ce que je ne connais que X, et cela peut en retour être utilisé pour justifier la supériorité de mon pouvoir causal d'influencer X.

### GM

JE PENSE que nous avons effectivement une responsabilité d'élucider le bien, pour ensuite agir conformément à celui-ci – je pense que Oddie serait d'accord. Mais je crois que notre réponse appropriée ne sera pas aisée à déterminer. Premièrement, qu'est-ce que le bien? C'est une question que nous enrichirons toujours plus. Ensuite, en quoi consiste notre réponse appropriée? Aussi, je pense que le travail de Graham nous aidera à résoudre ces questions – définir la réponse appropriée dépendra de ce qu'est une valeur et dépendra aussi

des considérations liées à la distance, si l'on prend la notion de distance telle que je l'ai définie.

PC:

ODDIE DÉFEND que les propriétés sont les premières porteuses de valeur, et non pas les propositions. Cette thèse semble prendre en compte le langage usuel et quotidien référant aux valeurs locales. Quand nous discutons de valeur local, nous employons souvent un 'langage de possession' [property talk]. Par exemple, la préférence locale de Tammy serait d'aider les Takahés. Toutefois, comme l'a signalé McShane, nous tendons à employer un 'langage propositionnel' lorsque nous discutons de valeurs globales. Ainsi, il serait plus adéquat de décrire la préférence globale de Tammy en tant que désir de l'état de fait de la pérennité des Takahés. Comment concilier l'usage de ces deux différents langages pour chacun des cas ?

KM

À MA connaissance, il apparaît que la plupart des théories métaéthiques possèdent une version du «problème de redescription» [redescription problem]. Le langage usuel n'est tout simplement pas très précis ou consistant. Dans le cas présent, je fus surpris d'entendre Oddie citer la compatibilité avec les usages linguistiques usuels comme un avantage de sa théorie, étant donné que dans le cas global (global case) elle semble moins compatible avec cet usage que le serait «le discours

propositionnel» (proposition talk). Mon avis sur la façon dont on peut expliquer la différence entre ceux-ci est que les préférences globales sont plus «à propos du monde» (et donc, sont faciles à décrire en tant que préférences envers la réalisation de ceci ou cela) alors que les préférences locales sont plus «à propos de moi» (et sont donc facile à décrire en tant que préférences dans l'option choisie ou bien d'être/devant être d'une certaine façon). Je tends à concevoir le langage usuel comme le reflet de différence psychologique – parfois je veux que se produise certaines choses sans me soucier de qui apporte ces changements (ex. je veux que les gens diminuent leur émission de CO<sub>2</sub>, et ce, sans me soucier si ce résultat émanera de mes efforts ou de ceux de quelqu'un d'autre); d'autre fois, je veux être celle qui réalise certaines choses (je veux être celle qui regarde mon fils apprendre à lire – peu m'importe la finalité que «quelqu'un» le regarde; je veux que ce soit moi). D'une perspective métaéthique, je ne suis pas certaine de ce dont il est question ici, puisque l'on peut toujours traduire un «discours de possession» [property talk] en un «discours propositionnel» et vice versa. Certaines de ces traductions seront plus maladroites [awkward] que d'autre, mais je n'aurais pas tendance à reprocher cela à une théorie devant faire certaines traductions.

GO

JE CROIS qu'il s'agit moins d'une affaire de langage, que d'une affaire de faits de valeur. Les états de choses se divisent en

deux catégories – les états locaux (ou ce que nous appelons normalement des propriétés) ainsi que les états globaux (ou ce que nous nommons habituellement états de choses). Nous pouvons identifier les états de choses grâce à des états d'être [states of being] particuliers (nommément les états de chose globale). Ainsi, il existe des relations de valeur entre ces différents états de choses. Supposons que l'état de choses dans lequel les Takahés sont préservés, et dans lequel les zones humides sont délaissées, est un état supérieur [better] (plus riche) que ne le serait l'état des choses dans lequel l'inverse se produirait. Donc, il est approprié pour Andréa de préférer le premier état au second. Mais ce ne sont pas seulement des états portant des relations de valeur. Il est compatible avec cette relation de valeur que certaines propriétés qu'Andréa pourrait avoir soient meilleures que d'autres. En particulier, il se peut qu'une certaine propriété locale (le maintien de son dévouement à la préservation des zones humides) soit meilleure qu'une autre propriété locale (exemple, sa transition vers le milieu financier pour acheminer de l'argent au projet de préservation des Takahés). La raison en est que, malgré le fait que l'état des choses du projet de préservation des Takahés soit plus riche, il est préférable d'instancier des propriétés plus riches à d'autres plus pauvres (i.e., mieux vaut être riche, en ce sens, que pauvre). De par la connexion riche qu'elle entretient envers les zones humides, la propriété qui en émanera sera plus riche que celle qu'elle entretiendrait avec le projet des Takahés. En définitive, bien sûr, elle devra décider vers quelle

préférence agir. Parfois, on demande même de sacrifier sa richesse (avoir des propriétés riches) dans le but qu'une plus grande richesse se réalise pour tous. Il est aussi cohérent de préférer être celui qui possède une propriété d'un certain degré de richesse, à la situation dans laquelle un autre la posséderait. Détenir une propriété locale riche devient alors préférable à ce que la même propriété soit détenue par quelqu'un d'autre. Il ne semble pas, par conséquent, exagéré de soutenir l'idée qu'il soit préférable de réaliser pour soi une propriété avec un degré moindre de richesse, que de voir se réaliser une propriété de valeur légèrement supérieure, mais détenue par un autre. Dès que nous admettons cela, alors le choix d'Andréa de continuer à lutter pour la préservation des zones humides peut en principe être justifié. Bien sûr, il doit exister un point à partir duquel l'écrasante richesse de la propriété globale rendra plus cohérent de se diriger vers la promotion de la propriété globale que de continuer à poursuivre l'instanciation de propriétés riches locales. Toutefois, je ne crois pas que tout accroissement de la richesse globale surclasse la légitimité de la richesse des états locaux de chose.

### PC

ODDIE ET Kelly ont tous deux décrit la richesse d'un écosystème en le comparant à une œuvre d'art. L'art est donc autant la muse de la théorie de la richesse que son modèle. Inversement, selon Kelly, un organisme vivant est considéré en art comme étant un exemple pragmatique de la richesse. Si nos

théories éthiques et esthétiques contiennent autant d'affinités, alors que peut-on apprendre de la relation existant entre l'art et la moralité ? Devons-nous en conclure que seulement la moralité nous indique comment vivre ?

### KM

L'ART EST l'une des façons qu'a l'humain d'articuler et de modeler notre expérience du monde chargé de valeur [value-laden], et donc il n'est pas surprenant que notre compréhension de la valeur esthétique possède de fortes similitudes à celle de la valeur morale. Bien que je pense que ceux intéressés en premier lieu par les théories «du bien» [of «the good»] trouveront plusieurs symétries entre l'éthique et l'esthétique, ceux s'intéressant de prime abord aux théories «du droit» [of «the right»] tendent à voir des différences majeures entre les deux. La valeur esthétique ne semble pas produire le même type de devoirs [duties] que l'éthique de la valeur. Par exemple, nous ne parlons pas des objets possédant une valeur esthétique en termes de leurs droits. Nous ne les considérons pas comme des agents «autres» [others] dont la perspective et l'intérêt doivent être pris au sérieux. Et cela en partie, je crois, de par le rôle occupé par l'art dans nos sociétés actuelles. Alors que l'art peut être un discours politique, il est, la plupart du temps, en rapport à des objets jolis ou intéressants qui servent de décor. Le décor est justement une préoccupation humaine périphérique; les discours politiques peuvent survenir sous d'autres avenues. Dans les sociétés où l'art joue un rôle différent – ex.,

où il est la seule marque physique de l'histoire d'un peuple, ou bien le lieu où réside les dieux ou les ancêtres, sinon où il ne se présente que sous la forme d'une critique politique –, il joue un rôle plus important.

### CK

JE CROIS que la séparation du monde normatif est confuse. La valeur est ce qui justifie l'action. Une bonne peinture justifie le fait que je la regarde tout comme le fait qu'une personne soit bonne justifie qu'on la protège. C'est une propriété de la valeur dépassant le domaine normatif. J'ai aussi argumenté ailleurs que ce genre de dispositif permet une commensurabilité entre toutes les valeurs. Et donc, je suis en désaccord avec la conception voulant que les valeurs esthétiques ne soient pas censées guider nos actions. Demandez à un artiste ou à un amateur d'art ce qui guide ses choix et ils feront appels à quelque notion de la beauté. Nous aimons à penser que toutes les valeurs morales surclassent celles de l'esthétique, mais cela n'est pas le cas. Par exemple, quelle quantité de souffrance humaine est consacrée à la préservation de la Mona Lisa? Assurément une certaine quantité, sans quoi, nous vendrions cette fichue toile [darn thing] et utiliserions l'argent pour nourrir les pauvres. Il s'ensuit que la beauté et la bonté morale ne sont pas, à leur fondement, des considérations séparées. Une analogie difficile du domaine physique pourrait nous être utile. La force électromagnétique, la force nucléaire faible, la force nucléaire forte et la gravité sont toutes des forces séparées.

Elles semblent agir dans des domaines différents avec des règles tout aussi différentes. Ultimement, par contre, la physique a montré que pratiquement toutes ces forces sont l'expression d'une force unifiée (et on s'attend à ce que, soumises à de grands niveaux énergétiques, elles soient toutes l'expression d'une seule et même force sous-jacente). Je soutiens qu'au cœur du bien moral, de la beauté, de la jovialité, des vertus, des normes épistémiques, du concept de valeur instrumental et de toutes propriétés normatives objectives du monde se trouve le concept de richesse. Notre vie est déjà une tentative d'équilibrer et de naviguer au travers toutes ces valeurs opposées. En cela, comprendre qu'elles sont toutes une seule et même chose, nous donne un outil important pour accomplir cette tâche.

### PC (à GM)

DANS VOTRE présentation vous suggérez que si nous maintenons la tendance, nous nous dirigeons vers un désastre autant économique, qu'écologique; et que, pour éviter une telle chose, nous devons réduire nos dommages économiques (empreintes) pour apporter éventuellement la croissance du produit mondial brut sous 1% par année. Cette réduction sous 1% de la croissance réelle (après la correction de l'inflation) par année pose le problème que le capitalisme semble nécessiter pour fonctionner une croissance plus grande que cela. Suivant cette idée, pouvez-vous nous dire vers quel modèle économique nous devons nous retourner?

Premièrement, le problème est plus large que le simple

réchauffement climatique. Il y a une tendance de la part des environnementalistes à tout définir sous les termes de réchauffement climatique. Mais d'autres unités de mesure, telles que l'empreinte écologique ou l'index de vie de la planète, sont plus inclusives. Nous exerçons toutes sortes de pressions et d'assauts sur la planète autre que les émissions de gaz carbonique.

Dans le cadre de mes recherches, j'ai employé le scénario du réseau global d'empreinte (Global Footprint Network) de réduction rapide : selon le scénario actuel, il nous faudrait une terre et demie de pollution et de consommation pour obtenir la valeur d'une terre en 2050. Ensuite, pour permettre la subsistance des humains et des autres espèces, nous devons tranquillement ralentir notre économie, mais nous devons aussi faire plus que cela. Ce changement se déroulera sur un période d'un siècle, mais des réductions rapides devront, à partir de 2050, absolument débiter.

Dans mon modèle, j'ai projeté trois tendances: 1) augmentation de la population; 2) une croissance dans la consommation per capita; et 3) ressource/intensité-de-pollution – les dommages économiques devant être fait pour chaque 1\$ de production et consommation économique. La bonne nouvelle est que la dernière tendance est en baisse – en d'autres termes, l'efficacité écologique s'améliore. Donc, si seulement nous pouvions ralentir la croissance dans les deux autres variables, cela permettrait au moins [de vivre sur l'équivalent en valeur d'une planète] d'ici 2050. Je propose donc que d'ici l'an 3000, nous serons capables de vivre du dixième de la

planète. Mais je pense, étant donné les transformations technologiques que nous sommes susceptibles de voir apparaître, que nous devrions pouvoir vivre très bien avec cela.

Et même en 2050, nous devrions avoir encore de la place pour environ un milliard de personnes. Ceci nous laisse technologiquement une chance de nous rattraper. Toutefois, cela signifie que la croissance économique totale – i.e., accroissement de la population fois la croissance de consommation per capita devra tomber sous la barre du 1%. Maintenant, 3% de croissance par année semble être ce que le capitalisme demande pour subsister. Si nous réduisons la croissance à 1% par année, cela voudra dire qu'il n'y aura plus suffisamment d'incitatif pour les principaux détenteurs de capitaux à investir dans le marché. Un risque est inhérent à l'investissement, et le taux de gain ne sera pas assez élevé pour inciter les acteurs à investir.

C'est donc ce que j'entends par «la fin du capitalisme»: nous ne pourrons plus nous reposer sur ce que Keynes appelait 'l'esprit animal' des riches.

Heureusement, il existe de nombreuses alternatives supérieures au capitalisme, que l'on peut nommer d'au moins trois différentes façons : 'socialisme de marché' (market socialism), 'économie démocratique' ('economic democracy'), et 'coopération de la Commonwealth'. Ce sont tous des termes pour une même forme basic de système économique, dans laquelle nous ne gardons qu'un seul des trois éléments du capitalisme pour nous débarrasser des deux autres. Nous

conservons celui qui veut que les biens et les services soient distribués au travers des marchés. Mais nous rejetterons la dépendance envers les investissements privés, en les remplaçant par des investissements publics. Le troisième élément est de savoir qui contrôle les firmes individuelles. Ce sont, soit des agents possédant les capitaux, soit les travailleurs; et les trois modèles nous disent qu'il faut que ce soit les travailleurs qui soient en charge. Les contremaîtres ne travailleront plus pour les actionnaires, dont l'intérêt est de maximiser les profits, mais plutôt travailleront pour les travailleurs, qui eux ne se soucient tout simplement pas que du profit. Les travailleurs se soucient de plusieurs choses, telles que si eux ou d'autres membres de leur communauté sont exposés à des produits chimiques dangereux. De nombreuses évidences pointent aussi vers le fait que les travailleurs se soucient davantage de la nature pour elle-même que ne le font les riches.

### PC

QUELLE ATTITUDE devons-nous prendre face aux défis à venir?

### GM

PREMIÈREMENT, IL faut une attitude sceptique vis-à-vis tous appareils idéologiques soutenant le capitalisme – puisque nous y sommes constamment exposés. Ils remplissent nos universités, nos médias, etc.

Mais il nous faut aussi croire en la démocratie, et conséquemment en la nature humaine. Sommairement, le capitalisme met le pouvoir entre les mains du 1%. La démocratie économique voudrait le remettre au 100%. Cela requiert un acte de foi en la croyance que la majorité de la population prendra de meilleures décisions que celles prises par l'élite dirigeante. Donc, il nous faut un certain type de scepticisme, mais aussi une confiance bien justifiée en la nature humaine.

Je ne dis pas que les gens feront automatiquement ce qu'il faut pour promouvoir le bien. Tout ce que je dis c'est qu'une fois que nous serons parvenus au point où les gens auront le contrôle de leurs vies, les choses iront significativement mieux. Toutefois, l'atteinte de cet état n'en demeure pas moins incertaine.

En ce sens, je crois qu'il existe une troisième attitude : en embrassant la possibilité de notre échec, et celle que le monde puisse en valoir la peine. En entreprenant la transition vers le scénario de la réduction rapide, je ne crois pas que l'on doive s'illusionner sur la difficulté du projet, ou bien que le pouvoir se renversera soudainement. Je pense que ce sera une longue et difficile lutte de pouvoir. Même si j'ai confiance en les capacités de l'humanité à améliorer ses conditions si nous changeons de système, le système actuel est si enraciné qu'il n'y a aucune garantie que nous arriverons à un meilleur système. Je suppose donc que, face à l'incertitude, nous devons agir.

# Environment: morality, values and attitudes

## *Interview*

Every year, along with selected undergraduate essays, *Pensées* publishes a topical interview. While in past volumes this interview comprised a discussion with one distinguished professor of philosophy, this year, we decided to widen its scope. For the twelfth volume of *Pensées*, we are pleased to present an interview with four distinguished philosophers on current problems in environmental philosophy.

Faced with such problems as climate change, biodiversity loss and mass pollution, humans find themselves forced to question their relation to the environment. 'Business as usual' behavior on our part seems to invite imminent ecological disaster. Humans are being forced to question not only their actions, but also their perspectives, values and attitudes: towards the environment as a whole, and towards its constituent parts (non-human animals, plants, ecosystems, and the like). It becomes crucial to identify *what has value*, and what our criteria of value are, in order that we as humans can assess and appropriately modify our actions.

Professor Graham Oddie (University of Colorado Boulder), Professor Katie McShane (Colorado State University),

Professor Gregory Mikkelson (McGill University) and Christopher Kelly (independent scholar) have generously agreed to an interview with *Pensées*. Professor Oddie specializes in metaethics, value theory, applied ethics, philosophy of science, metaphysics and philosophical logic. Professor McShane's research interests are environmental ethics and ethical theory. Professor Mikkelson studies environmental philosophy and philosophy of science; and Christopher Kelly is an independent scholar who wrote his PhD dissertation on value and richness theory at CU-Boulder in 2003. Given their diverse research interests, these philosophers offer a critical – yet unified – perspective on the problematics at hand.

This interview follows on the heels of these philosophers' presentations in February 2014 at the workshop "Attitudes, Values and Environment," organized by the CREUM (Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal). *Pensées* spoke with each philosopher individually, compiling their responses into what we believe is a cohesive and exciting dialogue. We hope that the following reflections will enhance your interest in such current philosophical and environmental topics as: the validity and usefulness of richness value theory; the legitimacy of partiality; fitting preferences; and the reasons for seeking an alternative to capitalism.

The interview is published here in both French and English. The *Pensées* team would like to thank the philosophers for participating in this interview, as well as the CREUM, and, specifically Antoine C. Dussault and Professor Christine Tappo-

let, for their organization of the "Attitudes, Values and Environment" workshop.

### Pensées Canadiennes (PC)

Humans' destructive impact on the environment suggests that anthropocentric ethical theories, based on values such as pleasure or happiness, are inadequate. Environmental crises have prompted efforts to establish a value theory that can account for the intuition that not only humans have value. Richness theory is useful for guiding an environmental ethics because it is not only able to recognize the value of such entities as ecosystems, non-living natural objects and wilderness, but is also able to rank such values. That being said, the criterion of richness (or organic unity) for assessing value seems far less intuitive to human agents than ones like pleasure or happiness. One thing that we expect of an ethical theory is that it persuade the agent to act according to its prescriptions. Considering its valuation criterion, do you think richness theory offers a sufficient motivational 'hook' for the human moral agent? If yes, in what way do you think richness theory motivates action?

### Graham Oddie (GO)

The first job of an ethical theory, like any theory, is to get things right. The true ethical theory will tell us what is valuable, and so it will tell us what it is fitting to pursue and to cherish. Whether or not the correct theory of value will in fact motivate various persons to pursue and cherish what is good will depend on lots

of extraneous things. For example, it is very hard to motivate selfish people, or people who have perverse and ingrained desires, to pursue or cherish what is valuable. But I don't think it is impossible. In fact I think the inculcation of correct values is the central aim of education. And I think we will have a much better chance of achieving that aim, of inculcating the correct values, if we have the right theory of what value is.

The idea that value just is richness seems to me to be a very promising one. It has, as Kelly has shown, immense explanatory power. It unifies and explains a lot of disparate intuitions that we have about various valuable things. So anyone who thinks that inference to the best explanation is rational will find it worthy of further investigation at least. It certainly does a much better job than hedonism for example. Whether richness theory best explains all our intuitions about value is not by any means settled. As Nozick says, somewhat cryptically, it may only explain 95% of it.

I think theories of value bear the same relation to desires as theories of the external world bear to perception. We begin with some perceptions and gradually we unify them and explain them by a theory of what is going on out there and giving rise to them. But as we acquire a more sophisticated theory of what's going on that theory changes, enhances and corrects our perceptions. In the same way a theory of value has to start with the basic value data – which I claim are, or at least include, our desires and preferences. But a good theory of value will also help us change, enhance and correct our basic value

perceptions and align them more closely with what is in fact valuable. So the value data influence the theory but a good theory will also influence and enhance the value data. If richness theory is right then becoming aware that it is right is bound to influence one to value, promote and cherish richness. But there is nothing automatic about this. I don't hold to judgment or belief internalism—that judging or believing something to be good ipso facto makes one desire it. I am however an acquaintance internalist—that knowing the good by acquaintance is necessarily connected with desiring it. That's because one can only know the good by acquaintance through value perception and value perception is or involves desires. And we are, in turn, more likely to have the right perceptions of value if we are imbued with the right theory of value than if we are imbued with some erroneous theory, like hedonism.

#### Christopher Kelly (CK)

First, I believe that if we think of value as an objective feature of the world, we should be unsurprised that its underlying reality is something somewhat distant from appearance. Quantum mechanics works nothing like the macroscopic world we use it to explain. Second, value itself provides the motivation. Our direct experience of value draws us, moves us, pulls us to protect, create, seek out. This is the essential nature of value, the 'has-to-be-pursuedness' to which Mackie refers. It is the motivational pull that counts as evidence for what is valuable much like it is the evidence of our physical senses that we use

to figure out how the physical works. The theory of richness is an attempt to explain why the things that pull on us do: It is because they are the rich things. Value provides the pulls; richness provides an explanation for what pulls. Now this does not mean that the deeper understanding of value that richness provides will not allow us to see more value. It will and does. In this way, we will end up with a better (more appropriate) arrangement of motivations, ones that are more closely aligned with the structure of richness in the world.

#### Katie McShane (KM)

I'm not an expert on richness theory, so I can only offer some initial impressions here. My own sense is that the connection to motivation depends on what kind of richness we're talking about – that is to say, richness of what? We do seek richness of happiness, pleasure, experience, etc., and so if that's what's at stake, the connection to motivation is very easy. But we don't tend to be very motivated by richness of ecosystemic functions. If we care about something, then we might prefer a richer version of it to a less rich version of it. But if we don't care about something, I'm not sure seeing it as rich will matter that much. Consider an analogy: humans seem attracted to symmetry. For things that I care about (faces, sculptures, mountain views), symmetry might enhance their value to me. But for things I don't care about (feces, garbage dumps, the gun pointed at my head), symmetry doesn't enhance their value – because they don't have any value. Now I'm pretty sure Kelly

would disagree with me about this; he tends to explain the lack of value in things such as garbage dumps as a matter of their lacking richness. I'm not sure I'm convinced of that – it seems to me that you can always find dimensions along which something is rich, and other dimensions along which something is not rich. What I care more about is which dimensions we should regard as the important ones – it's the dimensions that give us the 'hook' (or don't).

There is a more general issue in the background, which is the question of how important it should be for an ethical theory to have a motivational 'hook' – to be something that easily motivates people to do whatever it says is the right thing. Metaethically, I don't find strong internalisms (claims that it's part of what moral claims are that they motivate us in certain ways) to be very compelling. But normatively, I think that part of the job of ethics is to broaden what people are motivated by rather than to appeal to the narrow range of things that they already care about. I think this sense comes from my experiences doing political work. I used to do political organizing work for environmental groups in the U.S. and spent a lot of time trying to get people to care about environmental issues. My coworkers and I used to joke that if we could convince them that (i) it'll make them rich; or (ii) it'll protect their children from imminent threats, people will become very devoted to any environmental cause. This made us sad; there seemed to be many other things out there that people should care about besides these two. Ethics ought to be able to say something

about not just what people ought to do given what they care about, but also what it makes sense to care about in the first place.

Gregory Mikkelson (GM):

I guess I disagree that richness is far less intuitively appealing than pleasure or happiness. One piece of evidence that I'll offer, that is a bit autobiographical, is that since I started reading authors such as Miller, Bradley and Kelly, now when I read other things, whether in ethical theory or other fields, I am amazed by how often I find that variety, harmony or synonyms are invoked to try to define what is good.

For example, when a colleague in biology was giving a talk introducing different theories applying to his subject matter, he used the term 'unity in diversity'. Not only this, but people use such words when they're talking about social movements. The idea of unity in diversity seems universal – and much more so than, for example, pleasure and pain, which seem in a way trivial.

PC

What about a value such as eudaimonia? Could this formulation of Aristotle's be an invocation of a value akin to richness?

GM

Yes, I would say that Aristotle's *eudaimonia* is something closer to richness than pleasure is. We can think of a rich conscious life, or *eudaimonia*, as a subset of richness: an especially rich

kind of richness. It would be interesting to look at the essential elements of what Aristotle considers to be eudaimonia, and see how many of them Chris Kelly explains in his dissertation as kinds of richness.

PC

The concept of richness classifies value based on level of complexity. Such classification seems to create a radical division between the organic and the inorganic (because of their respective level of complexity). If such a division is implicit within richness theory, it is not clear what is gained with this value assessment method other than the realization that the organic is more valuable than the inorganic – which is just the intuition that was to be unsettled in the first place. Do you think richness theory succeeds in telling us more than the obvious?

CK

It is true that much of the inorganic world will be considered less valuable than the organic world on richness scales. I don't consider this a problem at all. A good value theory should capture our most basic intuitions. The theory that richness is the good is an attempt to explain our basic experiences of value in the world. A theory's first duty is to capture what we already know. The theory does much more than this though. For one, it gives us a way to defend value principles that are often neglected (i.e. those of environmental ethics and aesthetics). Though it may seem obvious that the organic is more valuable than the

inorganic, vast swaths of the organic are ignored and/or destroyed because they are not given any moral respect. If you accept the theory that richness is the good, that would be impossible to justify. Animals and ecosystems deserve to be protected and promoted. Traditional value and ethical theories have real trouble defending those types of entities (and others). In addition, the theory gives us a more precise way to uncover value in the world. I find myself able to uncover the value of artwork, nature, people more quickly because I know for what I am looking. This is, also, a great benefit.

### PC

Oddie is interested in defending the notion of legitimate partiality. He develops the idea that the agent's perspective can influence their perception of value: that is, their relative proximity to objects in 'value space' helps to determine their weightings of value. For example, while Andrea recognizes (based on the criteria of richness) the higher value in preserving the Takah , a critically endangered species living far away from her home, it is nevertheless legitimate for her to promote the good of a nearby egret population, a threatened species with which she bears a strong personal link. However, if preserving the Takah is what yields the most richness and thus the most value, and if richness theory is meant to guide a proper environmental ethics, then should not Andrea try to reorient her desires over time by bringing herself 'closer' to the value of the Takah ? In other words, is this partiality only legitimate for a certain amount of

time, and should we expect Andrea to align her actions eventually with the promotion of the scenario with the most value? Please explain.

### GO

You are obviously right if three theses are true: that values attach to states of affairs; that values are subject-independent; and that the only fitting response is to desire states in proportion to their subject-independent value. But it follows from these three theses that if two people have different desires, or non-isomorphic desires, then at least one of them is responding unfittingly to value. That strikes me as bordering on absurd. Here is one apparent counterexample. Suppose that the state of pain is bad, and that qualitatively identical pains have the same disvalue whoever is the subject of that pain. It follows that it would be unfitting for you to be more averse to your pain or your daughter's pain than to the qualitatively identical pain of some distant stranger. Suppose both your daughter and the stranger are experiencing the same kind of pain, and there is only one dose of morphine that is going to be dispensed. Then the only fitting response for you to have to this is to be totally indifferent as to whether the last dose of morphine goes to your daughter or to the stranger. That seems very odd to me. I don't think it is merely natural, but also appropriate for you to care more about the pain of people you love and with whom you have deep connections, than about the pain of people with whom you have virtually no connections at all.

If this is right then at least one of those three theses must be rejected. I think the value realist can and should hold fast to the subject-independence of value. Then there are two possible ways to go here.

One is to accept that states of affairs are the fundamental value bearers but reject the idea that fittingness of response is determined by value alone. This is the tack I took in my book *Value Reality and Desire*. The idea is that desire is a kind of perceptual response and appropriate perceptual responses depend not just on the properties of the object of perception but also on how one stands in relation to that object. There is a perspectival element to desire just as there is a perspectival element to, say, visual perception. It is entirely appropriate for objects further away in space to appear small by comparison with objects that are close. Analogously, states that are close to you in value space should loom larger in your desires and preferences than states that are rather distant. So linking this with richness theory, we could say that states to which you are richly connected should loom larger in your preferences than states which, though they may be just as rich in themselves, do not bear rich connections to you.

What I was arguing at the conference is that there is a different and perhaps equally plausible way to go. It is to accept that one's desires should be proportionate to subject-independent values, but deny that states are the fundamental bearers of value. Rather, the bearers of value are properties. States are a special limiting case of properties – they are what I

called global properties, properties such that if one thing has them, everything has them. To be one who advances knowledge is a property one can have. It is a local property. To be such that knowledge is advanced by someone or other is a global property. It seems to me that it is good to advance knowledge, and so it is fitting to desire to advance knowledge. And it also seems better to me to advance knowledge than to be such that knowledge is advanced by someone or other. So it is entirely fitting to prefer to advance knowledge than to be such that knowledge is advanced by someone or other. And we in universities try very hard to inculcate the former desire rather than the latter.

How does the property view mesh with the idea that richness is valuable (even if it may not be the only thing of value)? It meshes quite well. Properties have different degrees of richness, depending on their unified complexity. It is better to have rich properties than impoverished properties. So one can fittingly prefer richer to poorer properties. And having a rich property is better than being such that that property is had by someone or other.

Now let's go to the example. Andrea could spend her life grinding away on Wall Street and channeling her cash into the distant Takah project, and doing that would have a certain degree of richness. But Andrea would not be as richly integrated with that rich state of affairs (the preservation of the Takah) as she would be with a somewhat less rich state of affairs (the preservation of the egret wetlands) if she were to give up her

career in equity and plunge into the egret project dear to her heart. And why is it dear to her heart? Because she bears rich connections to those wetlands by virtue of her life-long relationship with them.

Some properties involve a greater degree of richness than others. For example, to bring about a rich state of affairs is a richer property than simply to be such that that rich state of affairs comes about through someone else's agency. Your causal connection to a rich state of affairs adds to richness. But it does not add to the richness of the world, it is not a global feature. It is a local feature.

### GM

I agree [that we should expect Andrea to reorient her preferences in favour of the Takah ]. Oddie points out that our own connections to things have richness. However in the case he used to illustrate his point, the much greater richness of the Takah – or rather, of preserving the Takah , given their rareness and so on – indicates that Andrea's devotion to the egrets is not legitimate. Whatever space there was for partiality seems to be massively outweighed.

To illustrate his point, it might have been better if he had set up a situation in which the global properties, as he put it, were closer to being equally valuable. For example, he could have compared the Takah with some other comparably rare species, or the egret with some other comparably common species.

It would have made the point stronger since, when comparing the two options, Andrea would more clearly have been justified in devoting her energies to the egrets. However, in the present example, it seems like the value of protecting the very rare Takah far outweighs the value of protecting the very common egrets which makes the legitimacy of Andrea's partiality much more doubtful.

Graham in his book talks mostly about the role of desire in coming to know the good, but in his talk, he also addressed the protection and promotion of the good. That's where the limits of partiality become most evident: when we go from an epistemological to an action framework.

### PC

Mikkelsen suggests that only power can justify the kind of partiality endorsed by Oddie. This is the power of the agent to act according to their distance from the moral case in question. Applying this idea to our example, Andrea's partiality towards the egrets is legitimate because she has more power to act in their interest than in the interest of the Takah , the latter population living in isolation and across the globe from Andrea. However, the legitimacy of Andrea's partiality seems to raise a concern about the action-guiding capacity of such an ethical theory. How are agents to be guided by the criterion of richness if ultimately they can justify their partial desires by recourse to their power to act? In other words, what do we gain from richness theory's insight that the preservation of the Takah has

more value, if this does not require action – because most of us have little power to directly help the Takah ?

### GO

I think Mikkelson's idea is extremely promising and I would like to see him develop it further. I think it might well be combined with the first of the two responses I mention above (taking states to be the fundamental bearers of subject-independent value) to good purpose. If I have no power at all to bring about a good state of affairs, and I know that then it would seem pointless for me to keep hankering after it. For example, suppose it would be a great thing if the universe were to be the creation of a Supremely Good being. But I can do nothing at all to bring that about. Either it is the case already, or it isn't. Either way there is nothing to be done about it. So it would seem to be a waste of emotional energy desiring or wishing that it be the case.

This meshes with the dominant theory of desire – that desires just are motivational states. To desire P is to be disposed to act in such a way to bring P about. So if I cannot bring P about, and I know that I cannot, then I cannot rationally desire P. If I know that P is already the case then I cannot be disposed to bring it about, so I can have no desire for it. And if I know that P is not the case but also that I cannot bring it about, then again, I cannot rationally desire P.

I am not a great fan of the dispositional-motivational theory of desire. If we think of preferences as basic and desires

as somehow dependent on preferences, then it is clear that one can have preferences over states of affairs over which one has no direct control. I might well prefer that the Universe be one brought about by a Supremely Good being, or I might prefer that it not be such. The fact that I cannot do anything about it is neither here nor there. The thesis that desires and preferences are representations of goodness and betterness can explain this whereas the motivational-dispositional theory cannot. And if we combine this axiological theory of desire with the idea that properties are value-bearers, and with the idea that other things being equal, richer properties are better, then we can rationalize the apparent partiality of our motivations. And since partiality is stubbornly ubiquitous that might be a good thing.

The causal power thesis might also combine fruitfully with the property response. To bring about a rich state of affairs is to be more closely connected to it than its merely coming about through someone else's agency. Suppose that you have the choice between your bringing about some rich state of affairs and allowing someone else to bring it about. In either case an equally rich state of affairs will come about. In the first case, however, it will come about through your agency, in the second, through their agency. So in the first case you will be more richly connected to that state. It seems to me perfectly fitting for you to prefer to be the one richly connected to the rich state than to be a bystander. So richness theory plus Mikkelson's insight about causal might help explain why it is better to bring about good states of affairs than to merely let them

happen, and why it is worse to bring about bad states of affairs rather than to merely let them happen.

### GM

I think the key here is being honest about power. So, I think Andrea would only be able to justify her action on behalf of the egret if she were dishonest about her actual power to benefit the Takah , which I think, as Graham sets it up, was on a par with Tammy's ability to benefit the Takah . Andrea can work a lot, make money, and donate it to the Takah . Although Tammy is in a closer position to help because she's in New Zealand, and she can go and see the results of her work; the way that Graham sets it up, their power is almost equal.

However, we can imagine a situation in which we are in a much better position to benefit X than Y, even if Y clearly has more value (say when X is a close relative and Y lives across the globe). Again, the key is to remain honest about our power. It's perfectly conceivable that I wouldn't be in a position to know what to do for Y.

### PC

It seems that a key determinant of our causal power is our personal motivation and desires. Does this shift our responsibility for our actions over to a responsibility for our desires? For example, I may only care about X because I only know about X, and this in turn may be used to justify my superior causal power to influence X.

### GM

I think we do have a responsibility to discover the good, and then respond appropriately to the good - and I think Oddie would agree with that. But I think that our appropriate response is not going to be an easy thing to settle. First of all, what is the good? We're always going to be learning more about that. And then, what is our appropriate response? But I think Graham's work helps to answer these questions. Defining the appropriate response will depend on knowing what value is and it will also depend on considerations related to distance, if distance is defined in the way I suggested.

### PC

Oddie has argued that properties are the primary bearers of value, not propositions. This theory seems to account for the language that we use in everyday parlance when referring to local value. When discussing local value, we tend to use 'property talk'. For example, Tammy's local preference is for her to help the Takah . However, as McShane points out, we seem to resort to 'proposition talk' when discussing global value. Thus, it is most felicitous to describe Tammy's global preference as the desire that it be the case that the Takah survive. How do we make sense of the use of two different kinds of language, for local versus global value?

KM

As far as I can tell, most metaethical theories have some version of this ‘redescription problem.’ Ordinary language just isn’t very careful or consistent. In this case, I was surprised to see Oddie cite compatibility with ordinary linguistic usage as an advantage of his theory, since in the global case it seemed less compatible with that usage than ‘proposition talk.’ My own sense of how one explains the difference is that global preferences are more ‘about the world’ (and so are easy to describe as preferences that such-and-such be the case) and local preferences are more ‘about me’ (and so are easy to describe as preferences for being a certain way or having/doing a certain thing). I tend to ordinary language as reflecting a psychological difference – sometimes I want certain things to happen in the world and I don’t really care who brings it about (e.g., I want people to decrease their CO<sub>2</sub> emissions, and I don’t care whether that’s the result of my efforts or someone else’s); other times I want to be the one to do certain things (I want to watch my son learn to read – I don’t care that ‘someone’ watch him do it; I want it to be me). From a metaethical perspective, I’m not sure much is at stake here, since one can always translate ‘property talk’ into ‘proposition talk’ and vice versa. Some of these translations will be more awkward than others, but I’m not inclined to hold it against a theory that it has to do some translation.

GO

I don’t think this is a matter of language so much as a matter of the value facts. States of being fall into two categories – local states (or what we normally think of as properties) and global states (or what we normally think of as states of affairs). We can identify states of affairs with certain special states of being (namely the global states of being). And there are value relations between these various states of being. Suppose the state of affairs in which the Takah are preserved and the wetlands are abandoned to development is better (richer) than the state of affairs in which the Takah go extinct and the wetlands are preserved. So it is fitting for Andrea to prefer the former state to the latter. But these are not the only states that bear value relations. It is compatible with this value relation that certain properties that Andrea might have are better than others. In particular it may be that a certain local property (her maintaining her ongoing commitment to the wetlands preservation project) is better than another local property (her swapping over to a career in finance and channeling her spare cash to the distant Takah preservation project). This is because even though the Takah state of affairs is richer than the wetlands state of affairs, it is better to instantiate richer properties than to instantiate poorer ones, (Better to be rich, in this sense, than poor.) By virtue of the rich connections she will bear to the wetlands by pursuing the wetlands project, that property will be the richer of the two for her to have. In the end, of course, she will have to decide which of these preferences to act on. And sometimes one is called on to sacrifice being rich (having rich properties) in

order that much greater richness be realized elsewhere. But not always. It is fitting to prefer having a property with a certain degree of richness to that same property's being had by someone or other. Having the rich local property is better than being such that that rich property is had by someone or other. So it is not much of stretch from here to the idea that it may also be fitting to prefer having a property with a certain degree of richness to a very slightly richer property's being had by someone or other. As soon as one admits that then Andrea's choice to carry on preserving the wetlands might in principle be justified. Of course there must be some point at which the greater richness of the global property will make it more fitting to switch to promoting that global property over pursuing the instantiation of rich properties. But I don't think absolutely any increase in global richness trumps the goodness of rich but local states of being.

### PC

Oddie and Kelly have both described the richness of an ecosystem by comparison to the composition of a work of art. Art is both the inspiration for richness theory and its model. Inversely, according to Kelly, a living organism is considered in art to be a paradigmatic example of richness. If our aesthetic and ethical theories bear so much kinship, then what can this tell us about the relationship between art and morality? What can we learn from the dissymmetry that only the latter is expected to be action guiding?

### KM

Art is one way that humans articulate and model our value-laden experiences of the world, and so it shouldn't be too surprising that our understandings of aesthetic value have strong resemblances to our understanding of moral value. While I think those primarily interested in theories of 'the good' find many symmetries between the ethical and the aesthetic, those primarily interested in theories of 'the right' tend to see significant differences between the two. Aesthetic value doesn't seem to generate the same kinds of duties that ethical value does. We don't speak of aesthetically valuable objects as having rights, for example. We don't think of them as 'others' whose perspectives and interests we need to take seriously. Part of the reason for this, I think, is the role that art has within societies these days. While art can be political speech, it is often merely a matter of lovely or interesting objects that serve as décor. Décor is a fairly peripheral human concern; political speech can happen in other ways. In societies where art plays a different role – e.g., where it is the only physical record of a people's history, or where it houses gods or ancestors, or where it is the only form of political critique – it has a more important role.

### CK

I believe that the separation of normative worlds is confused. Value is a justifier for action. A good painting justifies my looking at it just as a good person justifies my protecting her.

This is a feature of value across normative realms. I have argued elsewhere that something like this feature entails that all value is commensurable. And so I disagree with the characterization that aesthetic value is not supposed to be action-guiding. Ask an artist or art lover what guides their choices and they will appeal to some notion of beauty. We like to think that all moral values trump all aesthetic values, but this is not the case. How much human suffering is allowed to create or protect the Mona Lisa for example? Certainly some or we'd sell the darn thing and use the money to feed the poor. It follows then that beauty and moral goodness are not at their foundations separate considerations. A rough analogy to physics might be helpful. Electromagnetism, the weak force, the strong force, gravity are all separate forces. They seem to act in different realms, by different rules. Ultimately, though, physics has shown that almost all of them are expressions of a single unifying force (and the grand expectation is that at high enough energies they will be all expressions of a single underlying force). I argue that at the core of moral goodness, beauty, being amusing, virtues, epistemic norms, the concept of instrumental value and all other objective normative features of the world is the concept of richness. Our life is already an attempt to navigate and balance all of these competing values. Understanding that they are all the same thing gives us an important tool for accomplishing that task.

PC [to GM]

In your presentation you suggested that continuing with 'business as usual' will lead us to an ecological and economic collapse. To avoid such a scenario, you say that we will need to drastically reduce our Ecological Footprint by eventually bringing real growth (as indexed by Gross World Product) to under 1% per year. The reduction of real growth to under 1% per year (after correcting for inflation) raises problems for our current economic system: capitalism apparently requires significantly faster growth than this. If environmental sustainability demands a move away from capitalism, towards which economic model we should turn?

GM

First of all, this is about more than just global warming. There's a tendency of environmentalists to couch everything in terms of global warming. But other measures, such as the Ecological Footprint or the Living Planet Index, are more comprehensive. We are exerting all kinds of pressures and assaults on the planet besides carbon emissions.

For my research, I went with the Global Footprint Network's scenario of rapid reduction: from our current scenario of one and a half earths' worth of depletion and pollution to only asking for one earth's worth by 2050. And then, for the sake of both humans and other species, we're going to have to slowly relax the economy even more than that. That'll be over the course of centuries; but the rapid reduction by 2050 is a neces-

sary start.

In my modeling, I projected three trends: 1) population growth; 2) growth in consumption per capita; and 3) resource/pollution-intensity – the ecological damage that has to be done for each \$1 of economic production and consumption. The good news is that the latter figure is going down – in other words, ecological efficiency is improving. So if we could only slow growth in the first two variables, it would at least allow us to be living off of one planet's worth of resources by 2050. I suggested that by the year 3000, we should be living off one tenth of a planet's worth. But I think that given the amount of technological change we're likely to see, we should be able to live very well indeed on that.

Even by 2050, we could still have room for a billion or so more people, consuming \$1000's worth more of goods and services per person. This would still give technology a chance to catch up. But that means that overall economic growth – i.e., population growth times per-capita consumption growth would fall to below 1%. Now, 3% growth per year seems to be what's required to keep capitalism going. If we reduce growth to 1% a year, it means that there's no longer going to be enough incentive for the people who own most of the capital to throw it into the stock market. There's always some risk of investment, and the rate of return is not going to be high enough to attract people to invest.

So that is what I mean about the end of capitalism: we would no longer be able to rely on what Keynes called the

'animal spirits' of the rich.

Fortunately there is a vastly superior alternative to capitalism, which goes by at least three different names: 'market socialism', 'economic democracy', and 'cooperative commonwealth'. They're all terms for the same basic kind of economic system, where you keep one out of three of the defining features of capitalism and get rid of the other two. The one you keep is that goods and services are allocated through markets. But you reject dependence upon private investments, by replacing them with public investments. The third feature is who controls the individual firms. It is either the people who provide capital or the workers, and all three alternative economic models say that you have to put the workers in charge. The managers will no longer be working for the shareholders, whose interest is maximizing profits, but instead will be working for the workers, who don't just care about profits. Workers also care about many other things, such as whether they and others in their communities are exposed to harmful chemicals. There's also lots of evidence that the working class care more about nature for its own sake than do the rich.

PC

What attitude ought we bring to the challenges ahead of shifting human value appraisals and actions?

GM

Firstly, we need an attitude of skepticism towards all the ideological machinery propping up capitalism – because we're exposed to it all the time. It fills our universities, our media, [...].

But we also need an attitude of belief in democracy, and therefore in human nature. Basically, capitalism puts the power in the hands of the 1%. Economic democracy wants to spread power out across the 100%. This requires faith that the majority population will make better decisions than the ruling class has. So, we need a certain type of skepticism, but also some well-justified confidence in human nature.

I'm not saying that people will automatically do all that is needed to promote the good. I'm just saying that once we get to the point that people have democratic control of their lives, things will go a lot better. However, it remains quite uncertain whether people will get to this point, though.

In this sense, I think there's a third attitude: embracing the possibility that we may fail, and that the world may be shot. As we take on the project of shifting to a rapid reduction scenario, I don't think that we should delude ourselves that it's going to be easy, or that power will all of a sudden shift. I think it's going to be a long, drawn-out power struggle. Even though I have confidence in humanity with regard to its ability to make things go a lot better if we do shift to a different system, the current system is so entrenched that there's no guarantee that we will get to a better system. So I guess we've got to act in the face of that uncertainty.

# Baudelaire, le Peintre de la vie moderne

*Samuel Descarreaux*

SAMUEL DESCARREAUX a complété en 2010 des études au Collège François-Xavier-Garneau dans le programme du Baccalauréat International, profil histoire, pour ensuite étudier dans le programme du Certificat sur les œuvres marquantes de la culture occidentale de l'Université Laval (2010-2011). Il termine présentement un Baccalauréat en philosophie à l'Université Laval (2011-2014) et entamera l'an prochain sa maîtrise en philosophie à l'Université d'Ottawa. Il s'intéresse avant tout à la philosophie morale et politique, ainsi qu'à l'anthropologie philosophique.

Samuel Descarreaux completed his studies at François-Xavier-Garneau College in 2010, in the History stream of the International Baccalaureate program. He subsequently studied at Laval University from 2010-2011 in the "Great Works of Western Culture" program («Certificat sur les œuvres marquantes de la culture occidentale»). Currently, he is completing a B.A. in Philosophy at Laval University. In the coming year, he will begin an M.A. in Philosophy at the University of Ottawa. His primary areas of academic interest are moral philosophy, political philosophy, and philosophical anthropology.

CHARLES BAUDELAIRE publie en 1893 une série d'essais écrits plus tôt en 1859 et qui sont maintenant regroupés sous le titre: *Le Peintre de la vie moderne*. Dans cet écrit aux sujets multiples, l'auteur tente, entre autres, de circonscrire ce qu'est le beau, ce qu'est un artiste, en plus de donner à son lecteur quelques indications sur les éléments qui se prêtent à une représentation de la modernité. Tous ces thèmes s'entrelacent à un fil conducteur qui traverse l'œuvre, soit l'éloge d'un dénommé M. G., mieux connu sous le nom de M. Constantin Guys. Il s'agirait d'un peintre plus ou moins connu à l'époque et qui personnifierait les idéaux esthétiques et philosophiques de Baudelaire. M. G. est décrit par l'auteur comme un homme voyageur et cosmopolite qui fut longtemps illustrateur pour un journal anglais, où il y publia quelques croquis de ses voyages en Espagne, en Turquie et à Crimée. Baudelaire dira de cet illustrateur qu'il est un «grand amoureux de la foule»<sup>1</sup> qui préfère rester dans l'anonymat; il conçoit comme un «outrage

<sup>1</sup> Charles Baudelaire, *Œuvres complètes* (Paris: coll. « Bouquins », 1980), 793. Toutes les références suivantes au *Peintre de la vie moderne* seront faites à même le texte sous la forme : (1980, pp).

à sa pudeur» (1980, 793) qu'on parle publiquement de lui. Baudelaire, voulant respecter l'anonymat dans lequel l'artiste désire rester, lui confère le statut plutôt ambigu de «pure hypothèse poétique, conjecture et travail d'imagination»<sup>2</sup> (1980, 797). Cette «hypothèse» soulève la question de savoir si Baudelaire cherche réellement le respect de la pudeur d'un artiste dont le travail est ici scruté ou s'il l'utilise comme excuse afin d'exposer ses conceptions. Le questionnement est amplifié par le fait qu'il ne s'agit pas d'un artiste connu, contrairement à Daumier, mentionné aussi dans *Le Peintre de la vie moderne* et dans *Quelques caricaturistes français*, ou à Delacroix à qui est consacrée une critique complète. Certes, on pourrait rétorquer que l'élogieuse analyse faite par Baudelaire justifie le choix de M. G. à titre de sujet. Toutefois, comme l'a fait remarquer Anne Coffin Hanson, Manet, par exemple, semble correspondre à la définition formulée par Baudelaire

2 «Nous feindrons de croire, le lecteur et moi, que M. G. n'existe pas [...]. Et même, pour rassurer complètement ma conscience, on supposera que tout ce que j'ai à dire de sa nature, si curieusement et si mystérieusement éclatante, est plus ou moins justement suggéré par les œuvres en question; pure hypothèse poétique, conjecture, travail d'imagination.» (1980, 793)

de l'artiste.<sup>3</sup> Or, si cette question ne trouve pas de réponse certaine, elle a au moins le mérite d'éveiller le lecteur à ce double niveau de compréhension. Ainsi, le présent travail cherche à dégager à partir de l'essai intitulé *Le Peintre de la vie moderne* la vision esthétique baudelairienne. Pour ce faire, la première section portera sur le représenté, sur le rapport que doit entretenir le spectateur avec l'œuvre et sur celui de l'artiste à l'égard des œuvres des grands artistes du passé. Puis, il sera question de la définition de l'artiste, de ses intentions manifestées dans la représentation ainsi que de son art, définition qui sera formulée par le biais de l'énigmatique M. G. Nous tenterons tout au long de l'essai, mais plus particulièrement dans la section *Tension poétique*, de montrer le rapport qu'entretient l'activité poétique de Baudelaire avec la définition qu'il donne de l'artiste par excellence.

### I La Modernité

BAUDELAIRE OUVRE SON ESSAI PAR UNE DOUBLE CRITIQUE ADRESSÉE AU SPECTATEUR QUI SE REND AU LOUVRE POUR ADMIRER

3 «Certainly Manet seems to qualify for this description. The cosmopolitan with his enthusiasm for life but a *flâneur* resistance to explosive emotion, equipped with dazzling technical facility might well have met Baudelaire's ideal.» Anne Coffin Hanson, *Manet and the modern tradition* (New Haven et London: Yale University Press, 1977), 21. Mme Hanson ajoutera qu'en ce qui a trait à Manet, il aurait été temporellement improbable que cela arrive puisque Manet venait tout juste de finir *Le buveur d'absinthe*. Bien que cette explication puisse régler le cas de Manet, il n'en va pas ainsi de Delacroix et Daumier et en ce sens, le choix fait reste pour le moins inattendu.

uniquement l'œuvre d'un Titien ou d'un Raphaël. D'une part, il reproche à ce spectateur l'attitude qui caractérise son approche de l'art; celle-ci le mène à dire: «Je connais mon musée» ou bien lui fait croire qu'il maîtrise l'histoire de la littérature en ayant lu Bossuet et Racine. Un tel spectateur, bien qu'il puisse se planter rêveusement devant une œuvre, réduit le rapport qu'il entretient avec elle à n'être principalement qu'un moment cognitif motivé par la connaissance.<sup>4</sup> Il ne faut pas voir dans cette critique la nécessité de supprimer toute incidence de la raison dans l'art, cela remettrait en question le projet même du *Peintre de la vie moderne* qui cherche à circonscrire ce qu'est l'art; le motif du spectateur doit plutôt être un désir d'appréciation de la beauté.<sup>5</sup> D'autre part, Baudelaire s'oppose à l'idée selon laquelle la beauté, le bon ou le délicieux ne se trouve que chez de grands artistes qui ont fait époque; il avance qu'elle se retrouve aussi et surtout chez ces *poetas minores*, ces artistes de *second ordre* qui se sont attardés à représenter la beauté de circonstance (1980, 790).<sup>6</sup> Il dit en parlant des grands artistes: « Mais ceux-là représentent le

4 Patricia A. Ward dit plutôt: «Such an attitude eliminates appreciation, replacing it with recognition, and reduce aesthetics from a sensory experience to a moment of cognition.» Patricia A. Ward, *Baudelaire and the poets of modernity* (Nashville: Vanderbilt University Press, 2001), 65.

5 «[...] les *poetae minores* ont du bon, du solide et du délicieux; et, enfin, que pour tant aimer la beauté générale, qui est exprimée par les poètes et les artistes classiques, on n'en a pas moins tort de négliger la beauté particulière, la beauté de circonstance et le trait de mœurs.» (1980, 790)

6 Cette critique implicitement le cas de M. G. sur lequel nous reviendrons ultérieurement.

passé ; or, c'est à la peinture des mœurs du présent que je veux m'attacher aujourd'hui » (1980, 790).

### *Théorie du Beau*

CETTE DERNIÈRE affirmation est primordiale puisqu'elle fait voir au lecteur la ligne directrice de l'esthétique baudelairienne, soit l'accent mis sur la primauté de la représentation du présent. Celle-ci se donne sous une double nature, artistique et historique. D'un point de vue artistique, une œuvre peut être belle et exécutée de manière «spirituelle», pour reprendre les mots de Baudelaire. D'un point de vue historique, ces œuvres, qui fixent la beauté présente dans le présent, sont les témoins de «la morale et de l'esthétique du temps» (1980, 790). Baudelaire explique plus loin que tout homme possède un appétit immortel à l'égard du beau et que celui-ci, même parmi les siècles les plus moralement rebutants, a su être rassasié. Il existerait donc à toute époque, des artistes qui savent reconnaître le beau dans sa quotidienneté et le transposer dans une œuvre d'art.<sup>7</sup>

Afin d'introduire sa théorisation du beau, Baudelaire s'applique rapidement à critiquer une «théorie du beau unique et absolue» (1980, 791); l'unité de l'impression produite par une toile sur son spectateur peut certes rendre difficile le discernement des éléments variables et du beau, mais cette unité n'infère point la nécessité d'éléments circonstanciels ou

7 On semble pouvoir rapprocher cette théorie esthétique du poème *XVII* des *Fleurs du mal* intitulé *La beauté*.

variables dans la composition d'une œuvre. Ainsi, Baudelaire formule son esthétique sous la forme d'une synthèse de deux théories: l'une rationnelle et l'autre historique. La première met de l'avant l'élément éternel, unique, absolu, invariable, et qui de tout temps fut recherché par les artistes. La seconde concerne l'élément historique et circonstanciel, «l'époque, la mode, la morale, la passion» (1980, 791), qui se présentent soit séparément, soit toutes unies. L'élément rationnel (le beau absolu, universel et transcendant),<sup>8</sup> pense Baudelaire, est inappréciable et indigeste à l'homme puisqu'il n'est pas approprié à la nature humaine. Il s'incarne plutôt de manière contextuelle et temporelle dans le présent; l'artiste doit savoir en extraire la beauté présente.<sup>9</sup> Il dit de l'artiste: «[...] il est le peintre de la circonstance et de tout ce qu'elle suggère d'éternel» (1980, 792).

Pour illustrer sa théorie, Baudelaire donnera deux exemples, celui de l'art hiératique et celui d'un art «civilisé». Dans le cas de l'art hiératique, le beau universel s'incarnerait et serait synthétisé par des règles strictes données par la religion

8 Il est à noter que les indications de Baudelaire au sujet de la nature spécifique du beau sont limitées ou plutôt dirigées. Baudelaire ne cherche pas à théoriser l'essence de ce qui n'est pas approprié à la nature humaine, mais il désire plutôt rendre compte d'une constance humaine qui se traduit notamment dans un appétit ou une aspiration intemporelle au beau.

9 «Sans ce second élément, qui est comme l'enveloppe amusante, titillante, apéritive, du divin gâteau, le premier élément serait indigestible, inappréciable, non adapté et non approprié à la nature humaine.» (1980, 791)

de l'artiste; la beauté universelle serait donc saisie par le biais de règles esthétiques qui régissent le mode de représentation d'une époque; ces standards ont notamment pour effet de rendre compréhensible et appréciable le beau à des contemporains d'une œuvre. Le second exemple fait appelle à un autre extrême, celui d'un art frivole, aux règles moins strictes. Dans ce cas aussi on retrouve cette conception d'une beauté représentée, soit par la mode, soit par ce que Baudelaire appelle «le tempérament de l'auteur» (1980, 791) et qui semble consister dans l'empreinte d'une époque sur l'artiste, sur la manière libre par laquelle il s'exprime. En somme, l'unité constitutive de l'œuvre d'art est double: elle possède une âme intemporelle qui ne peut être appréciée qu'incarnée dans un corps temporalisé composé non seulement de certains us et coutumes, mais aussi de modes d'expressions ou de règles d'art. Baudelaire, comme il l'explique lui-même, s'oppose en ce sens aux académiciens dans la mesure où pour eux le beau est unique et accessible en ne suivant que des codes préétablis et universaux, ceux de l'académie.<sup>10</sup>

### *Résurrection du beau*

AVANT DE s'avancer plus loin, il serait intéressant d'aborder rapidement le rapport qui existe entre le spectateur et les

10 «Sans doute cette définition [*le Beau est la promesse du bonheur*,] dépasse le but; elle soumet beaucoup trop lestement le beau de son caractère aristocratique; mais elle a le grand mérite de s'éloigner décidément de l'erreur des académiciens.» (1980, 792)

œuvres du passé. En effet, Baudelaire montre au détour d'une phrase ou deux<sup>11</sup> que l'admiration de telles œuvres peut être plus ou moins aisée dépendamment des règles qui ont servi à la représentation; certaines peuvent sembler risibles, d'autres moralement repoussantes. Dans le cas de la mode vestimentaire, la «matière vivante» qui donne à un vêtement toute son élégance est perdue et celui-ci est rendue rigide une fois représenté ou exposé.<sup>12</sup> Il faut donc la participation du spectateur et de son imagination afin de lui redonner toute son ondoyance et sa vitalité. Une telle opération est aussi rendue possible par le biais du théâtre, là où des comédiens habillés de ces costumes sauront les animer à nouveau. Baudelaire donne aussi l'exemple d'un homme «impartial» qui feuilletterait les pages d'un livre sur l'histoire de la mode et qui y verrait une simple succession d'éléments sans plus. Toutefois, en y ajoutant des vignettes suggérant la philosophie de l'époque, une harmonie se crée, même parmi les siècles aux modes plus rebutantes. On pourrait donc en déduire que l'art du passé, pour qu'il puisse encore aujourd'hui susciter l'admiration, doit

11 «Ces costumes qui font rire bien des gens irréfléchis, de ces gens graves sans vraie gravité, présentent un charme d'une nature double, artistique et historique.» (1980, 790); «[...] il verrait quelle profonde harmonie régit tous les membres de l'histoire, et que même dans les siècles qui nous paraissent les plus monstrueux et les plus fous, l'immortel appétit du beau a toujours trouvé sa satisfaction.» (1980, 791)

12 «Il faut se les figurer vitalisées, vivifiées par les belles femmes qui les portent. Seulement ainsi on en comprendra le sens et l'esprit.» (1980, 811)

employer un médium, qu'il s'agisse de l'imagination du spectateur le plus attentif, ou bien du théâtre qui fait renaître pour le spectateur le plus paresseux la beauté du passé. Baudelaire semble résumer le tout en disant: «Le passé, tout en gardant le piquant du fantôme, reprendra la lumière et le mouvement de la vie, et se fera présent» (1980, 791). Le passé doit donc ressusciter et devenir le présent si l'on veut qu'il puisse encore faire de l'effet. Baudelaire confirme en disant dans l'essai V - *L'art mnémonique*: «Le spectateur est ici le traducteur d'une traduction toujours claire et enivrante» (1980, 799).

#### *Harmonie et dissonance*

OR, NON seulement Baudelaire renseigne-t-il son lecteur sur la manière dont il doit aborder une œuvre du passé, mais explicite le rapport qui doit exister entre l'artiste, le passé et les artistes qui ont peuplé celui-ci. Il dit de l'artiste: «Il cherche ce quelque chose qu'on nous permettra d'appeler la modernité; car il ne se présente pas de meilleur mot pour exprimer l'idée en question» (1980, 797). Un artiste, suivant la définition de l'art que nous avons développé plus haut, doit dégager des circonstances historiques qui sont les siennes, ce qu'elles contiennent d'éternel et de poétique. M. G. tout comme Baudelaire cherche ainsi dans ses œuvres à saisir la beauté qui se dégage de la modernité, ou plus exactement du mouvement fugitif du présent.

À cet artiste par excellence s'opposent d'autres artistes contemporains de Baudelaire qui, selon ses descriptions,

produisent des contresens qui font perdre à leur représentation toute vitalité. Ces individus ont tendance à revêtir leurs sujets aux traits contemporains de costumes d'époques et de provenances étrangères; ils les placent dans des décors dépareillés en voulant imiter l'époque représentée par ces grands artistes.

Cependant, si ces derniers surent transcender les époques c'est précisément parce qu'ils représentèrent leurs sujets contemporains dans des costumes et des décors agencés à l'époque.

Baudelaire qualifie ces mauvais artistes de paresseux et ajoute: «[...] il est beaucoup plus commode de déclarer que tout est absolument laid dans l'habit d'une époque, que de s'appliquer à en extraire la beauté mystérieuse qui y peut être contenue, si minime ou si légère qu'elle soit» (1980, 797). Ces artistes sont donc de mauvais artistes puisque par paresse ou par insensibilité, ils sont incapables d'appréhender la seule beauté qui soit pour eux possible de réellement représenter, celle de la modernité. En d'autres mots, ces mauvais artistes dans leurs portraits ont détruit l'harmonie qui règne parmi la partie fugitive de l'art; négliger un tel aspect perd totalement l'art qui devient vide, abstrait et indéfinissable.

Baudelaire ajoute que si ces grands artistes peuvent aider pour apprendre à peindre, ils ne sont d'aucune utilité pour saisir la beauté de la circonstance. Dans le premier chapitre, il explique que la beauté varie selon les époques, que l'homme tend à devenir similaire à l'idée qu'il se fait de la beauté. Celle-ci s'imprime d'abord dans la mode, puis dans le geste et même, au final, dans les traits du visage; il parle même

du regard et du sourire à l'essai IV comme incarnant l'esprit d'une époque.<sup>13</sup> Les castes et les professions influenceront aussi la physionomie et donc les paramètres de la représentation. Il donne aussi pour exemple, les types de tissus, le grain de ceux-ci, la coupe qu'ils recevront et même la manière dont ils seront portés par des femmes; tout cela ne saurait être appris en étudiant la mode de l'antiquité. Étudier l'antiquité pour tenter de saisir la beauté moderne, c'est pour Baudelaire étudier la logique de l'art, la méthode générale et donc se départir du privilège de la circonstance, de ce que l'idée de la beauté imprime en nous, dans le présent ou la modernité.

## II Le Peintre de la vie moderne

### *L'artiste: l'amoureux curieux du fugitif*

DE TELLES considérations nous mènent à aborder l'essai III, intitulé *L'artiste: homme du monde, homme des foules et enfant* qui, comme son titre l'indique, s'intéresse à la détermination par Baudelaire de ce qu'est un artiste. Comme discuté en introduction, ce passage est intrigant, puisqu'il prend pour archétype de l'artiste un dénommé Constantin Guys, auquel l'auteur réfère par les initiales M. G. Il est primordial de souligner à nouveau que l'auteur réfère à lui comme à une «pure hypothèse poétique, conjecture et travail d'imagination» (1980, 797). Or, pour le moment, contentons-nous d'analyser

13 «[...] les costumes, les coiffures et même le geste, le regard et le sourire (chaque époque a son port, son regard et son sourire) [...]» (1980, 797)

ce qu'il en dit et laissons tomber l'étrange analogie qui semble exister entre le sujet et Baudelaire. Il amorce la caractérisation de M. G. en soulignant le peu de talent artistique qu'il semblait posséder dans sa jeunesse. L'auteur tente ainsi de mettre l'accent sur l'élan vital qui caractérise le bon artiste, et non pas sur la maîtrise artistique; il prend toutefois le temps de souligner, quelques lignes après les «petites ruses du métier», que M. G. a appris par lui-même, ses «riches facultés» qu'il a développées et sans lesquelles il ne serait certainement pas devenu ce qu'il est aux yeux de Baudelaire. Pour lui, définir l'artiste selon ses qualités techniques revient à dire de lui qu'il est «un spécialiste, un homme attaché à sa palette comme le serf à la glèbe» (1980, 794). L'artiste est pour lui une «brute très adroite» qui ne vit pas dans le monde politique et moral; il s'agit d'un pur technicien à l'esprit borné.

M. G. correspond plutôt à ce qu'il appelle un *homme du monde*, «c'est-à-dire [un] homme du monde entier, homme qui comprend le monde et les raisons mystérieuses et légitimes de tous ses usages» (1980, 794). Il s'agit d'un homme cosmopolite qui a énormément voyagé, un observateur minutieux qui s'intéresse à ce qui se passe ici-bas, qui veut tout savoir et tout apprécier. Plus précisément, Baudelaire veut faire voir que la curiosité est la caractéristique qui l'anime. Il s'agit d'une curiosité déterminée qu'il compare à celle d'un convalescent ou d'un enfant. Le convalescent qui fut arraché à la mort aspire de tout son être à la vie; il tente de se souvenir de tout, lui qui a frôlé l'oubli totale. Il devient alors, selon l'auteur,

fasciné par les détails qui l'entourent, par le présent. La comparaison avec l'enfant cherche à rendre compte de cette même curiosité. Le premier élément que Baudelaire souligne est l'attention aux impressions du monde, aux couleurs et aux formes ou l'ivresse de la nouveauté qui caractérise à la fois l'enfant et le convalescent; c'est cela qui constitue en partie l'inspiration. Il ajoute: «[...] l'inspiration a quelque rapport avec la congestion, et [...] toute pensée sublime est accompagnée d'une secousse nerveuse, plus ou moins forte, qui retentit jusque dans le cervelet» (1980, 794). Ce qui va différencier le génie artistique de l'enfant c'est la capacité que l'un a à canaliser et à ordonner par l'esprit d'analyse ou la raison ces impressions alors que le second ne sera que sensiblement submergé par celles-ci. Pour Baudelaire, le génie n'est autre que «*l'enfance retrouvée à volonté*», cette curiosité enfantine et primordiale devant la nouveauté qu'offre le monde, doublée d'une capacité de synthèse et d'expression propre à l'homme d'expérience.<sup>14</sup>

Baudelaire décrit l'artiste d'une autre manière en l'appelant philosophe; il ne s'agit pas d'un être tenté par «le royaume impalpable du métaphysicien», mais plutôt d'un amoureux des choses visibles et changeantes. Pour lui, l'artiste se doit d'élire domicile au sein nombre; partout il est chez lui

14 Baudelaire dira dans le poème *III- Élévation des Fleurs du mal*: «Mon esprit, tu te meus avec agilité, / Et, comme un bon nageur qui se pâme dans l'onde, / Tu sillones gaiement l'immensité profonde, / Avec une indicible et mâle volupté.» Baudelaire, *Œuvres complètes* (Paris: «Bouquins», 1980), 7.

tout en étant hors de lui-même. Baudelaire le comparera à un miroir et dira: «C'est un moi insatiable du *non-moi*, qui, à chaque instant, le rend et l'exprime en images plus vivantes que la vie elle-même, toujours insatiable et fugitive» (1980, 796). Cette envolée plutôt poétique peut confondre le lecteur. Si on part de l'idée selon laquelle l'artiste est avant tout un homme curieux,<sup>15</sup> il n'existe, en tant qu'artiste, que de manière intéressée au monde, toujours en train d'observer passionnément la beauté qui le compose et qui échappe à ces hommes au regard émoussé. En ce sens, la métaphore du miroir représente adéquatement le rapport qu'entretient l'artiste au monde: il a pour fonction propre de représenter le monde extérieur. L'artiste, tout comme le miroir, n'existe pas entièrement par lui-même, puisqu'il se détermine ou n'est qu'en s'établissant parmi le monde ou les images; l'artiste, s'il subsiste comme condition de possibilité de la représentation, est partout chez lui puisqu'il n'existe qu'auprès du nombre, du fugitif, de cette beauté circonstancielle située uniquement à l'extérieur de lui-même. Ce moi existe pour poursuivre sans relâche et sans fin ce qui n'est pas lui-même, son *non-moi*, ce qui toujours change, mais qui nécessite un moi afin d'être saisi. Le *non-moi* est le substrat à partir duquel le beau prend forme, mais ne s'actualise de manière circonstancielle que par le biais du moi.

15 Il faut comprendre le terme curiosité non pas au sens d'une curiosité superficielle détachée de son objet, mais d'une curiosité enfantine, caractérisée par un désir d'ouverture au monde, d'une sensibilité profonde.

Une telle explication est renforcée par le récit d'une journée en compagnie de M. G. qui tend à montrer que ce dernier existe pour contempler «l'éternelle beauté et l'étonnante harmonie de la vie dans les capitales, harmonie si providentiellement maintenue dans le tumulte de la liberté humaine» (1980, 796). Déçu de s'être levé si tard et d'avoir manqué plusieurs heures, Baudelaire explique que rien ne peut échapper à cet observateur aguerri, même le plus petit changement dans la mode.<sup>16</sup> Lorsque vient l'heure où la plupart des gens cherchent un endroit pour se divertir, lui reste à contempler les dernières bribes de lumières et les hommes, mi-naturels, mi-conventionnels, ou «l'*animal dépravé*» selon les mots de Baudelaire. Finalement, lorsque tous vont au lit, M. G. s'affaire à poser sur un papier les matériaux obtenus par curiosité qui s'agencent, s'harmonisent, mais aussi s'idéalisent afin de créer une œuvre.<sup>17</sup>

### *Tension poétique*

PAUL DE MAN, dans la section *Literary history and literary*

16 «Si une mode, une coupe de vêtement a été légèrement transformée, si les nœuds de rubans, les boucles ont été détrônés par les cocardes, si le bavolet s'est élargi et si le chignon est descendu d'un cran sur la nuque, si la ceinture a été exhaussée et la jupe amplifiée, croyez qu'à une distance énorme *son oeil d'aigle* l'a déjà deviné.» (1980, 796)

17 «Tous les matériaux dont la mémoire s'est encombrée se classent, se rangent, s'harmonisent et subissent cette idéalisation forcée qui est le résultat d'une perception *enfantine*, c'est-à-dire d'une perception aiguë, magique à force d'ingénuité.» (1980, 797)

modernity de *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, montre qu'il existe une tension dans cette vision de l'art comme «représentation du présent» (1980, 790). Une telle conception met en relief l'incommensurabilité qui existe entre le sujet, le présent, et la méthode qui permet sa représentation. Dans ce cas-ci ce n'est pas la peinture par M. G. qui nous intéresse, mais plutôt la poésie qui se cache sous le couvert du critique d'art qu'est ici Baudelaire. D'une part, comme Paul de Man le souligne, son sujet par excellence s'avère hors de la temporalité, il existe dans sa facticité, dans sa modernité et possède hors du langage sa propre signification que l'art tente de saisir.<sup>18</sup> L'adage «C'est un moi insatiable du *non-moi*» (1980, 796) rend cette idée selon laquelle le moi ne peut pas dans sa détermination saisir dans son entièreté ce qui se donne comme *non-moi* ou comme ultimement hors de la portée représentative. D'autre part, le mode de représentation, qu'il s'agisse de la poésie ou d'une tentative artistique de déterminer ce qu'est l'art, est intrinsèquement lié au mode temporel de la répétition et de la durée. Baudelaire pointe cette difficulté à plusieurs reprises dans son texte, notamment lorsqu'il dit: «En vérité, il est difficile à la simple plume de traduire ce poème fait de mille croquis, si vaste et si

18 «In each case, however, the "subject" Baudelaire chose for a theme is preferred because it exists in the facticity, in the modernity, of a present that is ruled by experiences that lie outside language and escape from the successive temporality, the duration involve in writing.» Paul De Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 159.

compliqué, et d'exprimer l'ivresse qui se dégage [...]» (1980, 802). La littérature emprunte pour désigner la modernité et le factuel, le langage qui agit comme une métaphore: il pose une détermination générale sur quelque chose qui veut être défini dans sa singularité<sup>19</sup>. De Man dira plutôt: «[...] literature can be represented as a movement and is, in essence, the fictional narration of this movement.<sup>20</sup>» On peut constater que pour lui, la littérature au sens large tend à représenter par le biais de mots un mouvement qui implicitement est celui du *non-moi*, de la circonstance changeante. Le langage affiche donc son incapacité à saisir adéquatement son objet.

Il serait aussi possible de reformuler le tout: ce qui de prime abord semblerait clair et déterminant pour nous, le langage, lorsqu'il est appliqué pour déterminer un objet singulier, ne fait que le rendre plus abstrait: il lui donne une multitude de déterminations universelles, communes à plusieurs objets sans pour autant circonscrire ce qu'il possède en propre. Il faudrait donc y voir un paradoxe insurmontable quoique constitutif de l'art moderne: l'artiste doit tenter d'extraire ou de représenter de manière excellente la beauté infiniment cachée dans la modernité.

19 «As it does so, however, the language used makes judgment more, rather than less, general.» Ward, *Baudelaire and the poetics of modernity* (Nashville: Vanderbilt University Press, 2001), 71.

20 De Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 159.

*La nature de l'observation et de la représentation*<sup>21</sup>

REVENONS à l'essai XI, où Baudelaire fournit un éclairage supplémentaire sur ce que fait et cherche l'artiste par l'observation et la représentation. Pour ce faire, il désire montrer que «la plupart des idées relatives au beau [qui sont communément admises à son époque] naissent de la fausse conception du XVIIIe siècle relative à la morale» (1980, 809). Contre la morale du XVIIIe siècle qui consiste en une négation du péché originel, Baudelaire cherche à critiquer l'adage selon lequel: «*La nature embellit la beauté!*» et qui revient pour lui à dire «*Le rien embellit ce qui est*». D'un point de vue moral, pour lui, la nature ne produit que des besoins (manger, boire, dormir et se protéger) et des atrocités innommables.<sup>22</sup> Les désirs de l'homme naturel sont pour Baudelaire d'une répugnance impressionnante alors que le beau en l'homme est tributaire de la raison. En d'autres termes, c'est à l'artificiel (en opposition au naturel de la bête) qu'on doit ce qui est beau, noble ou bien dans l'homme. Ainsi, si on transpose bêtement cette réflexion du plan moral au plan esthétique, on comprend que le sujet qui doit intéresser le réel artiste n'est pas la nature dans ce qu'elle a de brutal, voire de bestial. En ce sens, l'art,

21 Certes, un tel sujet pourrait constituer à lui seul un travail complet. Cependant, il semblait pertinent d'en faire mention puisqu'il permet de mieux cerner ce qu'est l'artiste et ce qu'il tente de produire.

22 «C'est cette infailible nature qui a créé le parricide et l'anthropophagie, et mille autres abominations que la pudeur et la délicatesse nous empêchent de nommer.» (1980, 810)

plus précisément la mode, apparaît comme un moyen pour l'homme de tendre vers «la majesté superlative des formes artificielles» en opposition au «dégoût pour le réel» (1980, 810). Baudelaire ajoute: «La mode doit donc être considérée comme un symptôme du goût de l'idéal surnageant dans le cerveau humain au-dessus de tout ce que la vie naturelle y accumule de grossier [...] comme une déformation sublime de la nature ou plutôt comme un essai permanent et successif de réformation de la nature» (1980, 810). Cette citation, quoique longue, est primordiale puisqu'elle touche dans son essence même la pensée esthétique de Baudelaire. Ce dernier ne cherche pas à nier la laideur ou les atrocités qui composent la nature humaine; il préfère partir de cette réalité et tenter de la réformer, ou de la déformer afin d'en faire voir le sublime. Cela se confirme notamment par un poème tel *Une charogne* qui réussit le tour de force de rendre attirante une carcasse répugnante, et ce, par une métaphore soignée avec ce qui semble être une fille de joie. On pourrait aussi invoquer l'essai XII du *Peintre de la vie moderne* où Baudelaire montre qu'il peut tout aussi bien apprécier la beauté des «jeunes filles du meilleur monde» que celle d'une courtisane, d'une comédienne ou d'une maîtresse (1980, 812-13).

*Méthode artistique: l'art mnémonique*

IL PEUT être intéressant, avant de conclure le présent travail, de s'attarder à la technique représentative qui est l'une des caractéristiques relativement importante de l'artiste par

excellence, M. G, et qui découle des considérations sur la nature et de l'artifice présenté précédemment. Baudelaire dit: «M. G. [traduit] fidèlement ses propres impressions, marque avec énergie instinctive les points culminants ou lumineux d'un objet (ils peuvent être culminants ou lumineux d'un point de vue dramatique), ou ses principales caractéristiques, quelquefois même avec exagération utile pour la mémoire humaine ; [...]» (1980, 799). Tout d'abord, Baudelaire parle d'une reproduction non pas du monde ou de la nature elle-même, mais plutôt des impressions de l'artiste. Dans le même ordre d'idées, il souligne l'importance que M. G. accorde à la trace que laissent les objets dans sa mémoire, trace que le spectateur peut clairement admirer. Pour l'auteur, le réel artiste ne s'évertue pas à rendre coup pour coup ce qu'est la nature; l'artiste moderne ne doit pas faire, sauf exception,<sup>23</sup> d'art purement figuratif ou réaliste comme s'il mettait un simple miroir devant la nature. En fait, le réel artiste dessine «d'après l'image écrite dans [son] cerveau, et non d'après la nature» (1980, 799). Selon lui, le modèle n'est en réalité qu'un sujet d'embaras puisque devant la multiplicité des détails l'esprit de l'artiste tend à se paralyser, du moins à être troublé. Certes, certains artistes comme Raphaël ou Watteau feront des croquis minutieux, mais pour Baudelaire ceux-ci ont pour statut de n'être que de simples notes qui ne seront pas intégralement et

23 L'exception qu'il mentionne est celle d'une urgence de dessiner, lorsqu'une bataille fait rage et que l'artiste sent la nécessité de poser sur papier les traits principaux de cette scène.

absolument reproduites.<sup>24</sup>

En fait, dans cet acte de représentation advient un duel décrit par l'auteur comme celui «entre la volonté de tout voir, de ne rien oublier, et la faculté de la mémoire qui a pris l'habitude d'absorber vivement la couleur générale et la silhouette, l'arabesque du contour» (1980, 800). En d'autres termes, il se crée une tension entre le sentiment ou l'impression de la forme et la multiplicité des détails qu'un observateur aguerri absorbe. Le véritable artiste doit savoir jauger également ces deux éléments, il doit être en mesure de créer cette harmonie entre formes et détails. S'il attache trop d'importance aux menus détails, le tableau semblera chaotique et perdra sa valeur suggestive qui marque la mémoire; tout y sera représenté, mais rien ne saura en être tiré ou, en d'autres termes, une œuvre trop réaliste et figurative sera sans vitalité.

Cette mémoire imprégnée d'une multitude de représentations est motivée par la peur de l'oubli de ces impressions avant qu'en soit extraite l'œuvre. Cette peur anime le réel artiste et se répercute sur son mode d'expression qui est empressé ou furieux. En fait, dès que l'artiste décide de s'exécuter, il se doit d'être «pressé, violent, actif» (1980, 797); aucun geste hésitant de la main ne doit venir interférer avec ce qu'impose l'esprit. Ultimement, pour Baudelaire, l'artiste doit en venir à intégrer cette peur à son être; elle doit devenir à l'instar de la

24 «Si l'on nous objecte les admirables croquis de Raphaël, de Watteau et de beaucoup d'autres, nous dirons que ce sont là des notes très minutieuses, il est vrai, mais de pures notes.» (1980, 799)

digestion, soit un mécanisme automatique et inconscient, non pas du corps, mais de l'esprit. Finalement, la technique de M. G. a pour avantage qu'une harmonie se dégage de chaque étape de perfectionnement de son travail; chaque croquis paraît être à la fois fini, un tout harmonieux en-soi, tout en étant ouvert à un perfectionnement plus grand encore.<sup>25</sup>

### Conclusion

EN SOMME, il faut comprendre que l'esthétique baudelairienne se bâtit sur un arrière-plan «théorique» indépendant des critères d'art qui font époque. Pour lui, bien qu'il existe une beauté universelle, celle-ci n'est pas directement accessible à l'homme, mais nécessite une contextualisation selon la mode, la morale, les lois artistiques en vigueur, etc. C'est précisément à cela qu'un spectateur peut conclure théoriquement au sujet du beau lorsqu'il observe une œuvre, qu'elle soit passée ou présente. Toutefois, pour reconnaître une telle beauté dans une œuvre il faut procéder par un médium, qu'il s'agisse de l'imagination, d'une représentation théâtrale ou d'une information historico-philosophique. Celles-ci font renaître le passé comme s'il s'agissait pour le spectateur du présent. Une telle résurrection dépend cependant de l'artiste qui produit l'œuvre d'art; l'une des conditions nécessaires est que ce dernier ait respecté l'harmonie du présent et n'ait pas fait de contresens. Cela dénote d'un artiste, soit qu'il est paresseux, soit qu'il est

25 «[...] vous nommerez cela une ébauche si vous voulez, mais ébauche parfaite.» (1980, 800)

sans talent parce qu'il ne peut trouver dans le présent ou la modernité la beauté qui lui est propre. Certes, les grands artistes du passé peuvent aider à apprendre à peindre, mais ils ne peuvent apprendre à observer. De telles affirmations nous ont alors portées à nous attarder à la définition que Baudelaire donne de l'artiste sous le couvert de Constantin Guys. Il décrit avant tout ce dernier comme un *homme du monde*, cosmopolite, mais surtout curieux, et non comme un *artiste servile* à l'esprit borné. L'artiste par excellence se doit ainsi d'être à l'instar de l'enfant ou du convalescent, c'est-à-dire un être attentif au monde ou plutôt aux impressions sensibles qui en émanent, impressions qui pourront dans le corps et l'esprit d'homme se structurer et s'exprimer par la production artistique. Pour Baudelaire, l'artiste doit s'établir auprès du nombre, de la foule, ou du transitoire, s'y sentir chez soi tout en étant hors de lui-même ou plutôt il doit être comme un miroir qui n'existe pleinement que lorsqu'il renvoie une image. Dans le cas de l'artiste, il doit attentivement observer la beauté dans la modernité autour de lui, en saisir les moindres détails ou se laisser immerger par ceux-ci et représenter la modernité. Certains commentateurs n'ont pas manqué de soulever un paradoxe dans cette représentation du présent qui consiste à vouloir représenter la facticité de la modernité à l'aide de mots généraux qui ne peuvent réellement rendre compte de l'objet étudié. L'artiste est donc un être paradoxal qui tente de dépasser la signification littérale qu'offrent les mots par le biais de la métaphore, bien que celle-ci soit fondamentalement limitée

par mots qui la composent. On peut toutefois se questionner à savoir quel type de représentation/réflexion doit être faite et à ce sujet, Baudelaire apporte une réponse en analysant la source d'une erreur en art qui a mené les artistes à croire qu'il faille représenter la nature telle qu'elle est. Pour lui, la nature ne produit que des atrocités; c'est l'artifice qui crée ce que l'homme admire, ce qui est beau. L'artiste se doit ainsi de déformer ou de réformer sublimement la nature qu'il observe autour de lui, et à partir de laquelle il travaille, afin de la rendre admirable. Ceci n'est rendu possible que par un art mnémotecnique qui consiste en un équilibre entre une reproduction trop adéquate ou détaillée et une panoplie de simples impressions sensorielles non organisées. Finalement, un tel art s'accompagne chez l'artiste d'une peur de l'oubli qui le pousse furieusement à la création ou à l'expression structurée des impressions accumulées par observation. Cette peur doit finir par s'incorporer et devenir un mécanisme inconscient; celui-ci permettra à l'artiste de digérer le monde en mouvement afin d'en extraire la beauté et de la fixer par le biais de la représentation ou de la création d'une œuvre.

## Bibliographie

BAUDELAIRE, CHARLES. 1980.  
Le Peintre de la vie moderne. Dans *Œuvres complètes*.  
éd. Robert Laffont. Paris: coll. «Bouquins».

COFFIN HANSON, Anne. 1977.  
*Manet and the modern tradition*.  
New Haven et London: Yale University Press.

DE MAN, Paul. 1983.  
*Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*.  
Theory and History of Literature, Volume 7. Minneapolis:  
University of Minnesota Press.

FERRAN, ANDRÉ. 1933.  
*L'esthétique de Baudelaire*.  
Paris: Hachette

WARD, PATRICIA A. 2001.  
*Baudelaire and the poetics of modernity*.  
Nashville: Vanderbilt University Press.

# Action Guidance as a Throwaway Ladder:

How a Schema of Virtue  
Ethics Avoids Self-Effacement

*Louis Ramirez*

## Abstract

In his 1976 paper *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, Michael Stocker argues that consequentialist and deontological moral theories provide reasons cannot, by their own standard, serve as motives to act. These theories, Stocker argues, fail by being 'self-effacing'. In a 2007 paper, Simon Keller has extended the charge of self-effacement to include virtue ethical theories of right action. In response to this, Joel Martinez has distinguished theories that are self-effacing from those that are indirect, arguing that virtue ethics is the latter, and defending it from Keller's criticism (2011). In this paper, I intend to further defend virtue ethics by distinguishing it from problematically self-effacing theories as one that can be *purposefully* self-effacing. I start by summing up Keller's argument and go on to argue that, if Martinez's defence it to be successful, it must

LOUIS RAMIREZ obtint un Baccalauréat européen en Oxford, Angleterre avant son arrivée au Canada. S'intéressant à la philosophie depuis l'âge de 15 ans, il entra à McGill comme «U1 honors student» et développa rapidement un intérêt pour la philosophie morale. Présentement, il compte parmi ses principaux champs d'intérêt l'éthique normative, la métaéthique, la théorie de l'action, le problème de l'agentivité et l'interconnexion de ces différents champs. Suite à la rédaction de sa thèse en 2015, il prévoit postuler à l'université d'Oxford en vue d'obtenir un diplôme d'études supérieur en philosophie morale.

Louis Ramirez obtained a European Baccalaureate degree in Oxford, United Kingdom prior to moving to Canada. Having been interested in philosophy since the age of 15, he entered McGill as a U1 honors student and quickly developed an interest in moral philosophy. At present, he is interested in normative ethics, meta-ethics, theory of action, problems of agency and how these fields intertwine. After writing his thesis next year, he will graduate in 2015 and will be applying to Oxford University for a graduate diploma in moral philosophy.

rely on the schema I propose. Finally, I argue that purposeful self-effacement is exclusive to virtue ethics and, based on this, conclude that Stocker's line of argument provides a reason to prefer it to its rivals.

### I Self-effacement and virtue ethics

An ethical theory is self-effacing if, in Keller's words, "the considerations that it posits in telling that story [of what is valuable and why we should act] should not serve as motives for action, according to the theory itself" (Keller 2007, 222). For example, consequentialism tells us that an act is right if and only if it maximizes the good (which different consequentialist theories define differently). However, there are many cases in which the good is not in fact maximized by our actively trying to maximize it. In Michael Stocker's example, should an agent visit her friend in hospital, her motive ought to be something other than to maximize the good. Failing this, she will be incapable of achieving a meaningful friendship, for her only motive will be maximizing the good, and not helping the friend (1976). However, friendship is obviously a key component of a good life.

In this case, if we are motivated to do what the theory tells us is right, we do not end up achieving what the theory says we should. Thus, consequentialism is a self-effacing theory. The same can be said of deontological concerns: that if all that moves an agent is concern for the rule that morality prescribes, she cannot achieve any kind of relationship "in which the proper object of concern is another person directly" (Keller 2007, 222).

If a theory states that agents should be directly moved by concerns for what they claim is right, it does not allow for the kind of relationships that are essential to a good life (Keller 2007, 222).

Being self-effacing raises two difficulties for moral theories. First, a self-effacing moral theory fails to tell us what ought to motivate us. Keller explains that "they do not tell us how to live, so they fail to perform a function that an ethical theory should perform" (Keller 2007, 223). Additionally, these theories bar us from ever achieving a particularly important good – that of a "psychologically harmonious life" (Keller 2007, 223). This life is one in which agents are motivated by that which they actually know to be valuable.

On the side of consequentialism, advocates are thus faced with the following dilemma: they can try to describe a theory that is not self-effacing, or embrace self-effacement and accept that "there sometimes is good consequentialist reason not to recommend consequentialist motives" (Keller 2007, 223). Advocates of deontology suffer differently, as their theories are "likely to include the claim that an agent ... must be moved by considerations of the moral law" (Keller 2007, 223). As Keller explains, "the task for the Kantian is then to explain how someone can engage in valuable personal relationships while being moved directly by Kantian considerations" (Keller 2007, 223).

Simon Keller holds that Stocker's argument for self-effacement has often been interpreted as a reason to prefer virtue

ethics to deontological and consequentialist theories (Keller 2007, 221). Virtue ethics, as he defines it in his argument, encompasses any theory that claims ‘an act is right if and only if it is what the virtuous agent would have done under the circumstances’. The reason virtue ethics appears likely to avoid self-effacement, as Keller sees it, is that it explains right action in terms of virtues (motives). However, he explains, if virtue ethics is to avoid self-effacement it must be because “it is always acceptable for an agent to be motivated by the considerations that ... make acts right or give reason for performing them” (Keller 2007, 224).

Keller’s argument that virtue ethics suffers from self-effacement is grounded in the following example. Three campers: Arthur, Benjamin and Christine share the only hut in a camping ground on a cold, rainy night. They spot a family of campers who are left outside, struggling to erect their tent. All three decide to invite the family in, but reach their decisions differently. Arthur’s motivation is nothing else than to help the campers; Benjamin is motivated by the thought of acting generously; and Christine is motivated by the thought that a virtuous person would allow them into the hut.

Keller is keen to point out that “Different things are happening in their respective minds” (Keller 2007, 226) – the agents do in fact have different motives. All three campers act better than they would have, had they left the campers in the rain. However, only Arthur is truly generous and, as such, is the one who most closely resembles a ‘truly virtuous agent’. For

Keller, “The important point [of the example] is just that Benjamin and Christine fall short of full virtue, but Arthur does not.” (Keller 2007, 226). All three agents perform the action that the virtuous agent would. Only Arthur, however, acts exactly as the virtuous person would have. For Keller: “If the virtue ethicist says that an act is right only if it is done as the virtuous person would do it, then she will say that only Arthur really acts rightly” (Keller 2007, 267).

Now, part of the reason why Arthur is closest to ‘full virtue’, is the fact that what motivates him is something other than acting virtuously. Thus, from the point of view of virtue ethics, Christine and Benjamin’s motives are in fact regrettable. If an agent is to be truly generous, the thought that motivates her needs to be something other than the thought of being generous or virtuous. That is, “the virtue ethicist must tell a story that is in important ways analogous to that told by the proponent of ... self-effacing hedonistic utilitarianism” (Keller 2007, 267). Both the virtue ethicist and the hedonistic utilitarian have to say that what makes an act right is *x* and that in order to achieve *x*, one must be motivated by something different. “Virtue ethics, it seems, is self-effacing,” concludes Keller.

#### II Problems with a ‘de re’ reading of virtue ethics

Keller identifies a possible strategy that virtue ethicists might pursue, if they wish to avoid self-effacement. As he sees it, virtue ethicists may draw on Bernard Williams’ work in ‘Acting as the Virtuous Person Acts’ (1995) which draws a distinction

between 'de re' and 'de dicto' readings of virtue ethics. In essence, reading the virtue ethicist's criterion of right action 'de re' amounts to picking out what the virtuous agent would do under the specific circumstances and saying that agents should be motivated to act as such. Agents who are motivated to perform right actions on a 'de re' reading are motivated to do so without recourse to the theory that justifies them. If we go back to virtuous Arthur, we can say that in being motivated to do what the generous agent would have done under the circumstances (help the campers) he was motivated to act as the virtuous agent would on the 'de re' reading. There is a set of motives that the virtuous agent has and, on the 'de re' reading, one only ever performs the 'right' act when one exhibits these particular motives in executing it.

Keller anticipates two ways of pursuing this strategy of avoiding self-effacement. "The first way of pursuing the strategy," he writes, "focuses on the virtuous agent's motives" (Keller 2007, 228). When it comes to Arthur, it can be said that his motive was to do what the virtuous person would do, although it did not happen this way in his head. He was motivated to help the campers and this is what the virtuous person would do. As such, Arthur was motivated to act as the virtuous person would. If one pursues this theory, it could be said that virtue ethics is not self-effacing.

The second way of pursuing the strategy is to argue that the considerations that came to Arthur's mind are in fact those that correspond to those prescribed by virtue ethics – at one

level of explanation. In this case, the virtue ethicist will argue that what makes an act right is its being what a virtuous agent would do, and in this case a virtuous agent would have wanted to help the campers so this is what makes the act right – at one level of explanation. In Keller's view, it is unclear how either of these strategies solves the problem of self-effacement. Furthermore, the strategy "does not seem to turn on anything special about virtue ethics" (Keller 2007, 229). The following paragraphs are dedicated to fleshing out these two separate concerns.

In Keller's view, it is not clear that these moves solve anything. Whatever is said about the virtuous agent's motives, the claim 'an act is right if and only if it is what the virtuous agent would have done in the circumstances' understood as such (and not 'de re') must be telling about the nature of right action. It must also be true that someone who is motivated by that thought will fail to be virtuous. Based on these two claims, it is apparent that virtue ethics remains self-effacing. Indeed, there exists an account of what makes an act right that, according to the same theory, should not itself motivate us. "(T)o that extent," explains Keller, "virtue ethics remains self-effacing (Keller 2007, 229).

There being motives sufficient to tell a virtue ethical story about right action does not rescue the theory from the problems of self-effacement as they are identified by Stocker. For example, in any moment at which virtuous Arthur finds himself in a reflective moment, he must find it 'enlightening' that an act is right if it is what a virtuous agent would have done. This thought is

something that Arthur cannot allow to motivate him. There are considerations that provide reason for action that cannot be taken as motives. By consequence of this, the strategy does not remedy the problem of a disharmony between motives and reasons that Stocker identifies as a problem (Keller 2007, 229).

Keller's second worry about insistence on 'de re' readings is that they do not seem to point to anything special about virtue ethics. Building on Stocker's example of the bad friend who is motivated only to maximize the good, Keller argues that 'de re' readings can be used by both consequentialists and deontologists to avoid self-effacement. For instance, if going to visit the friend is what maximizes the good, then the consequentialist's motive of visiting his friend amounts to a 'de re' reading of his theory. The consequentialist can follow the strategy in both ways. She can say that the consequentialist agent is motivated to do what maximizes the good (cheer up his friend) at one level of explanation. And, a certain set of motives in certain circumstances (cheering up his friend when he is in hospital) amount to being motivated to maximize the good on a 'de re' reading. The deontologist can do exactly the same insofar as she can say that an act is right if it conforms to rules, read 'de re'. In this case, an agent could be motivated to go and cheer up her friend, but cheering up her friend conforms to whatever rule she aspires to. She too can follow Keller's strategy in both ways.

### III An argument for purposeful self-effacement

All this being said, as Joel Martinez sees it, a distinction is to be drawn between theories that are self-effacing and theories that are merely indirect. In a self-effacing theory, there is a conflict between "reasons for action and the motive one's reasons tell one to adopt in particular cases" (2011, 279). In an indirect theory, while the motives prescribed are different than the reasons, they do not clash with them. As Martinez sees it, Keller's argument relies on a 'schematic' version of virtue ethics. In his opinion, this obscures details about the nature of the virtuous agent, which only developed theories can provide (2011, 284). Developed theories provide a detailed explanation of how the virtuous agent acts. The motives they prescribe are distinct from their reasons, but this only makes them indirect and not self-effacing. Even if an agent has explicit thoughts of virtue in mind when acting, Martinez argues, these do not stop him from acting with virtuous motives (2011, 287).

Considering this argument, in the following section, I intend to underscore an important feature of how virtue ethics avoids self-effacement - one that I argue is necessary to Martinez's argument if it is to successfully defend virtue ethics from Keller's criticism. Unlike Martinez's defense, this strategy relies on a schematic form of virtue ethics, and not a particular theory. The schema I propose yields theories that are purposefully self-effacing, in the sense that a theory's aim is to efface the agent's need for it. In this schema, value is a function of an agent's character, and not her actions. It defines virtue ethics as any theory that states 'an act is right iff it is what the virtuous

agent would have done under the circumstances, performed as the virtuous agent would have done it'

At this point, I would like to introduce the term 'action guidance'. By this, I mean such guidance as aims at creating, i.e. achieving, what the theory that delivers it deems valuable. Since, in this case, value is to be found in a virtuous character action guidance aims to create a virtuous character, it is a kind of moral education. However, as Keller points out, a virtuous character necessarily is one that acts with a motive other than to be a virtuous character (Keller 2007, 227). While explicit thoughts about virtue do not preclude the possibility of being virtuous (Martinez 2011, 287), I will argue that one's need for them does. Thus, regardless of how a theory defines its virtuous agent, under this schematic form of virtue ethics, action guidance aims to create a character that has no need for it. In other words, action guidance is *purposefully self-effacing*. Indeed, according to this theory, value is achieved when action guidance is no longer needed.

In Simon Keller's campsite, what makes the difference between the virtuous Arthur and the less morally evolved Christine is the way they are motivated to help the campers. Arthur is instinctively motivated to do so; he does not need recourse to action guidance. Christine, on the other hand, is forced to deliberate. She needs a reason to help the campers other than the fact that they need help. In this case, value is found in having a generous character – acting out of generosity. Regardless of how a theory describes a generous agent, acting fully

generously amounts to the thought 'these campers need help' being a *sufficient* motive to act. This is the case in Arthur's mind; the thought that the campers need help is all it takes to move him.

"Arthur's thoughts about virtue," in Martinez's analysis, "in no way undermine his ability to act from typically virtuous motives, even when such thoughts are not the immediate motive for action" (2011, 287). Suppose Arthur has the thought that 'these people are much better off inside, so they need help', and that this thought is not sufficient to motivate him to help them. In this case, Arthur has to deliberate about whether to help the agents or not. But why would a virtuous agent have to think twice about this? If the right thoughts are not 'immediate motives for action', and Arthur needs reasons to help the campers other than the fact that they need help (and it is not because he identifies another course of action that he is motivated to take) it indicates a lack of motivation to help, which requires the thought of moral 'rightness' to be complete. Can such an agent truly be called fully virtuous? I do not think so. Martinez is right that these thoughts alone do not stop him from being virtuous. However, it is the dependence on these thoughts and not their presence that is characteristic of a lack of virtue and the aim of action guidance should be to rid its agent of it. That is, action guidance aims to create a character that no longer has any need for it.

Suppose Christine deliberates between helping the campers and keeping the hut for herself and her friends. That is,

suppose that the thought that the family needs help is not a sufficient motive for action. Also, suppose that she is a convinced virtue ethicist of the kind I have proposed above. That is, she believes that moral value is a function of character. In her deliberation, she starts considering what the 'right thing to do' (in a moral way) would be. The thought comes to her mind: 'an act is right if and only if it is what the virtuous agent would have done under the circumstances, performed as the virtuous agent would have done it'. Acknowledging the point made above, regardless of how the theory is developed this thought necessarily teaches her that she has fallen short of being virtuous, and that it is too late to act 'rightly'. It also teaches her that what she *ought* to do is become virtuous. This is where the need for a non-schematic theory emerges. Once developed, a purposefully self-effacing theory needs an account of how an agent becomes virtuous. This is what ought to guide an agent's action.

While it is not the purpose of this paper to develop such an account, there are philosophers who have argued for ways of shaping character. For example, Aristotle argued that by performing the acts that a virtuous agent would, one becomes habituated to perform them (*Nicomachean Ethics*, Book X). In essence, by performing generous acts, an agent will shape her character into a generous one. On this reasoning, once habituated, Christine will reflect Arthur's motivational structure and act as he does, the way he does. Prior to this, in the campground, she will think 'I ought to try to become a generous person, and this is to be done by performing generous acts, so I will help the

campers'.

If the action guidance has been properly designed, then it will successfully develop virtuous characters. After an unspecified number of camping incidents, Christine will no longer need recourse to the thought 'an act is right if and only if...' and virtue ethics will have done its job. Action guidance in this case is a ladder that she uses to attain virtue. The aim of using this ladder is to efface the need for it: it has an essentially self-effacing purpose. However, this self-effacement is not problematic but intentional: action guidance in this theory of virtue is a *throwaway ladder*.

#### IV Purposeful, not problematic self-effacement

This first problem posed by self-effacement is that it prevents theories from telling us what should motivate us. In failing to do so, they fail to tell us how we ought to live (Keller 2007, 223). A theory that is purposefully self-effacing tells us that we should be motivated to guide our character into virtue. What we ought to do is purposefully efface our need for a guiding moral theory so as to achieve moral value. This is not the same kind of self-effacement to which Keller critiques: an agent tries to be virtuous and fails to do so through fault of her trying, thus failing to achieve what the theory deems valuable.

Barring an argument that it is impossible to shape one's character in this way, one must accept that by being purposefully self-effacing this kind of virtue ethics can and does recommend a life it deems valuable. This is precisely what

self-effacement stopped hedonistic utilitarians from doing: in the case of the hospital, the theory recommended an agent pay no attention to maximizing the good (what the theory deems valuable). Thus, this virtue ethical story avoids the first problem posed by self-effacement.

In Keller's opinion, this kind of approach fails to offer a real solution to the problem of self-effacement. Whatever one says about an agent's motives, he argues, the criterion of right action that virtue ethics posits must be relevant to defining the nature of right action. Referring to the same criterion, he writes: "In reflective moments [...] an agent will find it enlightening, and will be thinking correctly, when she has the thought" (Keller 2007, 229). However, Keller goes on to point out that the agent must isolate her motives from this thought. Failing this, she will not be acting virtuously. According to this reasoning, despite being purposefully self-effacing, the theory remains problematically self-effacing. While the ethic I have proposed succeeds in telling us how to live, this argument has it that it stops the agent from achieving a 'psychologically harmonious life'.

Problematic self-effacement of this kind is avoided by purposeful self-effacement. For one, Martinez's analysis successfully shows that these thoughts are not problematic in themselves (2011, 287). Thus, while the agent may or may not have thoughts about virtue in mind when acting, the important point is that these thoughts are not necessary conditions for action. If a virtuous agent does experience a deliberation, it is not one in which thoughts of virtue are a deciding factor. Failing

this, she is not actually a virtuous agent. She may have to deliberate about how to help, but she will already have decided to help – without the need for considerations of virtue. This is the essence of the virtuous character.

In the case of the campers, agents who have to deliberate about whether or not to help are the ones who fall short of virtue and need action guidance. However, one must ask whether or not the life that they pursue, in accordance with the action guidance they receive, is in fact disharmonious. They are moved by the thought that their actions will eventually shape their characters, and this is what they value. Purposeful self-effacement avoids a disharmonious life. Indeed, agents are moved by considerations of what they think to be valuable. It would appear that this strategy succeeds in avoiding the problem of self-effacement. When acting, either an agent does not need to consider what is morally valuable (this being the case for a virtuous agent) or she is moved to achieve what she thinks is valuable (as is the case with an agent trying to attain full virtue).

Keller points out that commentators have argued Christine-like characters are unpleasant, egoistic or even self-congratulatory (Hurka 2001). This is because she is motivated by the thought of being virtuous. If an agent is moved by the thought that her acting in a particular way secures her *being* virtuous, then the charge is justly laid. However, in the theory I propose, Christine is moved by the thought of *becoming* virtuous: the thought that acting in this particular way contributes to her becoming a better person. An agent who is moved to perform

an act she knows to be generous by the thought that she ought to be a better person does not seem all that misguided.

In fact, knowledge that one falls short of full virtue displays a certain degree of modesty, and a desire to be a good person is undoubtedly more of a virtue than a vice. If she follows this kind of ethic, critics of virtue ethics wrongly reproach Christine. Every time an agent needs extra reasons to act other than a virtuous consideration, it is a stark reminder to her that she is not fully virtuous. Purposeful self-effacement is a long and difficult enterprise, the main requirement for which is modesty and a desire for self-improvement.

Keller's second worry is that this approach does not turn on anything exclusive to virtue ethics (2007, 229). In his opinion, the consequentialist could follow exactly the same strategy. She could, for example, say that one ought to perform those actions that maximize the good in order to become 'habituated' to performing such actions. If what avoids self-effacement for virtue ethics is that its action guidance aims to create a virtuous character, Keller would argue, any other theory could do the same. At this point, it becomes interesting to look at what a consequentialist's and deontologist's character trait would look like. This character trait would enable an agent to do what the consequentialist criterion of right action tells him to, on the 'de re' reading. Let us revisit the campsite and add a fourth agent: Harry Consequentialist. Harry is motivated to do what maximizes the good - helping the campers. Would we not call this character trait benevolence? Furthermore, how does Harry

Consequentialist *know* that helping the campers actually maximizes the good?

In the case of the campers it is fairly obvious –failing undisclosed conditions, letting the camper family inside creates more good than leaving them outside. However, suppose the child of the family decided to steal Harry Consequentialist's tablet computer. Suppose that this tablet computer allowed Harry to do the work that fed his family. The ultimate consequence of letting the camping family into the hut could be disastrous. At this point an advocate of 'de re' consequentialism would simply say that Harry did not actually do what the criterion of right action told him to do, on the 'de re' reading. That said, it remains unclear how Harry was supposed to know what to do. Deciding which state of affairs is best necessitates specifically the kind of deliberative reasoning that leads to self-effacement. As soon as Harry Consequentialist starts to think about which state of affairs would actually maximize the good, he is not only failing to read the criterion 'de re', he is also liable to the problem of self-effacement. It would appear that Harry Consequentialist couldn't read his own criterion 'de re' after all.

On the deontologist's side, things look a little less bleak. There could be a rule that ensures the respect of other agents, encompassed in a character trait. At this point, however, what does the 'de re' Kantian say if she is to truly advocate for a 'de re' reading of her theory? That is, how does the deontologist leverage 'de re' readings so as to avoid the problems described

by Stocker?<sup>1</sup> Taking Keller's earlier argument, she could say that the 'de re' Kantian agent is always motivated to do what the categorical imperative would dictate, without direct recourse to it. Taking the second formulation of the moral law, for instance, the Kantian Deontologist could describe an agent whose character is shaped so as to always be inclined to treat people as an end in themselves and never as a means (*Groundwork to the Metaphysics of Morals*, Section 2).

While it is not as blatantly impossible as Harry Consequentialist's case, it is not immediately obvious that one can always treat someone as an end without recourse to reflection on how this is defined in a particular real life scenario. Thus, if the agent truly acts out of this 'Kantian instinct', it is possible that she would sometimes act in a way that is not in accord with the moral law, since it is difficult to conceive it realistically as being infallible, particularly with other formulations of the law. Furthermore, as soon as the Kantian starts describing an agent acting out of instinct, she has to account for her tension with the third formulation of the categorical imperative, as this seems to amount to acting in 'heteronomy of the will' (*Groundwork to the Metaphysics of Morals*, Section 2). Finally and most importantly, even if these two issues are solved, what the Kantian is

1 Stocker, as Keller understands him, argues that self-effacement is problematic for Kantians, because it is difficult for them to make space for truly meaningful relationships when their sole motivation is the moral law. What is missing from this theory, he argues, is the person.

describing appears to be none other a character trait that grounds morality.

In essence, a 'de re' deontologist has to develop a character trait that amounts to being motivated to act in accord with the moral law. This motivation has to be immediate, failing which the agent will risk falling into problematic self-effacement. Indeed, in cases of friendship, her concern needs to be directly for the person, without additional reasons or alternative motivations. This character trait is unlikely to be innate, so it has to be developed. The 'de re' deontologist has to propose a program of moral education that aims to create this. As soon as she treads this path, the 'de re' deontologist starts sliding into an ethic of character trait with purposeful self-effacement at its core. It is not so much that she cannot use this strategy, but that, in using it, she starts to slide into a throwaway ladder virtue ethics with concern for only the 'deontological instinct'.

What is exclusive to virtue ethics about this strategy stems from its relying on virtues as the source of moral value. Grounding the notion of right action on character traits allows a virtue ethicist to avoid self-effacement by avoiding the kind of deliberative processes that lead to it. As soon as a consequentialist attempts to follow such a strategy, she is forced to define a character trait and fails to secure the maximization of the good. As soon as the deontologist tries to go down this path, she has to define a character trait that is akin to justice. The point is that as soon as they do attempt to do this, they either slide into virtue ethics or fail by their own standard to describe a perfectly

good life.

### Conclusion

According to Simon Keller, since all theories are equally susceptible to the objection from self-effacement, it provides no reason to prefer any one of them to their rivals. In Martinez's view, the objection from self-effacement yields an argument in favor of virtue ethics. Incorporating my account of purposeful self-effacement, here is an amended version of the argument he describes:

- P1 If a moral theory is problematically self-effacing, then it is regrettable (i.e. all things being equal we should prefer theories that are not problematically self-effacing).
- P2 Consequentialist and deontological theories are problematically self-effacing.
- C1 Consequentialist and deontological theories are regrettable.
- P3 Virtue ethical theories are purposefully, but not problematically self-effacing.
- C2 Virtue ethics, in not being regrettable, is preferable to consequentialist and deontological theories.

In the argument that Keller criticized, P3 merely claimed 'Virtue ethics is not self-effacing', and it is against this attack that Martinez defended virtue ethics by distinguishing between

indirect and self-effacing theories. I suggest that, in amending P3 and distinguishing between problematic and purposeful self-effacement, I have strengthened the defense of virtue ethics against the charge of problematic self-effacement: virtue ethical theories of right action leverage purposeful self-effacement so as to avoid the problem. I also suggest that the argument in favor of such theories has proved itself to be sound and that C2 stands. Virtue ethics, in not being regrettable, is preferable to consequentialist and deontological theories.

## Works Cited

Aristotle. 1999.

*Nicomachean Ethics*, trans. Terence Irwin.

Indianapolis: Hackett Publishing.

Hurka, Thomas. 2001.

*Vice, virtue, and value*.

New York: Oxford University Press.

Kant, Immanuel. 2012.

*Groundwork to the Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor.

Cambridge: Cambridge University Press.

Keller, Simon. 2007.

*Virtue ethics is self-effacing*. *Australasian Journal of Philosophy*

85 no. 2: 221-231.

Martinez, Joel. 2011.

*Is virtue ethics self-effacing?* *Australasian Journal of Philosophy*

89: 277-288.

Stocker, Michael. 1976.

The schizophrenia of modern ethical theories. *Journal of*

*Philosophy* 14: 453-466.

Williams, Bernard. 1995.

*Acting as the virtuous person acts*. In *Aristotle and Moral*

*Realism*, ed. Robert Heinaman, 13-23. London: UCL Press.

MARC-ANTOINE BEAUSÉJOUR est étudiant en philosophie à l'Université Laval où il y terminera cette année son baccalauréat. Il a également complété le Certificat sur les œuvres marquantes de la culture occidentale en 2011. Il se dirige l'an prochain à l'Université d'Ottawa où il a l'intention d'étudier la philosophie politique française.

Marc-Antoine Beauséjour is currently a philosophy student at Laval University, where he will complete his B.A. at the end of this year. He has also completed a degree in the "Great Works of Western Culture" program («Certificat sur les œuvres marquantes de la culture occidentale»), in 2011. Next year, he is headed to the University of Ottawa in order to study French political philosophy.

# La critique de la philosophie chez Jean-Jacques Rousseau

*Marc-Antoine Beauséjour*

La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale, au temps d'affliction; mais la science des mœurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures.

Pascal, *Les pensées*, fr. 67 de l'édition Brunschvicg.

## Résumé:

JEAN-JACQUES ROUSSEAU fait partie des philosophes qui critiquent la philosophie du point de vue de la philosophie. Cet essai est la tentative de comprendre la possibilité d'une telle critique en nous orientant principalement par le mouvement argumentatif des *Lettres morales*. Nous identifions en premier lieu une critique morale et politique de l'activité philosophique des Lumières dans le *Premier Discours*, puis une critique de l'effet moral de la philosophie en tant qu'inquiétude face au doute que l'on retrouve dans la *Fiction* et *Les rêveries du promeneur solitaire*. Nous exposons ensuite comment cette critique s'étend à la philosophie en général dans les *Lettres morales* et nous suggérons que Rousseau, dans ce

texte, en appelle à une démarche philosophique pouvant répondre à ces critiques, fondant la certitude de l'amour de soi contre le doute, et dirigeant (ou redirigeant) la démarche philosophique vers le questionnement sur l'homme, c'est-à-dire vers une compréhension accessible des besoins moraux des hommes qui vise toutefois la satisfaction effective de ceux-ci.

### Introduction

LA PHILOSOPHIE française est marquée par le problème de l'incertitude. Après l'*Apologie de Raimond Sebond* de Montaigne, les auteurs les plus importants de cette tradition lui répondent d'une manière ou d'une autre. Descartes, marqué par le doute, et critiquant les philosophes de la scolastique, tente de refonder la certitude autour de principes certains et d'une démarche rationnelle se servant du doute; Pascal, critiquant le doute et la nonchalance d'un Montaigne, rejette radicalement les entreprises d'un Descartes, le lieu de la certitude étant dans la foi chrétienne. Bref, la tradition de la philosophie française s'enrichit de philosophes qui critiquent la philosophie par une démarche philosophique.

Rousseau offre lui aussi l'une des plus fameuses critiques de la philosophie, mais s'il embrasse l'humanité d'un Montaigne, il s'indigne avec Pascal contre sa complaisance dans le doute; s'il cherche la certitude comme Descartes, c'est par contre avant tout dans les choses humaines; s'il veut faire une place à la foi et à la piété, c'est une foi nouvelle et intime

qui rejette l'autorité des Écritures et de ses interprètes. Finalement, partageant la critique de la scolastique, il ne s'éloigne pas moins des Lumières qui prétendent pourtant dépasser cette critique, et tente, lui aussi, de refonder la certitude d'une démarche philosophique.

### Présentation de la problématique

L'ŒUVRE ET la vie de Jean-Jacques Rousseau se présentent notamment sous l'aspect de la réaction. Rousseau réagit au projet du Siècle des Lumières. On peut résumer ce projet comme la tentative d'améliorer la condition humaine en permettant aux hommes de vivre selon l'usage de la raison, en opposition à la superstition, en fondant la politique sur une base certaine, l'intérêt plutôt que la vertu, et en permettant la transformation effective du monde grâce au progrès scientifique. Ce projet appelle la rationalisation du régime politique et la rationalisation du «régime» de l'individu en plaçant comme principe premier la raison et en chassant les coutumes absurdes, voire nocives. Ériger la raison comme autorité demande une vulgarisation des sciences et des arts et l'éducation d'hommes éclairés qui pourront dépasser les superstitions irrationnelles, calculer leur intérêt et participer à la pratique scientifique. Ce projet de vulgarisation s'accompagne également d'un volet politique qui aspire à assurer la liberté de ceux qui se questionnent sur la condition des hommes et qui adoucit la vie humaine. Le projet des Lumières est donc aussi celui de faire accepter dans la cité les hommes qui se

consacrent à la vérité, des hommes qui remettent en question les opinions: les philosophes. On tente donc de dépasser un problème classique de la philosophie politique tel que posé par la *République* de Platon, où il est dans la nature de la cité d'être guidée par les opinions. Selon ce genre de thèse, la cité serait naturellement antipathique au philosophe, celui qui par son activité menace les opinions sur lesquelles elle repose. S'écartant de cette vision classique du problème politique, le projet des Lumières peut être dit optimiste. Le progrès espéré donne alors à la censure, ou même seulement à la prudence, apparence de frein<sup>1</sup>. Autrement dit, rien n'est à craindre lorsqu'on tente de mettre le soleil dans la caverne, sinon les efforts des ennemis du projet, les hommes religieux ou les aristocrates jaloux de leur autorité de toute manière déclinante.

Bien qu'il contribue dans une certaine mesure à ce projet, Rousseau précise sa posture intellectuelle par rapport aux Lumières dans son *Discours sur les sciences et les arts*, où il remet en question l'idée reçue de son siècle selon laquelle le progrès moral et politique est proportionnel au progrès des

1 Nous trouvons de nombreux exemples de ce que nous pourrions nommer une impatience chez les grands défenseurs de l'idée de progrès, notamment chez Condorcet (1994, 152-3): «Il est vrai que [la] hardiesse [de Rousseau] excita celle de Voltaire; mais le philosophe qui voyait le progrès des lumières adoucir, affranchir, et perfectionner l'espèce humaine, et qui jouissait de cette révolution comme de son ouvrage, était-il jaloux de l'écrivain éloquent qui eût voulu condamner l'esprit humain à une ignorance éternelle? L'ennemi de la superstition était-il jaloux de celui qui, ne trouvant plus assez de gloire à détruire les autels, essayait vainement de les relever?»

sciences et des arts. Cette critique de la philosophie (et du projet des Lumières) porte en elle-même un paradoxe qui accompagne l'activité même de Rousseau. Il critique les lettres avec une maîtrise de la littérature, il critique l'érudition qu'il a pourtant, il critique la science qu'il pratique. Surtout, il critique la philosophie dans son œuvre que l'on peut difficilement qualifier autrement que philosophique. S'il s'alarme devant la détérioration des mœurs et l'oubli de la vertu, il n'en défend pas moins l'égalité des hommes et n'en hait pas moins l'inégalité; s'il critique la recherche vaine des biens matériels, il ne défend pas un idéal de vie théorique. Rousseau est un philosophe moderne qui critique la philosophie et la modernité.

Ainsi peut-on résumer le problème que pose cet essai comme suit: si la philosophie est mauvaise, quel est le statut du discours de celui qui dit: «la philosophie est mauvaise»? Ce discours vrai, a-t-il lui aussi pour principe l'*amour-propre*, ou bien est-il, lui, un discours philosophique sincère qui se distinguerait d'une philosophie inspirée par l'orgueil? Si ce discours philosophique est véritable, est-ce parce qu'il a véritablement le principe que les philosophes ont seulement en apparence (une recherche réelle de la vérité), ou est-ce qu'il reconnaît un autre principe et c'est en cela qu'il est véritable? Bref, l'activité philosophique peut-elle être bonne? Par son activité même, Rousseau semble répondre à cette question affirmativement. Comment le fait-il sans se contredire? Pour répondre à ces interrogations, il faut d'abord bien cerner ce que Rousseau reproche aux philosophes de son temps et à la philosophie en

général, puis il faut comprendre comment la philosophie peut dépasser cette critique.

## I La critique de la philosophie

### *1 La critique de la pratique de la philosophie au nom de la vertu*

DANS LE Siècle des Lumières, la philosophie devient populaire ou tend vers son acceptation ouverte. Rousseau critique la société qui donne une telle place à la philosophie dans le *Discours sur les sciences et les arts*. Dans cet ouvrage, il répond à une question posée par l'Académie de Dijon qu'il reformule ainsi: «Le rétablissement des Sciences et des Arts a-t-il contribué à épurer ou à corrompre les mœurs?» (Rousseau 1964a, 5). Il signe sa réponse: «Par un Citoyen de Genève». Il y fait sa critique au nom de la vertu, en tant que citoyen, parce que la pratique philosophique a sa source dans le vice, elle est inutile, et sa popularisation a un effet pernicieux sur la morale, ruinant ainsi les fondements de l'intérêt public.

Rousseau s'appuie d'abord sur une simple observation: «L'effet est certain, la dépravation réelle et nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection.» (Rousseau 1964a, 9).

Cette observation est appuyée par la description d'un lien nécessaire entre le progrès de la science et le progrès de la corruption. Si la nature rend si difficile le progrès de la science, il est raisonnable de penser que l'homme ne s'y tourne pas naturellement, qu'il y a un autre principe qu'un simple intérêt

pour la connaissance. Sa critique s'appuie sur l'anthropologie philosophique qu'il développe dans le *Second Discours*, où il conçoit un homme dont l'état précède celui du développement de la raison. L'homme est d'abord un tout solitaire et indépendant qui se suffit à lui-même. Il est parfait. L'homme naturel est heureux sans science. Le développement des sciences se comprend donc, comme l'homme actuel, par un certain changement dans la disposition de l'âme, c'est-à-dire avant tout pour Rousseau une disposition du cœur. Puisque la passion fondamentale pour Rousseau est l'*amour de soi*, l'origine des sciences en dérive, ou bien dérive d'une transformation de cette passion. Cette passion fondamentale «est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conversation» (Rousseau 1964b, 219). Tout simplement, on aime son être. Ce n'est que lorsque l'homme entre en société qu'il commence à se comparer. De l'*amour de soi* émerge l'*amour-propre*, qui est un «sentiment relatif, factice et né de la société, qui porte chaque individu à faire plus cas de soi que de tout autre» (Rousseau 1964b, 219). L'homme s'attache à l'image qu'il montre aux autres. Le rétablissement des lettres a pour origine l'*amour-propre*:

On commença à sentir le principal avantage du commerce des muses, celui de rendre les hommes plus sociables en leur inspirant le désir de se plaire les uns les autres par des ouvrages dignes de leur approbation mutuelle. (Rousseau 1964a, 6)

Rendre l'homme plus sociable, c'est le corrompre, c'est l'éloigner de son état de perfection où il est solitaire et naturel; le rendre plus soucieux de l'approbation des autres, c'est le rendre plus soucieux de son apparence, le rendre plus prompt à la dissimulation du vice. Si l'homme «éclairé» est plus doux ou plus poli, c'est pour mieux être préféré aux autres sans nécessairement être bon. Les sciences naissent d'une imperfection, ou, dans le vocabulaire du citoyen, d'un vice. Or, l'origine artificielle de la cité demande justement d'autant plus de vertu que ses exigences contredisent les sentiments naturels. En ce sens, Rousseau est sceptique à l'égard de la suffisance de l'intérêt bien compris pour assurer le souci de l'intérêt public. Le véritable intérêt d'un homme égoïste est que tous, *excepté lui*, suivent les maximes de l'intérêt bien compris<sup>2</sup>. La cité a besoin de la vertu. Ceux qui pratiquent les sciences et les arts s'avilissent en cherchant avant tout à plaire; les arts et les sciences encourageant la politesse et masquant le vice. La philosophie vulgarisée n'a pas de prise réelle sur les cœurs. Elle ne rend pas plus sage, elle ne serait alors que l'instrument de l'amour-propre de ceux qui la pratiquent.

L'homme qui se consacre à cette activité délaisse l'intérêt commun pour rechercher le contentement de son

2 «N'est-ce pas un effet nécessaire de la constitution des choses, que le méchant tire un double avantage, de son injustice, et de la probité d'autrui ? [...] Que va-t-il donc voir au spectacle ? Précisément ce qu'il voudrait trouver partout; des leçons de vertu pour le public dont il s'excepte.» (Rousseau 1995, 22)

orgueil. Dans l'optique des Lumières, cela ne poserait pas nécessairement problème. En effet, on craint peu l'accroissement d'une certaine licence. Par exemple, au point de vue économique, on espère que la libération de l'avidité amène bénéfique commun. De même, il importe peu que le bien général que l'on retire de la science ait pour origine l'avidité, la vanité ou un autre vice s'il n'est pas coercitif. Le Citoyen de Genève n'en blâme pas moins la science. Cette occupation est d'autant plus nuisible qu'elle est *inutile* et «tout citoyen inutile peut être regardé comme un homme pernicieux<sup>3</sup>» (1964a, 18). En effet, les connaissances qu'elles développent et leurs applications sont vaines, puisque l'étude motivée par la distinction est guidée par cette passion qu'est le goût de la distinction. La science se développe autour d'objets vains. Une cité saine n'a pas besoin, par exemple, d'avoir une science arrêtée sur la correspondance du corps et de l'âme ou sur la reproduction des insectes (1964a, 18). De plus, même si certaines connaissances sont réellement utiles pour la transformation des conditions matérielles, elles n'en sont pas moins vaines parce que le progrès de la commodité répond à un besoin relatif. Par exemple, le luxe nourrit la passion impossible à assouvir qu'est l'*amour-propre* et encourage les inégalités. Le

3 «N'est-ce pas un effet nécessaire de la constitution des choses, que le méchant tire un double avantage, de son injustice, et de la probité d'autrui ? [...] Que va-t-il donc voir au spectacle ? Précisément ce qu'il voudrait trouver partout; des leçons de vertu pour le public dont il s'excepte.» (Rousseau 1995, 22)

développement des richesses a l'effet général d'amener les hommes à s'estimer misérables:

La première source du mal est l'inégalité; de l'inégalité sont venues les richesses; *car ces mots de pauvre et de riche sont relatifs*, et partout où les hommes seront égaux, il n'y aura ni riches ni pauvres. Des richesses sont nés le luxe et l'oisiveté; du luxe sont venus les beaux Arts, et de l'oisiveté les Sciences. (Rousseau 1964c, 49-50)<sup>4</sup>

Tout comme la richesse des riches, la sagesse de ces philosophes devient objet de distinction, une façon parmi d'autre de vouloir être préféré aux autres. Naissant d'une passion relative pour la supériorité, elle nourrit nécessairement l'inégalité et participe à la misère de ceux qui, aussi saisis par la même passion, s'estiment malheureux parce que frustrés de la distinction<sup>5</sup>. L'amélioration des conditions matérielles promise par les Lumières ne change rien à une passion relative. Le progrès de la science n'améliore pas le sort des hommes.

De plus, l'homme qui veut briller par la philosophie

<sup>4</sup> Nous soulignons.

<sup>5</sup> Nous suggérons que cette passion est purement relative. L'enjeu n'est pas d'atteindre un idéal de sagesse supérieur, parce que difficile (la supériorité étant alors accidentel), mais bien d'atteindre un idéal de supériorité, qui peut être comblé par une prétention à la sagesse (la sagesse ou la science est alors qu'un moyen de plus pour se comparer).

doit la pratiquer ouvertement: il a besoin d'un public<sup>6</sup>. Cela est un problème, car les mœurs sont basées sur les coutumes, c'est-à-dire sur des opinions qui sont reçues par la multitude des hommes qui ne sentent ni le besoin ni la capacité de les remettre en question. Autrement dit, le principe du respect des mœurs est la croyance à la coutume.

Le moindre changement dans les coutumes, fut-il même avantageux à certains égards, tourne toujours au préjudice des mœurs. Car les coutumes sont la morale du peuple; et dès qu'il cesse de les respecter, il n'a plus de règles que ses passions ni de frein que les loix, qui

<sup>6</sup> Celui qui veut briller a besoin d'un public, mais il est également possible de concevoir une satisfaction de l'amour-propre sans qu'il y ait effectivement un autre devant soi pour nous applaudir. Cette figure du philosophe n'en est pas moins blâmer par ce moment citoyen ou patriotique que nous essayons ici de cibler dans la critique de Rousseau. Voir notamment la préface du *Narcisse*, où Rousseau défend son *Premier discours*. Il y insiste sur le caractère désincarné ou apatride de la figure du philosophe: «Le goût de la philosophie relâche tous les liens d'estime et de bienveillance qui attachent les hommes à la société, et c'est peut-être le plus dangereux des maux qu'elle engendre. Le charme de l'étude rend bientôt insipide tout autre attachement. De plus, à force de réfléchir sur l'humanité, à force d'observer les hommes, le Philosophe apprend à les apprécier selon leur valeur, et il est difficile d'avoir bien de l'affection pour ce qu'on méprise. Bientôt il réunit en sa personne tout l'intérêt que les hommes vertueux partagent avec leurs semblables: son mépris pour les autres tourne au profit de son orgueil: son amour propre augmente en même proportion que son indifférence pour le reste de l'univers. La famille, la patrie deviennent pour lui des mots vides de sens: il n'est ni parent, ni citoyen, ni homme; il est philosophe.» (Rousseau 1961, 967).

peuvent quelque fois contenir les méchants, mais jamais les rendre bons. D'ailleurs quand la philosophie a une fois appris au peuple à mépriser les coutumes, il trouve bientôt le secret d'éluder ses loix. Je dis donc qu'il en est des mœurs d'un peuple comme de l'honneur d'un homme; c'est un trésor qu'il faut conserver, mais qu'on ne recouvre plus quand on l'a perdu. (Rousseau 1961, 971)

Ainsi, la tentative de rationaliser les mœurs s'attaque donc à la base même de la morale du peuple. Les individus peuvent alors substituer leur respect des coutumes par leurs intérêts. La réponse de Rousseau à la question classique de l'obéissance à la loi, de la réconciliation entre l'intérêt individuel et l'intérêt public, passe par la stabilité de coutumes fortes. La patrie a besoin de certitude et l'activité philosophique ouverte lutte publiquement contre les opinions<sup>7</sup>. L'activité philosophique nuit donc à la société qui est d'autant plus fragile qu'elle n'est pas naturelle et que le bien dont elle est susceptible repose sur l'art des hommes. En effet, l'homme naturel est un tout solitaire et indépendant, l'homme social

7 Au *Discours sur les sciences et les arts* et la préface du *Narcisse* qui défendent un certain s'ajoutent aussi l'éloge de l'amour patriotique, notamment dans son *Discours sur l'économie politique*. Cette insistance sur l'appartenance, quand nous pensons que le Citoyen de Genève est également le Promeneur solitaire, dérouté. Cet essai n'est par contre pas le lieu d'une tentative d'explication de cet autre paradoxe de la pensée de Jean-Jacques Rousseau, aussi crucial nous semble-t-il être.

n'est pas le même. L'homme est transformé par l'état social et son bien dépend alors des institutions sociales: «les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme.» (1969a, 249). La philosophie qui se soucierait réellement du bien commun est donc appelée à être responsable et discrète, à être prudente dans ses propos. L'ouverture optimiste des Lumières est un mal, elle ruine les fondements de la morale du peuple. Rousseau rappelle le conflit posé par Platon entre la philosophie et la cité.

Ainsi, Rousseau critique les effets moraux qu'entraîne la pratique ouverte de la philosophie par des hommes guidés par la vanité. Elle a pour origine l'oisiveté et l'amour-propre, deux dispositions qu'elle encourage, elle est inutile sur le plan de la connaissance et de ses applications en plus d'être irresponsable. Elle est inauthentique, inutile et nuisible.

## 2 *La critique de la philosophie au nom du bonheur*

LA CRITIQUE des sciences et des arts développée dans le *Premier Discours* a surtout le ton du citoyen rustique qui s'élève contre les malheurs apportés par la modernité, par attachement à la nation ou la tradition. Elle semblerait être portée vers une critique de la pratique de la philosophie dans le Siècle des Lumières. Par exemple, l'oisiveté n'est pas si blâmable s'il n'y a plus de patrie. Mais la critique ne se réduirait pas à la philosophie comme mode et ne serait pas que nuisible pour la cité: Rousseau explore aussi dans son œuvre les limites de la philosophie elle-même. Cette critique, il la fait entre autres au

nom du bonheur.

On retrouve chez Rousseau plusieurs formulations de ce qu'est le bonheur. Dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* et les *Lettres morales*, le bonheur est associé aux plaisirs de l'examen d'une bonne conscience. Dans la «Cinquième promenade» des *Rêveries du Promeneur solitaire*, il est associé à la jouissance «de rien sinon de soi-même et de sa propre existence» (Rousseau 1959, 1047). Une chose est au moins constante: le bonheur est affaire de sentiments. Une conception du bonheur proposée par Rousseau dans l'*Émile* rend compte plus systématiquement du lien entre l'*amour de soi* et le bonheur. Soulignant son ignorance sur le bonheur absolu, il propose du moins qu'un être heureux serait «un être sensible dont les facultés égaleroient les desirs» (1969a, 304). Une sagesse orientée vers le souci du bonheur humain devrait donc se soucier de l'équilibre des facultés et des desirs. Or, les facultés de l'homme, telles que la raison ou l'imagination, peuvent créer d'autres besoins, et ces besoins peuvent être illusoire<sup>8</sup>:

La science n'est point faite pour l'homme en général. Il s'égaré sans cesse dans sa recherche; et s'il l'obtient quelque fois, ce n'est presque jamais qu'à son préjudice. La réflexion [...] lui fait regretter les biens passés et l'empêche de jouir du présent; elle lui présente l'avenir

8 L'amour-propre en est un exemple évident. Aucune faculté, aucun talent, ne fera que tous préfèrent l'ambitieux à eux-mêmes.

heureux pour le séduire par l'imagination et le tourmenter par les désirs, et l'avenir malheureux pour le lui faire sentir d'avance. (Rousseau 1961, 970)

Celui dont les desirs sont circonscrits par des croyances qui le satisfont, notamment au plan religieux, ne gagne rien à la remise en question de sa foi. Si le doute s'introduit dans son âme, le bonheur dont il était capable est ébranlé. L'expérience de sa simple ignorance n'est pas un bien pour tous. Le bien de l'homme ne passe donc pas nécessairement par la connaissance. En cela, Rousseau est plus près des Lumières que des Anciens: l'activité de la pensée ne serait pas essentielle pour l'homme. Mais le bonheur est tout de même plus que la recherche calculée de son intérêt ou du plaisir des sens. La philosophie ne serait pas nécessaire pour les hommes *en général* s'ils ont le cœur bien réglé, ce qui serait le cas du citoyen et du sauvage.

Or, Rousseau ne nie pas qu'il y ait des hommes qui se tournent vers la philosophie sincèrement. Mais celui qui est philosophe n'en est pas moins homme: la recherche sincère de la connaissance pourrait être douloureuse, étant par définition une inquiétude. Dans sa *Fiction*, Rousseau fait le portrait du «premier homme qui tenta de philosopher» (Rousseau 1969b, 1044). Ce dernier passe d'une «profonde et délicieuse rêverie», où il observe et contemple l'ordre des choses, à un état désagréable lorsqu'il se met à se questionner sur le rapport entre la matière et le mouvement. Bien que l'investigation, née d'un

enthousiasme *involontaire*, soit au départ douce, il en naît des idées confuses qu'il est incapable d'abandonner. L'activité philosophique produit en lui des désirs dont il n'a pas la faculté nécessaire pour les combler: «Son spectacle, qui l'avait d'abord enchanté, n'était plus pour lui qu'un sujet d'inquiétude et la fantaisie de l'expliquer lui avait ôté tout le plaisir d'en jouir» (1969b, 1046-7). Ici, Rousseau blâme l'activité philosophique si elle ne permet pas de calmer, par la connaissance, les besoins qu'elle fait naître par le doute. Ainsi voit-on que la critique de la philosophie n'est pas seulement politique, et elle n'est pas seulement la critique de la philosophie au Siècle des Lumières. Le procès s'étend à philosophie en général en tant qu'inquiétude.

### 3 Critique sceptique de la philosophie rationaliste, empiriste et dialectique

LA PHILOSOPHIE est ici jugée mauvaise à cause du doute qu'elle amène. Ceci sous-entend qu'elle échoue dans son projet de recherche de connaissance en échouant à vaincre le doute qu'elle engendre, sinon elle ne saurait pas mauvaise, mais seulement temporairement pénible. Rousseau accompagne donc sa critique morale et politique de la philosophie d'une critique philosophique qui s'attaque radicalement à la raison. Il critique donc aussi, paradoxalement, la philosophie au nom de la vérité. Cette réflexion se retrouve notamment dans les *Lettres morales*, où Rousseau tente également de dépasser ce scepticisme.

La critique développée dans les *Lettres morales* est d'abord un rappel de l'échec du plan des Lumières, alors que les conditions historiques semblent les plus favorables pour le succès de la philosophie. Dans la «Lettre 2», en plus de rappeler l'échec politique par des arguments similaires à ceux du *Premier Discours*, il en souligne l'échec au plan philosophique. Il l'explique notamment par la nature du raisonnement, moyen que l'on a d'avancer dans la vérité, qui est «l'art de comparer les vérités connues pour en composer d'autres vérités qu'on ignoroit» (Rousseau 1969c, 1090). Cet art ne nous donnerait par contre pas accès «aux vérités primitives qui servent d'élément aux autres» (1090). Cette place est occupée par nos opinions ou nos préjugés.

Cet accès aux vérités primitives est exploré dans la «Lettre 3». Selon la philosophie empiriste, nos sens nous fournissent ces premières vérités à partir desquelles nous raisonnons. Selon la philosophie rationaliste, c'est la raison qui nous donne ces premières vérités que l'on peut retrouver à partir d'une démarche rigoureuse, par exemple dans l'entreprise de Descartes. Or, premièrement, il est incertain que l'on puisse faire confiance au sens:

Nos sens nous sont donnés pour nous conserver non pour nous instruire, pour nous avertir de ce qui nous est utile ou contraire et non de ce qui est vrai ou faux, leur destination n'est point d'être employés aux recherches de la nature, quand nous en faisons cet usage

ils sont insuffisants, ils nous trompent et jamais nous ne pouvons être surs de trouver la vérité par eux. [...] Les erreurs d'un sens se corrigent par un autre [...] Que deux fausses règles viennent à s'accorder elles nous tromperont par leur accord même et [si] la troisième nous manque, quel moyen reste-t-il de découvrir l'erreur ? (1093)

La destination des sens pour la conservation amène le soupçon d'une inadéquation dans leur usage théorique. Le soupçon de cette inadéquation ne saurait être apaisé par les sens eux-mêmes s'ils sont ces vérités premières qui guident l'usage de la raison. Aux mieux, les sens peuvent s'accorder entre eux. En second lieu, la méthode qui cherche ces premières certitudes dans la raison est aussi incertaine, du seul fait que l'on a l'expérience de leur réfutation: les définitions de Descartes «qui sembloient incontestables furent détruites en moins d'une génération» (1096). La physique n'échappe pas à cette critique (Newton ne connaissait pas l'électricité). Les systèmes, après Descartes, foisonnent. Cette diversité devient elle-même source d'incertitude<sup>9</sup>.

9 Ces considérations, quoiqu'expéditives, suffisent dans l'ordre de l'argument des *Lettre morales*, car il suffit à ce moment de montrer simplement l'incertitude de la connaissance théorique: «Que ce soient là que des conjectures sans probabilité j'en conviens, mais il suffit qu'on ne puisse prouver le contraire pour en déduire les doutes que je veux établir. Où sommes nous? Que voyons nous, que savons nous, qu'est-ce qui existe ? Nous ne courons qu'après des ombres qui nous échappent.» (Rousseau 1969c, 1098-9).

Enfin, l'autre alternative que serait celle de l'examen socratique des opinions primitives par le sens commun pourrait bien être susceptible d'une progression dans la vérité, mais la vérité finale nous échappe tout de même: «La vie seroit dix fois écoulée avant qu'on eut discuté à fond une seule de ces opinions» (1091). Rousseau conclut radicalement à la fin de la «Lettre 3»: «Il faut finir par où Descartes avoit commencé. *Je pense, donc j'existe*. Voilà tout ce que nous savons.» (1099). Bref, il nous manque «la prise» du raisonnement, un point de départ certain et fertile. Les facultés de l'homme ne seraient pas adéquates pour saisir la vérité. La philosophie comme recherche de la vérité certaine serait un échec.

### *Conclusion partielle*

SELON ROUSSEAU, la philosophie du Siècle des Lumières s'avère être une activité inauthentique guidée par l'amour-propre. Elle est nuisible pour la société. La philosophie n'a pas de prise sur la majorité des hommes qui la pratiquent, c'est plutôt leurs préjugés et leurs opinions qui les guident. Leur activité philosophique n'est pas réellement philosophique. Cependant, la critique s'étend même jusqu'ici à la philosophie en tant qu'activité de recherche. La philosophie qui chercherait réellement la connaissance rend l'âme inquiète, la laisse avide. Si le bonheur se comprend comme quiétude, l'activité philosophique semble en contradiction avec celui-ci, puisque la philosophie n'aurait pas de prise sur les vérités premières

desquelles on peut saisir la vérité. Que l'activité philosophique soit authentique ou inauthentique, elle garde comme fondement le préjugé, ou bien elle nous laisse dans le doute.

## II. La possibilité d'une «bonne» philosophie

### 1 *Le bonheur plutôt que la science: une sagesse pratique*

SELON L'ARGUMENT du *Premier Discours* et des *Lettres morales*, une philosophie ayant pour fin la transformation effective du monde ou la recherche de certitudes serait vaine. Une philosophie, si elle est bonne, aurait une autre fin et une autre méthode. D'ailleurs, le *Discours sur les sciences et les arts* est une réponse publique qui critique le fait que l'on pose publiquement une question philosophique dans le cadre d'un concours. Cette question est importante: «Il ne s'agit point dans ce discours de ces subtilités métaphysiques [...]. Il s'agit d'une de ces vérités qui tiennent au bonheur du genre humain.» (1964a, 3). En ce sens, Rousseau semble revenir vers la démarche socratique en réaffirmant la place centrale du questionnement de la meilleure vie: «L'objet de la vie humaine est la félicité de l'h[omme], mais qui de nous sait comment on y parvient?» (1969c, 1087) En premier lieu, la démarche de Rousseau échapperait à sa propre critique en étant une recherche authentique tournée vers un objet utile.

Par contre, Rousseau diffère sur un point crucial de la démarche socratique: si la philosophie est un questionnement, elle ne ferait pas partie de la réponse. Autrement

dit, la recherche de la meilleure vie accompagnée de l'*éros* philosophique ne serait pas elle-même la meilleure vie. D'une part, l'*éros* étant essentiellement un désir, et donc un manque, cela semble incompatible avec le bonheur recherché, «suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir» (1959, 1047). L'idéal de la philosophie zététique est un état de recherche, essentiellement d'inquiétude. Le bien recherché par Rousseau a plutôt les allures du repos. Autrement dit, alors que Socrate est comparé à l'être démonique qu'est *éros* dans le *Banquet*, toujours entre la pénurie et la plénitude, l'état du Solitaire de la «Cinquième promenade» est un état où «tant qu'[il] dure on se suffit à soi-même comme Dieu» (1959, 1047).

D'autre part, le questionnement de Rousseau semble moins tourné vers *la meilleure vie*, que vers les moyens nécessaires pour satisfaire de manière effective les biens moraux des hommes. Rousseau semble, du moins dans les *Lettres morales* et la «Troisième promenade», davantage tourné vers l'utilité que vers la vérité. Pour Rousseau, malgré le scepticisme dont il fait preuve à un moment des *Lettres morales*, le doute sur certaines questions doit être dépassé, malgré le fait que l'accès à la vérité absolue semble manquer. Rousseau semble développer davantage une sagesse pratique, qui se tourne vers les choses qui importent à connaître pour le bien de l'homme considérant sa condition. C'est une recherche pratique, qui passe par la connaissance de soi-même. Dans le reste des *Lettres*, Rousseau propose un critère pour pouvoir sortir du

doute et s'assurer un certain bonheur qui est à la mesure de l'homme.

*2 Dépasser le scepticisme: le cœur plutôt que la raison*

APRÈS AVOIR appliqué une démarche similaire à celle de Descartes dans les premières lettres des *Lettres morales* afin de dépasser le doute, Rousseau arrive à la conclusion que la raison est insuffisante pour sortir du doute. Mais cette expérience nous éclaire sur la possibilité d'un autre principe: l'expérience de l'humiliation de la raison est aussi l'expérience de l'indignation de notre état. Dans le doute, on cherche tout de même le bonheur. Le principe de cette indignation et de cette inquiétude viendrait du simple fait que l'homme s'aime lui-même. On retrouve, par l'expérience du doute radical, l'*amour de soi*. Si la raison est insuffisante, il est possible de se tourner vers le cœur. Au lieu d'examiner rigoureusement sa pensée comme Descartes, le retour sur soi que Rousseau entreprend pour sortir de l'incertitude est plutôt l'examen de son expérience. À ce moment, le ton de la «Lettre 4» passe à la première personne. Rousseau observe dans son expérience que ses états de joie et de peine étaient rarement liés aux circonstances extérieures. Le principe de son bonheur est en lui-même. En s'examinant lui-même, il éprouve un plaisir à s'être comporté vertueusement avec Sophie d'Houdetot. Rousseau «découvre» ainsi la conscience naturelle comme guide de nos actions et que celle-ci peut assurer un bonheur *à la mesure* de l'homme.

Rousseau, qui reproche à la philosophie d'être

inefficace, fonde pourtant ici un critère qui pourrait guider l'action et la réflexion en repoussant le doute. Il n'échappe pas pour autant à la critique qu'il fait lui-même de la philosophie: la conscience naturelle, ainsi que l'anthropologie qu'il développe dans le *Second Discours* et sur lesquelles ses considérations sur le cœur humain s'appuient, ne sont pas, sur le plan de la raison, certaines. Toutefois, face à l'incertitude sur les choses qui nous importe de connaître, par exemple les croyances relatives au bonheur (ou peut-être même au salut de l'âme), Rousseau propose de suivre l'inclination de son cœur. Il lui importe peu de le prouver, puisqu'affirmer l'existence de ce principe serait aussi raisonnable que de le nier. Or, «la voix de la conscience qui dépose pour elle-même» (1969c, 1110) facilite l'adhésion à ce principe. Rousseau se fait, semble-t-il, plus explicite dans la «Troisième Promenade»: «Résolu de me décider enfin sur des matières où l'intelligence humaine a si peu de prise [...], j'adoptai dans chaque question le sentiment qui me parut le mieux établi directement, le plus croyable en lui-même.» (1959, 1018). Il reconnaît que le ton dogmatique n'est pas approprié pour ce genre de question, mais «il importe d'avoir un sentiment pour soi» (1018).

Toutefois, cette méthode n'échappe pas à la critique sceptique. Comme Montaigne le formule dans l'*Apologie de Raimond Sebond*, se laisser guider par la vraisemblance nécessiterait de connaître en quelque sorte la vérité: «Comment [ceux qui se laissent guider par la vraisemblance] connaissent-ils la semblance de ce, de quoi ils ne connaissent pas l'essence? Ou

nous pouvons juger tout à fait, ou tout à fait nous ne le pouvons pas.» (Montaigne 2009, 337). Rousseau est conscient de cet argument, et il répond simplement, sans contredire sa propre critique sceptique des autres voies philosophiques: il ne cherche pas nécessairement la vérité certaine des thèses auxquelles il adhère, mais il cherche celles qui sont susceptibles de rendre l'homme heureux. Ce n'est pas tant la connaissance qui importe que la croyance. Après avoir posé la conscience comme principe des actions humaines dans la «Lettre 5», Rousseau rappelle justement la critique de Montaigne de la conscience naturelle. Toutefois, il s'interroge non pas sur la validité de sa critique, mais plutôt sur l'intention de Montaigne, en se questionnant sur l'*utilité* de la thèse de Montaigne. Par la nature même du *cœur* humain, qui ne serait pas fait pour le doute, et selon les limites de la *raison* dans sa recherche, la position philosophique des matérialistes ou du «sceptique Montaigne» serait, tout comme Rousseau, un choix moral guidé par les passions. Or, Rousseau, conscient de ce fait, peut guider sa démarche par un examen attentif des passions et des besoins réels de l'homme.

En effet, si Rousseau ne peut fonder rationnellement, avec certitude, les thèses qu'il avance, et donc échapper rigoureusement au scepticisme, il est néanmoins capable d'adhérer à certaines opinions plutôt qu'à d'autres en fonction de leurs implications morales. Si «l'objet de la vie humaine est la félicité» et que parmi deux thèses, l'une rend effectivement heureux les hommes qui y adhèrent (en plus d'y pencher

naturellement), l'objet de la recherche, l'établissement d'une sagesse pratique qui permet un bonheur autant que la condition humaine le permet, est atteint. On n'a plus de raison de douter. Bien que ce mouvement semble philosophiquement discutable, l'effet est là, et Rousseau reste humble. Si le Rousseau des *Lettres morales* doute de la conscience, il perd le bonheur qu'il avait trouvé dans le souvenir de ses actions bonnes. Si le Rousseau de la «Troisième Promenade» doute des résultats de son entreprise cherchant à établir les vérités métaphysiques qui lui importent, il retombe dans la douleur du doute. Si nous «voyons dans l'univers que de la matière et du mouvement où seront donc les biens moraux dont nôtre ame est toujours avide?» (1969c, 1110). Face à l'incertitude, Rousseau en va jusqu'à juger de l'ordre physique en fonction de l'ordre moral susceptible de le rendre heureux: «Dans tout autre système, je vivrais sans ressource et je mourrais sans espoir. Je serais la plus malheureuse des créatures. Tenons-nous-en donc à celui qui seul suffit pour me rendre heureux en dépit de la fortune et des hommes.» (1959, 1118-9) Ainsi, Rousseau élabore moins une *science* du bonheur qu'un art d'être *heureux*. Restant ainsi cohérent, semble-t-il, avec la critique qu'il fait de la philosophie tout en poursuivant la démarche philosophique qu'il entreprend.

Ces réflexions semblent nous mener nécessairement à un questionnement sur le rapport de Rousseau à la vérité. Si l'homme n'a pas accès à la vérité prise en un sens absolu, jusqu'où l'adhésion de son cœur peut-elle aller? Rousseau

irait-il jusqu'à affirmer qu'il «ne vo[it] pas dans la fausseté d'un jugement une objection contre ce jugement » (Nietzsche 1974, §4) ? Il semble que non, car bien que ce soit l'adhésion du cœur qui importe, la raison ne circonscrit pas moins cette adhésion: le cœur n'adhérerait pas à des absurdités. Mais Rousseau indique lui-même à son lecteur qu'il faut être conscient de ce problème:

«On se défend difficilement de croire ce qu'on désire avec tant d'ardeur [...] cela pouvait fasciner mon jugement, j'en conviens, mais non pas altérer ma bonne foi: car je craignais me tromper en toute chose.»  
(Rousseau 1959, III7)

Bien que Rousseau cherche à arrêter son jugement sur certaines vérités qui lui importent de croire, il montre dans sa bonne foi un signe de son attachement à la vérité. La conscience pencherait elle-même vers la vérité. La démarche de Rousseau ne se détournerait pas radicalement de la raison au profit de la foi, mais elle appellerait au moins à une certaine humilité.

### Conclusion

POUR CONCLURE, la démarche de Rousseau ne semble pas contradictoire. La philosophie est mauvaise pour l'homme social: elle détourne les hommes de l'intérêt public, nourrit leur vice et sape la morale en s'attaquant à la coutume. La philosophie n'est pas non plus bonne pour l'individu dans

l'optique où le bonheur individuel se comprend comme un état de calme et la philosophie comme un état d'inquiétude. Mais pour l'homme qui doute, qui n'est pas satisfait, qui n'a plus de patrie ou de religion vers lesquelles se tourner, une certaine recherche est nécessaire et est donc bonne et utile. Rousseau, dans les *Lettres morales*, critique la raison en suggérant que la démarche philosophique est ultimement guidée par les passions des hommes plutôt que par une recherche sincère de la vérité. Rousseau entreprend donc une démarche plus pratique que théorique qui prend en compte ce rôle central du cœur, qui rend compte des besoins véritables de l'homme par une étude attentive de soi-même. Si la philosophie est guidée par les passions, une démarche guidée par les bonnes passions serait bonne. Une philosophie théorique rigoureuse serait sceptique, mais elle ne prendrait pas en compte les besoins moraux des hommes. Rousseau reproche à la philosophie d'être inauthentique, inutile et dangereuse pour le bien de l'homme, tandis que sa démarche est animée d'un réel souci de soi, est utile dans l'objet qu'elle se propose et semble permettre un certain bien à l'homme.

Un certain agacement pourrait par contre rester. La démarche que Rousseau développe dans la «Troisième promenade», dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, la *Lettre à M. de Franquières* ou les *Lettres morales* présuppose que le doute est un état violent et peu fait pour durer, et devant l'argument selon lequel «dans tout autre système, [il] vivrait[t] sans ressource et [il] mourrai[t] sans espoir», il semble que l'on

pourrait être tenté, avec Nietzsche par exemple, d'en appeler à la probité intellectuelle: il importe peu, face à la vérité, qu'elle nous plaise ou non. D'un autre côté, cette vertu que serait la probité semble elle aussi ancrée dans un certain choix moral, ou du moins ancrée dans une conscience qui refuse la consolation. Cette probité, finalement, rejoint fortement les réflexions de Rousseau sur la conscience. Si sa démarche agace celui qui se targue de probité ou ne satisfait pas les sceptiques comme Montaigne, elle a le mérite d'explorer le cœur humain et de souligner le rôle qu'il joue dans la démarche philosophique.

Bref, cet essai ne prétend pas résoudre les paradoxes de Rousseau, mais suggère qu'ils ne sont peut-être pas insolubles. Or, s'ils le sont, il ne semble pas déraisonnable de penser que les écrits de Jean-Jacques Rousseau sont paradoxaux parce qu'ils sont l'écho d'une condition humaine paradoxale où les hommes, faits pour vivre seuls, vivent en société.

### Bibliographie

CONDORCET, JEAN-ANTOINE-NICOLAS de Caritat, marquis de. 1994.

*Vie de Voltaire.*

Paris: Quai Voltaire.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. 1959.

«*Les Rêveries du Promeneur solitaire*» dans *Œuvres complètes*, vol I.

Paris: Gallimard.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. 1961.

«*Narcisse ou L'Amant de lui-même*» dans *Œuvres complètes*, vol II.

Paris: Gallimard.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. 1964

«*Discours sur les sciences et les arts*» dans *Œuvres complètes*, vol III.

Paris: Gallimard.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. 1964.

«*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*» dans *Œuvres complètes*, vol III.

Paris: Gallimard.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. 1964

«*Observations*» dans *Œuvres complètes*, vol III.

Paris: Gallimard.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. 1969

«*Émile ou de l'Éducation*» dans *Œuvres complètes*, vol IV.

Paris: Gallimard.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. 1969

«*Fiction ou morceau allégorique sur la révélation*» dans *Œuvres complètes*, vol IV.

Paris: Gallimard.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES 1969

«*Lettres morales*» dans *Œuvres complètes*, vol IV.

Paris: Gallimard.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES 1995.

«*Lettre à M. d'Alembert*» dans *Œuvres complètes*, vol V.

Paris: Gallimard.

MONTAIGNE, MICHEL de. 2009.

«*Apologie de Raimond Sebond*» dans *Les Essais*, livre II.

Paris: Gallimard.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. 1971.

*Par-delà bien et mal.*

Paris: Gallimard.

# Libertarianism & World-Ownership

*James Judson*

## Abstract:

Right-libertarians either place weak constraints on how much of the earth an individual may claim, or no constraints at all. Both approaches are objectionable. Michael Otsuka, by contrast, formulates an ostensibly libertarian theory that is grounded on a strict, egalitarian limitation on appropriation. To use Barbara Fried's words, Otsuka's theory is liberal-egalitarianism 'in drag'. Libertarians who reject liberal egalitarian intuitions about fairness will find Otsuka's position to be of little merit. I explore the possibility of a left-libertarianism that libertarians who are not also liberal egalitarians might accept.

## I Introduction

Libertarians are divided over what (if any) constraints there ought to be on appropriation.<sup>1</sup> Although many libertarians, both right and left, are in agreement that appropriation should be subject to the Lockean proviso that 'enough and as good' be

<sup>1</sup> To appropriate is to gain the exclusive right to use a resource.

JAMES JUDSON termine sa quatrième et dernière année de son Baccalauréat ès arts en philosophie à l'université Queen's. Il est principalement intéressé par la philosophie politique et la jurisprudence. James fera ses débuts en droit à l'automne prochain à l'université Western.

James Judson is in his final semester at Queen's completing his bachelor's degree in philosophy. He is primarily interested in political philosophy and jurisprudence. James will be moving on to study law at Western University.

left for others, their interpretations of the proviso differ.<sup>2</sup> In Section II, I delineate some of the right-libertarian views on appropriation. I then demonstrate why these views are inadequate, with reference to criticisms made by left-libertarian theorists such as Peter Vallentyne and Michael Otsuka. I also consider some objections to private property that have been advanced by Gerald Cohen and Herbert Spencer. Both thinkers contend that private ownership rights diminish the liberty of those who lack property. Their critiques count against right-libertarianism, but have little force against Otsuka's position. However, I show in Section III that Otsuka is vulnerable to Barbara Fried's powerful arguments against left-libertarianism. I draw the conclusion that although right-libertarianism is implausible, Otsuka's theory is not a viable alternative. Otsuka's construal of private ownership rights over the product of one's labor is too narrow, and his equal access to welfare principle lacks sufficient justification.<sup>3</sup> In section IV, I set some of the groundwork that I think would be required within a tenable form of left-libertarianism, though I do not attempt to formulate a comprehensive theory.

## II Right vs. Left on Acquisition

- 2 Some right-libertarians reject the Lockean proviso altogether, as I will proceed to show.
- 3 No one without prior commitment to liberal egalitarian intuitions about fairness will accept Otsuka's equal access to welfare principle.

Vallentyne argues that there must be a right to use and appropriate the earth's resources without universal consent. He defines natural resources (also referred to as earthly resources or worldly resources) as "those things that have no moral standing (e.g., are not sentient) and have not been transformed by any non-divine agent." In other words, natural resources are humanly unimproved objects, such as minerals (Vallentyne, 12-14). According to John Locke, if man cannot use the resources of the earth without collective social consent, then he will be unable to survive (as collective consent is so difficult to attain). This is a violation of the natural right to self-preservation (Locke 2010, 19).

It might be argued that although individuals must be permitted to use worldly resources without consent, they may not appropriate without consent. This would drastically limit what humans actually appropriate, and people would lack security in their external possessions - which is required to successfully follow a rational plan of life. Life plans are often formed with the expectation that particular possessions will be used to achieve certain ends. For instance, an individual might collect an object, *x*, and intend to use *x* to fulfill his project, *y*. Yet, since he has not acquired universal consent, which is needed to appropriate *x*, others may also use *x*, and this may prevent him from completing *y*. It follows that there should be a right to appropriate without consent, "given the importance of security with respect to some external resources" (Vallentyne, 12-14).

Radical right-libertarians, such as Murray Rothbard, posit that there are no constraints on use or appropriation. Vallentyne claims that this position is implausible, because it permits the monopolization and widespread destruction of natural resources. Thus, there must be “some sort of fair share condition that restricts use and appropriation” (ibid, 14-15).

Robert Nozick’s somewhat less radical version of right-libertarianism (Nozickean right-libertarianism) adopts the Lockean constraint on appropriation that enough and as good be left for others. Nozick interprets the Lockean proviso as meaning that individuals may acquire previously unowned land, if no person is “made worse off by the appropriation compared with non-use or non-appropriation” (ibid, 16). Otsuka argues that this interpretation of the Lockean proviso would permit a single person to claim property rights over all of the land, if he compensates others so that they are no worse off than they would be if they were hunters and gatherers on non-private land. Presumably, the land owner would compensate the land-less by employing them at a wage that would not make them worse off than the above-referred-to hunters and gatherers (Otsuka 1998, 78). This compensation seems far too low, however, since the use of natural resources usually yields great benefits, and, as Peter Vallentyne states, “there is little reason to hold that those who first use or claim rights over a natural resource should reap all the excess benefits that the resource provides” (Vallentyne, 16). Otsuka argues that those who own land will prevent those who do not from “making any acquisitions of their own that

would improve their situations”. It seems unfair to permit the first individuals who claim ownership of the land to limit the opportunities of others in this way (Otsuka 1998, 78).

Similarly, Spencer argues that what is fundamentally unjust about right-libertarianism is that it permits some individuals to acquire all of the earth’s land, while others are left land-less. Spencer asserts that every person should be free to use the earth for the satisfaction of his wants (Spencer 1851, 131). If all land were to be privately owned by some individuals but not all, then non-landowners would not have this freedom; they would need the consent of the landowners for any usage of the earth (Zwolinski 2013, par. 7). It follows that right-libertarianism permits a state of affairs wherein certain members of society, the landless, lack equal freedom and have an inadequate scope of action.<sup>4</sup>

Two of Cohen’s objections against capitalism and private property can also be used to criticize right-libertarianism. Like Spencer, Cohen argues that private property rights diminish the liberty of non-property owners. Cohen thinks that when private property rights are enforced, the person who is prevented from using the property of another is subjected to

4 This objection has more force against radical right-libertarianism than against Nozickean right-libertarianism. A proponent of Nozick might argue that the Nozickean proviso would forbid some persons from owning all of the land while others are left land-less, as this would make the land-less worse off than they would be in a state of nature, even if the land-less receive compensation in the form of wages or otherwise.

coercion. Persons who lack property, especially money, will encounter this type of coercion very regularly. Jeremy Waldron supports Cohen's claim by putting forth the example of a homeless person - who has little or no money, and no property rights to land. Waldron argues that "the cumulative impact of... property restrictions on [he] who owns no property is comprehensive" (Waldron 2009, 161). The homeless person's private sphere, wherein he is free from the coercive enforcement of others' property rights, is limited to public spaces and therefore his liberty is very minimal.<sup>5</sup> Waldron might have argued further, as Spencer does, that if all land were to be privately owned, as right-libertarianism permits, then the land-less person would have no private sphere, as he would always be under the threat of land-owners enforcing their property rights.

Cohen's other criticism is that those who own little or no property (the proletariat, in Marxist parlance) must decide to either sell their labor to those who own substantial amounts of property (including society's means of production), the capitalists, or die. Of these possibilities, the only reasonable course of action for the propertyless person is to sell his labor. Since he has only one reasonable option available to him, he is therefore unfree, according to Cohen (Mack 2002, 243). The propertyless person must subordinate himself to the capitalist, and thereby enter into a relationship wherein his autonomy is restricted, as the capitalist comes to own his labor power.

<sup>5</sup> The above footnote also applies to this argument of Cohen's.

Although Otsuka affirms the right to appropriate unilaterally, his argument is not susceptible to Cohen and Spencer's criticisms of private property rights because of the following stipulation in his theory:

I shall define a libertarian right to self-ownership as 'robust' if and only if, in addition to having the libertarian right itself, one also has rights over enough worldly resources so that others cannot, by means of withholding access to their resources, force one to come to the assistance of another via sacrifice of life, limb, or, labor (Otsuka 1998, 84)

The principle of self-ownership is at the core of libertarianism. Otsuka defines self-ownership as a "right of control over [the] use of one's mind and body" (ibid, 69).<sup>6</sup> An individual's right of self-ownership will have little worth, Otsuka argues, if he has no choice but to work for another person "on the pain of starvation" (ibid, 85). If every individual is entitled to "enough worldly resources so that others cannot, by means of withholding access to their resources, force one to come to the assistance of another," then no one will be in a position where the only reasonable course of action is to sell his labor. Every person will, presumably, have the option of using their share of resources to sustain themselves instead. Otsuka notes that, in

<sup>6</sup> Otsuka thinks of self-ownership as a 'stringent' rather than 'full' right. This distinction is not relevant to my argument at this point and I will not explicate it here. See Otsuka 67-69 for more information.

contrast to his own theory, “Nozick's [right-libertarianism] provides very little protection against the forced labor of the propertyless” (ibid, 88).

In a society that governs itself according to Otsuka's left-libertarianism, there will be no propertyless persons - such as the homeless person in Waldron's example - whose freedom is limited comprehensively as a result of the enforcement of property rights.<sup>7</sup> This is because, as stated above, each individual is guaranteed a share of resources that allows them to

7 A proponent of Cohen might respond that if we value liberty, we should reject property rights just on the grounds that they are enforced coercively. Even if Otsuka's theory is interpreted as precluding propertylessness (it is the propertyless and nearly propertyless who suffer losses of freedom, to a troubling extent, because of private property rights), the enforcement of private property rights will still lessen the liberty of those against whom a property right is exercised. To this, Otsuka might reply that there is a natural right to appropriate, subject to a 'fair share' constraint, and the enforcement of property rights is justified, despite necessarily limiting the liberty of others, when the relevant piece of property is acquired in accordance with this constraint. More is written below about the limitation(s) Otsuka places on appropriation.

enjoy robust self-ownership.<sup>8</sup> Propertylessness is thereby eliminated. Therefore, Otsuka is not vulnerable to Spencer and Cohen's objections to private property.<sup>9</sup>

Otsuka argues that although every person initially has an equal claim to the earth's resources, appropriation is permissible

8 It might be objected that persons who are given this share of resources might destroy, give away, or make some other imprudent use of their share. Otsuka's theory seems to suggest that society ought to constantly supply resources to these irresponsible users, so that their robust right of self-ownership is always protected. Otsuka might have taken the view that persons who irresponsibly use the resources they are given have willingly worsened their own position, and should therefore be held accountable for their conduct; these persons should have no claim on society to further provisions of resources. However, those who irresponsibly lose their provision of worldly resources may need to sell their labor to survive, or may suffer a profound loss of liberty due to property rights constantly being enforced against them - just like the home-less person in Waldron's example. Given the importance Otsuka ascribes to robust self-ownership and liberty, this seems to count against his theory. Be that as it may, I doubt that Spencer, and perhaps even Cohen, would object to society denying the claims of these irresponsible individuals to further provisions of resources. Any objections would have to explain why the irresponsible should be rewarded for their poor choices, and this is a formidable task.

9 The criticism of Spencer's that I address does not count against Otsuka's argument, because every individual may use the share of earthly resources that they are entitled to - under Otsuka's left-libertarianism - to satisfy their wants. This is alluded to in my discussion of how this share of resources presumably enables individuals to sustain themselves. Otsuka's theory also prohibits some individuals from privatizing all of the earth's resources at the expense of others, because each person is guaranteed this share.

on the condition that enough and as good is left so that “everyone else can acquire an equally good share of unowned worldly resources” (ibid, 79).<sup>10</sup> Two individuals have an equally good share if each is able to gain as much welfare as the other through the use of his share (ibid, 81). I will refer to this as the equal access to welfare principle. The equal access to welfare principle mandates that a greater share be given to persons who are inefficient at converting resources into welfare.

The operation of the equal access to welfare distributive principle is checked by Otsuka’s stipulation that no distribution of resources can justifiably result in a violation of any individual’s robust right of self-ownership.<sup>11</sup> The equal access to welfare principle is incompatible with individuals’ robust right of self-ownership, since – taken by itself – it will generate distributive outcomes that violate this right. Consider Otsuka’s case of Unable and Able: If two people inhabit an island, one of whom is unable to engage in productive labor, while the other is able bodied, then ‘Able’ will only be entitled to a “sliver of land that is insufficient for her to draw the sustenance necessary for her survival... [Unable would] therefore have the power to force Able to work for him for the rest of his life” (Otsuka 1998, 84).

Unable could permit Able to keep part of what she produces while working on his land, if she gives a portion to him. Without the distributive requirements that follow from agents’ robust

10 Otsuka is invoking the Lockean proviso here.

11 Otsuka does not specify exactly what relationship robust self-ownership has to the Lockean proviso.

right of self-ownership, the equal access to welfare principle would mandate this self-evidently unjust allocation of resources.

### III Otsuka’s Tax and Transfer Scheme

Otsuka rejects the idea that self-ownership entails “a very stringent right to all of the income that one can gain from one’s mind and body” (ibid, 70).<sup>12</sup> Otsuka argues that this claim is based on the mistaken assumption that “one’s right of ownership over worldly resources that one uses in order to earn income is as full as one’s right of ownership over oneself” (ibid, 75). While the suggestion that agents own themselves is highly plausible, the notion that an individual’s right of self-ownership can somehow be transferred or extended to resources external to his person is more dubious (ibid, 76). On Otsuka’s view, it follows that taxation on income generated through usage of the land is not a violation of self-ownership (ibid). Taxation on income that is produced through the use of one’s person alone is an infringement of self-ownership, however. Otsuka uses the example of someone who earns a living by weaving his own hair. The weaver only makes use of his person to gain income (rather than external resources), and therefore taxing him is a transgression on his self-ownership (ibid, 72). That said, Otsuka thinks that it may be permissible to take income from the weaver in order to save another person from death (ibid, 73). This likely qualifies as a justified violation of the weaver’s self-ownership, if,

12 This notion is affirmed by right-libertarians such as Nozick.

in accordance with Otsuka's account, self-ownership is viewed as a stringent rather than full right.<sup>13</sup>

Presumably, taxation will be required to maintain the distribution that is required by the equal access to welfare principle. Self-ownership will have only a negligible role in the resultant tax scheme. Andrew Lister writes:

Given that we are embodied creatures - creatures who take up space, creatures who need external resources to do just about anything - there are virtually no circumstances in which it makes any difference whether one accepts or rejects strong self-ownership. The left-libertarian position protects us from being forced to share that which we have produced solely via the exercise of our own talents, without any use of external resources. But since we don't actually produce anything without using some external resources, this is a distinction without a difference (Lister 2013, 3).

Cases such as that of the hair weaver, where income is generated only through the use of one's person, are so rare (and perhaps unlikely to occur at all) that the principle of self-ownership will hardly ever rule out the taxation of income. Self-ownership therefore lacks operational significance in Otsuka's tax scheme (Fried 2005, 221).

13 If self-ownership is held to be a 'stringent' right, then some violations might be morally permissible. If it is conceived as a full right, no violation can be justified.

It might be objected that, due to the role that Otsuka gives robust self-ownership, my suggestion that self-ownership is operationally insignificant in his tax scheme is unfounded. However, even when the right to robust self-ownership is taken into account, the scope of self-ownership is still very narrow, as demonstrated above. Moreover, Otsuka's narrow construal of private ownership rights is unjust; individuals surely have a right to keep more of their income than what is necessary to prevent forced assistance/labor. Returning to the case of Able and Unable, it hardly seems just or fair to inhibit Able from holding a share that is any larger than what she needs to subsist independently and secure robust self-ownership (any amount in excess of this limit will presumably be transferred to Unable), while Unable is guaranteed as large a share as possible minus Able's holding.

Although Otsuka is correct in stating that it is not clear how ownership rights over one's self can extend to natural resources, neither the state nor other persons have a greater claim to what an individual produces through the use of earthly resources than the individual himself – indeed society and/or other persons would seem to have a lesser prima facie claim. It is difficult to understand how others can be entitled to whatever a given individual, x, produces through his labor (on the basis of how much welfare these others generate through their current share), so long as x has enough to maintain his robust self-ownership.

Whether it is construed narrowly or not, the principle of

self-ownership does not permit society to take from the well-endowed just because of their unequal talents or powers.<sup>14</sup> Why then, Fried asks, may more be given to the untalented in virtue of their unequal talents? Otsuka thinks that distribution “in inverse to talents is justified because it is fair” (Fried 2004, 90-91). Fried makes the following response to this:

... the intuitions of fairness upon which Otsuka, Van Parijs and others draw here are the intuitions of liberal egalitarianism. If left-libertarians are free to help themselves to those intuitions on the redistributive end, why bother with left-libertarianism at all, and in particular, with its very different claim of equality on the tax side: that the earth belongs in equal shares to all of us? ... Many of the resulting schemes are operationally incoherent as well. When the dust settles, egalitarian commitments on the transfer side will likely swamp any of the liberal/libertarian constraints placed on the tax side, leaving no visible trace of the latter. (ibid).

The equal access to welfare principle follows from liberal egalitarian intuitions about fairness, which most libertarians will reject out of hand. Otsuka does not give the reader good reason (or really any reason at all) to accept the following proposition: the degree of well-being that one person, X, is able to obtain

14 i.e.: An individual may only be taxed when he generates income by applying his talents and powers to worldly resources, according to Otsuka.

from a bundle of resources will necessarily generate an enforceable moral claim on another person, Y, to leave a share that enables X to gain as much welfare as Y does through his (Lister 2013, 3).

As the equal access to welfare principle is not a corollary of self-ownership or any other libertarian principle, but rather a precept drawn from liberal egalitarian intuitions about fairness, any libertarians who are not also liberal egalitarians will see no reason to accept it.<sup>15</sup> This leads to the question of whether there is a tenable form of left-libertarianism which libertarians who are not also liberal egalitarians might affirm. I will proceed to discuss some of the groundwork that I think would be required within such a theory.

#### IV A Promising Alternative to Otsuka

As I discussed earlier, left-libertarians hold that “the value of natural resources belongs to everyone in some egalitarian manner and thus appropriation is subject to some stronger constraints [than in right-libertarianism]” (Vallentyne, 3). Instead of positing an interpretation of the Lockean proviso as the requisite constraint on appropriation – interpretations of the Lockean proviso tend to either be too weak (Nozick) or too strict (Otsuka) – I prefer the approach advocated by Henry George,

15 Just because the equal access to welfare principle is one possible interpretation of the Lockean proviso (which is commonly invoked by libertarians) does not mean that it is necessarily a libertarian principle.

where agents own the “products of their labor, as long as they pay the competitive rent for the natural resources that they appropriate” (Vallentyne & Steiner 2000, 193).<sup>16</sup> It follows that individuals who hold equally valuable resources must pay the same rent tax as each other, regardless of whether some produce more than others (Vallentyne and Steiner 2000, 8). Hence, while George would agree with Otsuka that there cannot be full private property rights in natural resources – since, for George, resources are rented rather than fully owned – they are at odds over whether full ownership rights can apply to income generated through the use of natural resources (Vallentyne and Steiner 2000, 193).<sup>17 18</sup>

While self-ownership is almost entirely inoperative in

- 16 The competitive value of a resource is based on a myriad of factors. I will not provide a discussion of these factors here.
- 17 Because resources are rented, individuals do not have the right to transfer the resources they have held to whomever they wish upon their deaths. This protects members of succeeding generations against the possibility that the preceding generation might transfer all of the earth's resources to only a few, leaving the rest land-less and impoverished.
- 18 Many resources cease to exist when they are subjected to common forms of usage, such as lumber when it is burned. In light of this, society should only grant individuals the right to rent the land/body of water (or part thereof) where easily used-up resources (like lumber) are located. The renter will be permitted to use any resource on his rented territory. This does not preclude the irresponsible use and destruction of resources however, so perhaps the usage of resources on rented land should be subject to some limit of sustainability (Lister 2013, par. 4).

Otsuka's tax scheme, it will have a more significant role in a left-libertarianism based on Georgist principles (since individuals have the right to keep what they create by applying their powers and talents to the earth's resources, if, of course, they have paid the requisite compensation to society via the rent tax). However, the burden is on the Georgist to show how an individual can come to own something that is produced using that which he does not have full ownership rights over (natural resources). I do not think that this is an impossible task. It seems plausible to suggest that in creating value by applying one's powers to a resource, one is entitled to keep the added value, so long as it is separable from the resource.

The revenue that is collected from the rent tax will need to be transferred. But what sort of redistributive principle should be followed? An equal welfare principle is ruled out. A Georgist left-libertarian theory would suffer from moral incoherence were it to adopt such a principle. Fried writes:

[...] the principles that distinguish left-libertarianism from liberal egalitarianism (a commitment to self-ownership, and an egalitarianism committed to the value of 'natural resources') are in the end not doing very much work in many versions of left-libertarianism... In other cases, left-libertarians have interpreted both principles in a fashion that seems more consistent with the Lockean roots of left-libertarianism, producing a tax scheme that is clearly distinct from conventional liberal egalitarianism

(roughly, a Georgian tax on natural, physical resources). But, having scrupulously adhered to left-libertarian principles on the tax side, many advocate redistributing tax revenues in accordance with traditional liberal egalitarian criteria, in particular, to compensate the unfortunate for unchosen inequalities in their talents. The resulting hybrid schemes, which judge the tax and transfer sides of fiscal policy by wholly different criteria, risk moral incoherence. (Fried 2005, 220)

As previously stated, Georgist left-libertarianism does not permit society to tax benefits accrued by those who exploit their powers and talents through making productive use of natural resources. Rent taxes on resources of equal value are the same regardless of how much a talented person will gain from using the resource, or how little a person of low talents will benefit from using the resource. If individuals of differing talents and powers must be taxed equally – when they appropriate resources that are ascribed equal competitive value – then it does not seem to be theoretically consistent to redistribute more to some persons just because they are lacking in talents and powers (such as a lesser ability to convert resources into welfare), argues Fried (Fried 2004, 89).<sup>19</sup>

One possible alternative would be to redistribute tax

19 I.e.: If promoting welfare is society's moral objective, should those who are more efficient at converting resources into welfare not be taxed more in virtue of their abilities?

revenues equally amongst society's members. However, if tax revenues are minimal, each person will receive only a very small transfer. An advocate of Otsuka would object to this because, as shown above, individuals will not enjoy robust self-ownership unless they have "rights over enough worldly resources... that others cannot, by means of withholding access to their resources, force one to come to the assistance of another..." (Otsuka 1998, 84). A small transfer may not be sufficient to secure this right for society's worst off.

Perhaps, as a first priority in the redistribution of tax revenues, society should strive to provide all those who lack robust self-ownership with a share of resources that will protect this right.<sup>20</sup> Only after this is accomplished should society, as a second priority, redistribute any remaining tax revenue equally

20 It might be the case that there is not enough available tax revenue to completely accomplish the first priority. Therefore, even after redistribution, there may be individuals who lack robust self-ownership under my proposed scheme. This is objectionable. I do not see a way to avoid this possibility, and so I have to bite the bullet. It might be argued that society ought to tax the benefits gained by those who make use of rented resources in order to increase the tax base. Doing so would, however, be a violation of the Georgist principle that individuals are entitled to the product of their labor. This principle is important because it gives self-ownership operational significance within the Georgist tax and transfer scheme, and it distinguishes Georgist forms of left-libertarianism from those which are, as Fried puts it, thinly disguised versions of liberal egalitarianism. Despite this, I think that in practice, rent taxes would generate enough tax revenue that society would be capable of providing redress to all those who lack robust self-ownership.

amongst society's participants, accounting for the value of transfers already received by certain persons under first priority redistributive measures.<sup>21</sup> Administrative costs of society (and possibly public goods as well) will have to be subtracted from the tax base.<sup>22</sup>

The society which rents land must include all of humanity. Hillel Steiner writes: "... if it is the case that no private individual can have exclusive title to any portion of the earth, it would seem necessarily to follow that neither can any subgroup of private individuals - such as a nation - be possessed of such a right" (Steiner 1982, 529). Implementing a plausible version of Georgist left-libertarianism would therefore involve eliminating national borders, or perhaps, as Steiner suggests,

21 This is best illustrated by example: Suppose there are three persons in a society, one of whom has no resources, while the other two are wealthy. Five dollars is what is needed by the person with no assets to secure robust self-ownership (perhaps he is in a situation where will have no reasonable choice but to labor for the two wealthy individuals). Total tax revenue is ten dollars. One of the wealthy persons pays a six dollar rent tax, the other pays four dollars. Society would first transfer five dollars to the person with no assets, then give the others two and a half dollars each. Comparatively, if thirty dollars is the available tax revenue, then ten dollars will be given to all three. As a third scenario, available tax revenue is four and a half dollars. Four and a half dollars would be given to the person with no assets. No tax revenue will be transferred to the other two individuals. Although tax revenues will not necessarily be redistributed equally in this tax and transfer scheme, I do not see any moral incoherence.

22 The collection of rent taxes and the redistribution of the revenue would take place on a regular basis, perhaps annually.

lifting restrictions on immigration and emigration (ibid). Further, the transition to a Georgist left-libertarianism would require either that current holders of natural resources pay the competitive value of those resources, or else be forced to surrender them. It would be morally permissible for society to take these resources, since the individuals who came to acquire them had no just title (Vallentyne and Steiner 2000, 193). This is because, as I have shown, Georgist libertarianism rejects the idea that individuals can have full private ownership rights over worldly resources.

In the context of a modern-day industrial society, the Georgist libertarianism I have proposed translates to a libertarian sufficientarianism, where the state generates revenue through property taxes only, and aims to provide a minimum income to those who need it in order to secure their robust right of self-ownership. Right-libertarians will applaud the absence of an income tax (as they tend to consider taxation a wrongful transgression on private ownership rights, unless explicit consent is given by the tax-payer). If right-libertarians will concede that the rent (property) tax is a necessary condition on the appropriation of natural resources, then perhaps they can

find common ground with their left-libertarian counterparts.<sup>23</sup> On the other hand, left-libertarians must recognize the uniquely strong claim that each individual has to the product of his labor/income (relative to other members of society or the state).

Right-libertarians might argue that exacting rent tax as compensation for appropriation is unnecessary, since “there is no such thing as an unjust initial acquisition of resources” (Feser 2005, 58). Worldly resources do not initially belong to everyone in common; they are unowned. Accordingly, there is no injustice in claiming private ownership rights over a resource without compensating others. To suggest that all individuals have claims of common ownership to every natural resource on earth is just as absurd as asserting that there are common ownership rights to “a pebble resting uneasily on the surface of the asteroid Eros

23 One potential objection to this is that some persons could rent all the land, and thereby exclude others from its use. This criticism suggests the need for a constraint that prohibits individuals from renting more than their fair share. A comprehensive exposition and defense of Georgist libertarianism would have to address this in detail. One possible response is that the expense of renting land at its competitive value would prevent individuals from renting tracts of land that are of inordinate size. It is worth noting that a fair share constraint would not necessarily require equal shares. Another related objection is that some persons may not have enough money to rent any land. However, if tax revenues are redistributed in the manner described above, then every individual will be guaranteed a share of resources that is sufficient to provide a livelihood (and therefore secure robust self-ownership), so long as the tax base is of a reasonable size.

as it orbits the sun” (Feser 2005, 60).<sup>24</sup> Some sort of interaction with a resource (i.e.: the application of one’s labor power) seems to be required to establish a right of ownership. Right-libertarians such as Edward Feser do not think that it makes sense to speak of every natural resource as commonly owned, when it is not the case that every individual has impacted every resource.<sup>25</sup>

Lister makes a pointed response to Feser:

... common ownership simply means that we all have a right to use the resource, perhaps subject to some limit of sustainability. None of us has an obligation to stay off the land or not use the resource; any may use it, subject to other people’s similar right to use it... The question Feser must answer is how anyone can unilaterally terminate this right of use, how anyone can unilaterally impose an obligation on others not to use the resource or not to venture on to the land... (Lister 2013, par. 4)

Every individual has an equal moral right to use the natural resources of the earth. This amounts to common ownership. If a person wishes to appropriate a natural resource, and thereby extinguish others’ right of use, then justice seems to

24 Or rather a quantity of a natural resource, to be more precise.

25 Some metaphysical clarification on this view: Even if an individual applies his labor to a natural resource of a kind, it does not follow that he has appropriated every bit of that particular type of resource that is dispersed throughout the world.

require that compensation be paid. Once again, this compensation takes the form of the rent tax for Georgist libertarians.

### V Conclusion

Although all individuals initially have an equal moral claim to the earth's resources, I have argued that there must be a right to appropriate. Right-libertarians err in either placing no limits on appropriation, or offering constraints that are too weak. Otsuka's left-libertarianism is not a worthy alternative, though. His equal access to welfare principle is objectionable, as is his narrow interpretation of the right to the product of one's labor. In addition, Otsuka's theory is not truly libertarian at its core. Rather, it is liberal egalitarianism 'in drag' (Fried 2005, 219). Libertarians who do not hold liberal egalitarian intuitions about fairness will see no reason to affirm his view. A left-libertarianism grounded on Georgist principles represents a possible way forward. Fair compensation to society is demanded for acts of appropriation, but no liberal egalitarian principle of dubious merit regulates the distribution of resources. Those who affirm the thesis that natural resources initially belong to everyone in an egalitarian manner, and acknowledge the robust right of private ownership that individuals have to the product of their labor, will find the Georgist rent tax system to be a plausible and promising option that warrants further intellectual work.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> The robust right of private ownership over the product of one's labor is opposed to the narrow right that Otsuka advocates.

### Works Cited

- Feser, Edward. 2005.  
*"There is No Such Thing as an Unjust Initial Acquisition,"*  
 Social Philosophy and Policy 22.1: 56-80. Print.
- Fried, Barbara. 2004.  
*"Left-Libertarianism: A Review Essay,"*  
 Philosophy and Public Affairs 32: 66-92. Print.
- Fried, Barbara. 2005.  
*"Left-Libertarianism, Once More: A Rejoinder to Vallentyne, Steiner, and Otsuka,"*  
 Philosophy and Public Affairs 33: 216-222. Print.
- Lister, Andrew. 2013.  
*Feser on the Impossibility of Unjust (or Just) Acquisition.* Print.
- Lister, Andrew. 2013.  
*LL vs. LE.*  
 Print.
- Locke, John. 2010.  
*Second Treatise of Government.*  
 Indianapolis: Hackett. Print.
- Mack, Eric. 2002.  
*"Self-ownership, Marxism, and Egalitarianism: Part II: Challenges to the Self-Ownership Thesis,"*  
 Politics, Philosophy & Economics (2002): 237-276. Print.
- Otsuka, Michael. 1998.  
*"Self-Ownership and Equality: A Lockean Reconciliation,"*  
 Philosophy and Public Affairs 27: 65-92. Print.

Spencer, Herbert. 1851.

*Social Statics: Or, the Conditions Essential to Happiness Specified, and the First of Them Developed.*

London: John Chapman. Print.

Steiner, Hillel. 1982.

"*Land, Liberty, and the Early Herbert Spencer.*"

History of Political Thought 3.3: 515-533. Print.

Vallentyne, Peter.

*Left Libertarianism as a Promising Form of Liberal Egalitarianism.*

Print.

Peter Vallentyne and Hillel Steiner. 2000.

*Left Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate.*

New York: Palgrave Publishers Ltd., Ch. 1: 1-20. Print.

Peter Vallentyne and Hillel Steiner, eds. 2000.

*The Origins of Left Libertarianism:*

*An Anthology of Historical Writings.*

New York: Palgrave Publishers Ltd. Print.

Waldron, Jeremy. 2009. "Mr. Morgan's Yacht".

*The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G.A. Cohen.*

Ed: Christine Sypnowich. New York: Oxford, Ch. 8: 154-176

Print.

Zwolinski, Matt. Accessed Nov. 6, 2013.

"*Liberty and Property.*" *Libertarianism.org.*

<<http://www.libertarianism.org/blog/liberty-property>>. Web.

Nous vous invitons à visiter notre site web pour  
connaître les détails relatifs aux soumissions.

We encourage all Canadian philosophy undergraduates  
to visit our website for submissions guidelines.

[WWW.PENSEESCANADIENNES.COM](http://WWW.PENSEESCANADIENNES.COM)