

L'utilitarisme est-il une éthique acceptable ?

Jean-Pierre Cléro



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudes-benthamiennes/464>

DOI : [10.4000/etudes-benthamiennes.464](https://doi.org/10.4000/etudes-benthamiennes.464)

ISSN : 1760-7507

Éditeur

Centre Bentham

Référence électronique

Jean-Pierre Cléro, « L'utilitarisme est-il une éthique acceptable ? », *Revue d'études benthamiennes* [En ligne], 9 | 2011, mis en ligne le 15 septembre 2011, consulté le 20 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudes-benthamiennes/464> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudes-benthamiennes.464>

Ce document a été généré automatiquement le 20 mai 2021.

Droits réservés

L'utilitarisme est-il une éthique acceptable ?

Jean-Pierre Cléro

One great difficulty which arises in ethical discussions is the difficulty of getting quite clear as to exactly what question it is that we want to answer.¹

- 1 Si l'on admet, comme le reconnaît le droit français – la récente loi Léonetti le prouve une fois de plus, s'il en était besoin –, mais comme ne le reconnaissent pas tous les utilitaristes, que le droit doit faire une place à l'éthique et qu'il ne doit pas occuper tout le terrain pratique, même lorsque celui-ci prétend avoir quelque objectivité et quelque universalité, on peut se demander ce qui pourrait conduire l'éthique – tout particulièrement l'éthique appliquée aux soins – vers l'utilitarisme. L'éthique qui domine, du moins en surface, dans la francophonie, est globalement « personnaliste », inspirée lointainement de Locke, de Kant, plus récemment de Ricœur. Notre propos est, non pas de contester ce « personnalisme » qui permet de justifier des positions satisfaisantes dans de nombreux cas, mais il est de montrer que, toujours, la carte utilitariste doit être essayée pour des raisons que nous allons présenter.
- 2 Pour ne pas alourdir l'exposé, nous tiendrons pour acquis un certain nombre de points, qui sont loin d'être admis par un public français et, plus généralement, francophone : que l'utilitarisme, même s'il ne répugne pas à insérer les questions économiques dans les questions éthiques, n'est pas un économisme, si l'on entend par là la promotion exclusive – qu'elle soit hypocrite ou non -- des questions financières, estimées les plus importantes de toutes ; que l'utilitarisme est une théorie du bonheur, du plus grand bonheur pour le plus grand nombre ; que ce bonheur doit être entendu comme une somme de plaisirs dont on a défalqué les douleurs (celles qu'il a fallu endurer pour se procurer précisément ces plaisirs) ; ou, si ce bonheur ne paraît plus aujourd'hui un objectif pratique aussi généralement recevable que par le passé, que l'utilitarisme est une théorie des tendances ou des préférences. Nous partons donc du principe que l'utilitarisme n'est pas un mercantilisme, même s'il a pu parfois l'être par le passé et

même s'il l'est encore chez tel ou tel auteur qui a confondu l'utile avec ce qui est pécuniairement rentable.

- 3 Il est clair qu'il n'est pas non plus une théorie de la personne ; ce qui, évidemment, change l'équilibre de toutes les valeurs que l'on attache ordinairement à cette notion, comme la dignité, l'autonomie, le droit au secret, le droit à l'anonymat, le droit à l'information. La notion de *personne* perd, dans les doctrines utilitaristes, son caractère absolu pour n'être plus que relative à des situations qui sollicitent très diversement le sujet, dont on peut – si l'on y tient à tout prix – réunir les figures par une raison, cette raison étant plus fictive que réelle. En conséquence de ce refus du « personnalisme », l'utilitarisme n'est pas une théorie du devoir, comme le sont la morale et l'éthique de Kant. Il ne s'agit pas, moralement parlant, ni même éthiquement parlant, de faire son devoir, mais de faire ce qui est le plus utile. Kant avait récusé la confusion du *devoir* et de l'*utile*, en défendant le devoir qui, seul, vaut inconditionnellement, à ses yeux, contre l'utile qui est contingent, empirique, relatif. Les utilitaristes, qui distinguent sans doute, avec la même force, le devoir et l'utile, font le choix inverse : ils laissent le devoir à la morale de qui veut se l'infliger et ils gardent l'utile qui, seul, est susceptible d'objectivité.
- 4 Tels sont les points que je demande d'admettre pour commencer cet article; mon propos n'est pas de les défendre puisque je l'ai fait ailleurs. Il est de pointer avec quelque détail un parcours, pour s'en instruire. Un auteur aussi intellectuellement exigeant et aussi soucieux de fonder ses choix philosophiques que George Edward Moore, auteur de *The Elements of Ethics* (1898), des *Principia Ethica* (1903)² et d'*Ethics* (1912), lorsqu'il se demande ce que peuvent être les critères d'une position valable en éthique, n'a pourtant pas hésité à se déclarer utilitariste, alors qu'il bouscule et discrédite sans ménagement un certain nombre de positions personnalistes ou plus traditionnelles encore, dans leur prétention à valoir éthiquement. Comment se fait-il que les valeurs de bonheur ou de plaisir de l'utilitarisme résistent mieux à la critique de Moore que la plupart des valeurs des autres éthiques ? Quels sont les éléments qui peuvent faire apparaître l'utilitarisme comme la meilleure éthique possible ?

1. Distinguer la *morale* de l'*éthique*

- 5 L'*éthique* n'est pas une façon pédante de désigner la *morale*, ou une manière de préférer le grec *ethica* au latin *mores*, pour nous en tenir à deux langues qui ont longuement désigné ainsi à peu près la même chose. Sans doute, comme nous l'avons suggéré en commençant, un utilitariste comme Bentham ne fait pas toujours de distinction entre les règles de l'éthique et les règles de la législation, et croit-il possible que l'éducation morale se fasse, au sein même de la famille, par la lecture commentée aux adolescents des codes juridiques³. Mais l'éthique a désormais, dans la plupart des Etats modernes, pris une place autonome, intermédiaire entre le droit et la morale, pour deux types de raisons. La *première*, bien repérée au XVII^e siècle par Locke⁴ et jamais plus oubliée parce qu'elle résulte d'une réflexion sur les guerres de religions : la morale, quand elle se substitue au droit, si bien intentionnée fût-elle, c'est la guerre, tout simplement parce que celui qui se conduit par conviction morale peut trouver en face de lui quelqu'un qui, avec la même force de conviction que la sienne, pense qu'il faut faire tout le contraire de ce que, lui, estime bien. Il faut une instance supérieure à la morale qui puisse efficacement régler les conflits réels et potentiels qu'elle risque d'engendrer.

- 6 La *seconde* raison du caractère médian de l'éthique est que, pas plus qu'elle n'est la morale, l'éthique n'est le droit. Non pas seulement pour le motif, que l'on trouve invoqué depuis très longtemps – dès *Les Lois* de Platon –, qu'il est impossible, dans le travail législatif et nomographique, de prévoir toutes les situations et chaque situation dans son détail, mais parce que la Souveraineté, dans les démocraties modernes, estime qu'un certain nombre de décisions sont mieux prises par des professionnels dans certains secteurs et qu'il convient de les laisser apprécier et trancher les situations en leur donnant quelque latitude, encadrée de façon assez large. C'est ainsi que, pour parler comme Bentham, le droit se fait plus *adjectif* que *substantif* ; entendez qu'il tend moins à parler directement des choses, lesquelles ne peuvent pas être prises en compte dans leur détail ou ne le seraient que gauchement, qu'à habilitier certaines personnes, en raison de la compétence qu'elles sont supposées avoir dans leur profession ou dans leur fonction, à prendre les décisions concernant ces choses. Le droit est plus efficace en habilitant ces personnes à prendre des responsabilités qu'en tentant d'entrer dans le détail indéfini des situations ; tâche qui ne ferait que témoigner de son manque de pertinence, de son *irrelevance*, comme disent les Anglais. Il laisse alors la profession s'organiser jusqu'à un certain point, recruter les nouveaux professionnels, désigner ceux qui occuperont les postes de responsabilité (certains d'entre eux, du moins), prendre en charge un certain nombre d'exactions dont on lui laisse le soin d'estimer voire de sanctionner la gravité, de conseiller du moins le pouvoir exécutif ou judiciaire sur des aspects où il lui est difficile d'être compétent.
- 7 La conséquence essentielle est que, même si la matière de l'éthique est nécessairement un matériau moral, on ne peut pas faire sans danger de l'éthique avec des valeurs morales. Si les gens manquaient absolument de convictions morales, il n'y aurait certes pas d'éthique ; mais il est non moins évident que les valeurs morales deviennent dangereuses dès lors qu'on veut s'en prévaloir en éthique, ou empêcher l'éthique d'exister voire simplement entraver son dépassement des morales. En effet, l'exigence éthique est précisément liée à ce fait que les positions les plus morales entreraient facilement en conflit les unes avec les autres si une instance supérieure n'était instaurée pour régler leurs différends. Le droit, qui marque cette instance, sait remarquablement se renoncer partiellement à lui-même pour doter l'éthique de l'autorité nécessaire et même, dans une certaine mesure, du pouvoir de le remplacer en des tâches qu'il ne pourrait pas régler lui-même. C'est ainsi que les éthiques modernes sont essentiellement des éthiques appliquées à des professions et à des fonctions particulières.
- 8 Mais, dès lors que les valeurs morales sont insuffisantes pour régler des problèmes qui se posent au cœur de l'exercice de professions – de certaines d'entre elles, du moins, comme les professions médicales, juridiques, ecclésiastiques – et de fonctions, y a-t-il des valeurs propres à l'éthique ? Et quelles sont-elles ? Cette interrogation nous situe au niveau du problème de Moore.

2. Moore : l'utilité, la morale et l'éthique

- 9 Moore prouvait en effet que les valeurs morales autres que l'utilité ne pouvaient pas constituer de valeurs éthiques par la simple remarque logique qui suit.
- 10 Chacun connaît la maxime ou le commandement chrétien d'aimer son prochain comme soi-même ou l'exigence qu'elle intime aux hommes de s'aimer les uns les autres ; un

certain nombre d'hommes, qui ne sont pas parmi les plus mauvais, disent que cette maxime est la formule même du bien et ils s'efforcent de la mettre en pratique. D'autres disent que la morale tient à la possibilité d'universaliser la maxime de son action et à se demander sans cesse si ce que l'on entreprend est compatible avec ce qu'entreprennent les autres ou si leur entreprise ne crée pas, pour les autres, d'empêchement à entreprendre, voire si cette entreprise n'est pas contradictoire en elle-même. D'autres préconisent un intérêt intelligent, c'est-à-dire un égoïsme par lequel chacun cherche ce qui lui fait plaisir et ce qui fait plaisir à son entourage direct, de telle sorte que cet égoïsme – ne serait-ce que pour mieux accomplir son objectif – réserve une place à l'égoïsme d'autrui. Certains diront qu'il n'y a pas de valeur plus haute que celle de promouvoir la personne comme une fin en soi, qu'elle soit sujet de l'action ou son objet. D'autres préféreront parler de la valeur d'autonomie ; tandis que d'autres encore penseront pouvoir tout justifier par le consentement. On pourrait indéfiniment multiplier ces options ; après tout, on peut constater que ces morales cherchent à faire le bien et que chacune à sa façon n'y parvient pas trop mal. Mais peut-on dire de l'une quelconque qu'elle est incontestablement *le bien* ? Est-ce que, pour emprunter à Moore⁵ sa formulation, l'une d'elles est suffisante pour servir de caractéristique commune qui appartienne en commun à toutes les « bonnes » choses sans exception et qui n'appartienne à une chose que lorsqu'elle est bonne ? Si aimer son prochain fait du bien, peut-on dire que cette maxime est l'expression même du bien, de telle sorte que les autres morales ne sont bonnes que pour autant qu'elles la contiennent à quelque degré que ce soit, même à l'état implicite ? Si universaliser la maxime de son action fait du bien, peut-on aller jusqu'à dire que le bien n'est pas autre chose que le produit de cette universalisation elle-même ? Si l'intérêt bien compris a des effets bénéfiques, peut-on dire que le bien lui-même consiste à poursuivre intelligemment son intérêt, en tenant compte de l'intérêt de l'autre ? Si promouvoir la personne fait du bien, le bien consiste-t-il fondamentalement et exclusivement à promouvoir la personne en soi-même et en autrui ?

- 11 La force de l'argumentation de Moore consiste à quitter le terrain de la psychologie pour poser les problèmes inverses, comme on les appelle en logique et en mathématiques, et qui, seuls, nous mettent de plain-pied avec l'éthique. Elle peut, jusque-là, nous satisfaire pleinement. Mais la question qui nous intéresse est de savoir pourquoi il paraît excepter l'utilitarisme du lot commun des doctrines dont il montre qu'elles surmontent mal l'épreuve de l'inversion ou du renversement qu'il leur fait subir : pourquoi l'utilitarisme s'en tirerait-il mieux que les autres ? Et pourquoi serait-il mieux disposé à fournir une éthique que les autres doctrines morales, disqualifiées par Moore en dépit de leur prestige, pour remplir cette fonction ? Ne pouvons-nous pas dire, sur le compte de l'utilitarisme, selon une argumentation semblable aux précédentes et qui lui serait tout aussi ravageuse : l'utile ou la recherche du bonheur du plus grand nombre paraît bénéfique à ceux à qui il (ou elle) s'adresse – à condition de ne pas regarder de trop près le sort réservé au petit nombre – ; mais pourquoi l'utile serait-il le bien lui-même plus que l'amour du prochain, la possibilité d'universaliser les maximes, la recherche de l'intérêt bien compris, la promotion des personnes, la considération du consentement, la recherche de perfection, ou un nombre indéfini d'autres critères ? Moore ne repousse pas la question. Il la pose expressément dans son *Ethics* : « [Notre théorie] affirme, dans sa première partie, que la production d'un maximum de plaisir est une caractéristique qui appartenait et appartiendra comme un état de fait *<as a matter of fact>* à toutes les actions volontaires bonnes (actuelles ou

possibles) et seulement aux bonnes ; elle ne va pas, dans cette première partie, jusqu'à affirmer que c'est parce qu'elles possèdent cette caractéristique que de telles actions sont bonnes »⁶. Il faut une seconde partie pour poser le problème inverse.

- 12 C'est là où se justifie pleinement le passage de la morale à l'éthique : il se pourrait que l'amour du prochain, la généralisation de la maxime, la gestion intelligente de l'intérêt, la quête de la perfection et celle de la promotion de la personne fussent d'excellents principes de morale, mais qu'ils ne le soient pas d'éthique. Alors que, paradoxalement, l'utilitarisme, dont personne peut-être ne ferait sa morale⁷, est un excellent principe d'éthique ; le seul, à en croire Moore. Mais cette proposition doit encore être justifiée.

3. Les principes pratiques et leurs contradictions

- 13 La plupart des principes pratiques, même pris singulièrement, conduisent à des contradictions, si on les applique au-delà d'un certain point. Passé ce point, ce qui était bénéfique se renverse en son contraire. La difficulté est que le principe ne donne ordinairement pas par lui-même la conscience de ce point ; il faut prendre un autre point de vue que celui du principe lui-même pour s'en apercevoir. Aucun principe n'est bon jusqu'au bout ; mais où est le point, passé lequel il cesse d'être bon ? Aristote pensait l'avoir découvert puisqu'il en faisait ce que visait la vertu⁸. Mais aucun principe ne peut l'indiquer lui-même. Les principes pratiques qui prétendent prescrire nos actions et en donner la mesure et, au moins, la limite, sont incapables de se mesurer ou de se limiter eux-mêmes à tel point qu'ils ne sont pas même capables de prévoir le point où ils vont verser dans la contradiction ; ainsi tombent-ils dans la contradiction de façon contingente et sans l'avoir vue venir.
- 14 C'est le sens de la démonstration que Pierre Le Coz a entreprise à propos du principe de précaution. Certes, il convient d'être prudent dans ses entreprises ; toutefois la prudence peut se faire si envahissante, si paralysante, qu'elle conduit, non plus à donner une forme à l'action, mais à l'annihiler complètement ; ce qui ne revient pas seulement à ne pas agir, mais à laisser agir les autres, à se laisser très certainement circonvenir par eux en devenant éventuellement la victime de ceux qui, moins scrupuleux, n'ont cure du principe de précaution et, par conséquent, à se lancer dans des dépenses non précautionneuses au nom même de la précaution.
- 15 Ce que je viens de dire du principe de précaution pourrait être reproduit, *mutatis mutandis*, de toute autre maxime qui veut se faire règle générale en éthique, pourvu qu'elle définisse des devoirs imparfaits dont les contours sont très mal déterminés. Sans doute convient-il d'aimer les autres : mais jusqu'à quel point ? Faut-il aller jusqu'à aimer celui qui a fait odieusement souffrir les autres ? Je ne parle pas de celui qui m'a fait souffrir moi-même, car cela peut rester mon affaire de savoir si je dois tendre la joue droite à celui qui m'a souffleté la joue gauche ; mais puis-je demander à un autre d'aimer son agresseur, son tyran ? J'ai le devoir de travailler pour développer mon individualité, celle des personnes qui m'entourent ; mais jusqu'à quel point ? On rétorquera que la limite de mes forces de travail est inscrite dans ma nature ; mais ce n'est pas vrai et le commandement d'aimer ou celui de travailler peut préconiser de reculer ces limites voire de les redéfinir : mais où faut-il les installer ? Qui le dira ? La psychanalyse a parlé de ce sur-moi cruel qui m'impose d'indéfinis tourments⁹. Mais, encore que je puisse m'accommoder d'une réponse de style ascétique pour ce qui est de

mes propres affaires – ce qui, d'ailleurs, ne va pas sans hypocrisie –, puis-je aller jusqu'à exiger cet ascétisme de la part des autres ?¹⁰

- 16 Donc : la plupart des principes, pris singulièrement, ne permettent pas de se réguler eux-mêmes, alors même qu'ils sont fantasmatiquement conviés pour réguler les conduites¹¹.
- 17 Mais il y a beaucoup plus grave ; et c'est bien le point qui va nous conduire à la nécessité d'une position utilitariste ; celle-ci ne se justifie pas seulement par la faiblesse idiosyncrasique des valeurs que chaque morale veut prendre pour principe : la personne, l'autonomie, le devoir, le consentement, la dignité, etc. se contredisent et finissent par témoigner de leur insuffisance. Le plus difficile est d'articuler entre eux plusieurs principes pratiques. La plupart des principes laissent déjà filer au hasard la limite au-delà de laquelle ils ne permettent plus de rien régler ; mais, dès qu'il s'agit d'en combiner deux et surtout plus de deux, surgissent les difficultés les plus redoutables. Or les situations éthiques, celles que le médecin, tout particulièrement, doit affronter, voient se dresser autour d'elles la nécessité de tenir compte de multiples principes – pas seulement d'un ou deux¹² –, sans qu'il soit facile de dire les critères qui doivent permettre leur ordonnancement ou, quand elle est possible, leur collaboration ou leur composition.
- 18 La situation de conflits créée par les principes pratiques mêmes au moyen desquels on entend régler une circonstance donnée est inévitable ; mais il est tout aussi inévitable de prendre en charge le règlement du conflit. Si on ne réglait pas les principes en lice, la situation se trouverait de toute façon en bouleversement ou en changement jusqu'à une sorte de *statu quo*, fût-il déplorable. Si l'on refuse le déplorable et si l'on préfère chercher et trouver la solution la meilleure possible, qui ne saurait se présenter spontanément, par quel principe allons-nous régler les conflits entre les principes ? Ou, si l'on préfère, dans la mesure où un grand nombre de principes procèdent, considérés singulièrement, de la promotion d'une valeur, par quelle valeur allons-nous démêler et régler le conflit entre des valeurs ? Y a-t-il un principe des principes ? Y a-t-il une valeur des valeurs ? A quoi pourrait ressembler un principe des principes, un principe qui mettrait fin à la guerre des principes ? Une valeur qui mettrait fin à la guerre des valeurs ? Notons ici que cette double question, sur les principes et sur les valeurs, s'enracine au cœur même de l'éthique plutôt qu'au cœur de la morale ; car une morale ne cède ordinairement pas sur ses principes ou sur ses valeurs pour de petites raisons ; ou elle ne le fait qu'à contrecœur, convaincue qu'il est impossible de parvenir à un accord sans céder sur quelque point. En revanche, l'éthique n'est faite que de ces cessions, de ces concessions, et de leur ou de leur résultat, faute desquels elle n'existe même pas. Que doit donc être une éthique susceptible de mettre fin à un conflit de principes ou à un conflit de valeurs – cette fin ne dût-elle être que provisoire ?
- 19 On se doute bien que l'éthique, ainsi conçue, ne peut être que construction ; qu'elle ne peut se référer à des valeurs transcendantes, puisque, quand elle ne peut pas classer les principes, elle prend plutôt la bissectrice ou la résultante vectorielle, l'arbalète, comme on disait au XVIII^e siècle, entre des valeurs qui tirent dans des sens différents et donc, par quelque biais qu'on les prenne, au moins partiellement opposés. Nul ne peut dire à l'avance quel est le principe transcendant de cette construction ; et probablement il n'y en a pas qui soit à notre portée. Ce qui n'empêche nullement la construction d'être entreprise, car nous n'avons pas le choix. Leibniz lui-même, pourtant si tenté par le platonisme pour lequel il marque nettement sa préférence, et si désireux d'envisager

un dépassement du symbolique par de l'intuitif, n'a pas laissé de dire que le principe des principes c'est l'usage que l'on en faisait ; ce qui est une singulière porte ouverte du côté de l'utilitarisme.

- 20 En effet, qu'une construction soit entreprise sans intuition, sans *noësis*, sans platonisme des valeurs, qu'elle cherche à combiner des valeurs présentes ou ambiantes, qu'elle permette d'achever provisoirement un conflit, tout en sachant qu'il faut recommencer peu de temps après : cette construction est précisément celle de l'utilitarisme et elle fait comprendre la nécessité de la notion, vide et apagogique plutôt que pleine, de l'utilité. La valeur d'utilité est davantage liée à une conception *adjective* des règles qu'à leur valeur *substantive* : c'est en ce sens qu'elle est plus fondamentale que les valeurs de la *personne*, de l'*autonomie*, de l'*intérêt*, lesquelles sont trop particulières, pas assez unificatrices ou rationnelles et qui, au bout du compte, pour gagner quelque efficacité, présupposent les règles *adjectives*. Entendons qu'il ne s'agit pas de contempler cette prétendue unification rationnelle par l'utilité, mais bel et bien de la concevoir, au moins symboliquement, de la fabriquer, puisqu'elle ne saurait être donnée par aucune intuition.
- 21 Si l'on se choquait de la disqualification éthique des notions de *personne*, d'*autonomie*, d'*intérêt calculé*, d'*amour du prochain*, il faudrait prendre en compte et soupeser la réflexion suivante que l'on trouve exposée par Condorcet dans son *Essai sur les élections*, qui nous paraît un des plus profonds traités, sinon utilitariste, du moins dont les utilitaristes feraient bien de s'inspirer, en ce que son auteur se lance dans jamais écrits, en ce que son auteur se lance dans des calculs que n'osait aucun des utilitaristes de son temps. Condorcet montre en effet, quand, lors d'un vote, un certain nombre de thèses sont en présence – il suffit qu'elles soient plus de deux –, comment la suprématie d'une thèse sur les autres ne peut se contenter d'être établie par une simple supériorité numérique des voix, obtenue par un décompte banal. L'auteur, démonstration à l'appui, établit qu'il était nécessaire, pour connaître la réalité du vote des électeurs, de ne pas se contenter du choix que chacun a fait d'une thèse, mais de demander à chacun qu'il accorde un rang à chaque thèse en présence. Quand cette demande est honorée, il peut se faire, non pas exceptionnellement mais fort communément, que la thèse qui a récolté le plus de suffrages selon le décompte banal soit en réalité la dernière et la plus rejetée ; et qu'une thèse mal classée par le choix unique soit en réalité la mieux prisee par les électeurs, et en tout cas la moins rejetée. Les brigues, qui ont facilement lieu quand l'électeur n'a le droit de choisir qu'un nom, se défont tout aussi facilement quand chaque électeur est obligé de se livrer à un ordonnancement complet des thèses¹³.
- 22 On objectera que notre façon de traiter l'éthique est étrange en ce que, pour l'ordinaire, on y règle moins les problèmes par élections que dans les questions politiques ; encore que le fonctionnement des staffs puisse se rapprocher de celui d'une petite assemblée d'électeurs ; mais notre problème est voisin de celui que cherche à résoudre Condorcet, en ce que nous enquêtons, quand il y a conflit de thèses, c'est-à-dire conflit de critères, sur le critère qui permet de trancher l'un ou l'autre ; ou, si l'on préfère, sur la technique qui permet de construire le critère censé démêler le nœud de difficultés. Si on ne le fait pas, le choix d'un principe, d'un critère, d'une thèse, d'une valeur, plutôt que d'un ou d'une autre, est purement arbitraire et capricieux ; mais qui se contenterait d'un caprice au moment de prendre la décision la plus pertinente ?

- 23 L'*utilité* est le nom de la valeur qui résulte du traitement égalitaire du classement des critères par chaque acteur impliqué dans une situation qu'il est chargé, au même titre que d'autres agents, de démêler. Chacun peut bien mettre en avant, dans une situation donnée, tel la personne (si, du moins, cette notion n'est pas trop contradictoire), tel son autonomie, tel autre encore l'intérêt personnel du malade ou l'intérêt du service, et tel autre – pour nous en tenir là – l'amour du prochain. A partir de ce qui aura été discuté – car, sans discussion, on se trouve dans l'incertitude que l'analyse ait été conduite jusqu'au bout –, puis classé par chacun, il sera toujours possible de prendre le géométral de l'ensemble des valeurs avancées et ordonnées. Peut-être faut-il distinguer des cercles d'importance qui impliquent différemment les individus en quelque situation, depuis un premier cercle jusqu'à un n^{ième} cercle : tel membre de la famille n'est pas impliqué dans une décision concernant un patient de la même façon que tel ou tel médecin, telle infirmière. Les questions de hiérarchie ne sont pas à minorer : y a-t-il, dans un staff, des voix qui pèsent plus que d'autres ? Lesquelles doivent peser le plus ? Sans nul doute le malade quand il peut encore prendre des décisions ; mais quand il ne le peut plus ? Comment peut-on attribuer des poids différents à ces avis et sur quelles balances, par quels calculs, peut-on peser le système de ces poids différents ?
- 24 Toutefois ce qui est particulièrement notable dans ces affaires d'éthique, c'est qu'elles promeuvent des valeurs propres, indépendantes de toutes morales, puisque l'éthique les fait fonctionner autrement ; que personne ne promeut ces valeurs propres de l'éthique à titre personnel et que, pourtant tous ont contribué à les fabriquer. Le produit du calcul est proprement l'utilité : l'utilité n'est pas un but qui transcenderait le calcul et qui, en quelque sorte l'aimerait. On ne calcule pas l'utilité comme s'il se fût agi d'un objet extérieur ; ce serait bien plutôt l'ensemble des autres valeurs qui se verrait par le calcul ainsi objectivé. Les valeurs promues par l'éthique usent des valeurs de la morale, mais elles transforment puissamment celles-ci de telle sorte que l'éthique serve probablement de nouveau terreau à d'autres valeurs morales qui peuvent y naître et former ainsi d'autres éthiques, en un processus hélicoïdal qui ne cessera jamais et dont on ne saura non plus jamais quand et comment il a commencé.
- 25 Il est intéressant, lorsqu'on lit les Grecs, de constater les profonds décalages entre nos valeurs et les leurs. Les nôtres ne sont pas moins précaires que les leurs et elles se transforment en un mouvement parfaitement décrit par Adam Smith, non seulement pour les valeurs morales – car il est l'un des premiers à montrer avec quelque détail le jeu qui engendre les valeurs morales à partir des affects – mais aussi pour les valeurs théoriques et scientifiques – car il est aussi un jeu des affects et des concepts. Auteur d'une histoire de l'astronomie, d'une histoire de la logique et de la métaphysique, il n'a pas manqué de terminer son livre sur les sentiments moraux par un chapitre d'histoire.

4. Dépasser les contradictions

- 26 L'expérience des contradictions entre valeurs ou entre principes mérite qu'on s'y arrête davantage car elle peut impliquer tout à fait *nécessairement*, dans une situation où l'on ne cherche pas à classer les solutions sur un mode que nous avons envisagé avec Condorcet, que l'on ne s'en tienne ni à l'un ni à l'autre de deux principes, mais que l'on dépasse cette contradiction. Or qu'est-ce que dépasser une contradiction lorsqu'il s'agit de principes ? Par *The Methods of Ethics*, livre qu'il a édité pour la première fois en 1874

et qui connaîtra une septième édition en 1907, Sidgwick a envisagé le problème avant Moore avec le maximum d'acuité. La résolution d'une contradiction implique le dépassement de l'un et de l'autre de ses termes ; la différence d'attitude est alors notoire entre le philosophe qui ne peut souffrir de contradictions sans chercher à les résoudre et le non philosophe qui n'attend pas nécessairement de résolution des contradictions tant qu'il n'éprouve pas comme un violent inconvénient de ne pas les dépasser. La plupart du temps, le non philosophe choisit implicitement une des thèses contre l'autre, fût-ce au prix d'être versatile dans ses choix. Ce qui ne veut pas dire que le philosophe ne doive jamais s'instruire de cette solution et se poser en donneur de leçons à l'égard du non philosophe¹⁴. Il ne s'agit pas non plus, pour le philosophe d'adopter l'assurance des croyances du non philosophe.

- 27 Toutefois, résoudre un conflit de principes, c'est faire en sorte que la solution soit réelle ; c'est-à-dire soit telle qu'elle ne nous fasse pas retomber dans le même conflit ou dans un conflit semblable, un pas ou quelques pas plus loin. Les fausses fenêtres se voient aussi bien en éthique qu'en mathématiques ; mais elles se vivent beaucoup plus mal en éthique qu'en mathématiques. La sanction de la fausse solution, c'est qu'elle rend la gestion de la situation ou le résultat de cette gestion inacceptable.
- 28 Les difficultés pour articuler les principes tiennent à ce qu'il faut créer, en de multiples sens, des commensurabilités : *temporelles*, entre le passé et le présent ; entre le présent et le présent ; entre le présent et le futur ; *intersubjectives*, pour reprendre une expression de R. M. Hare, car le plaisir d'un homme n'est pas celui d'un autre, et mon plaisir n'est pas le vôtre ; *intermodales* aussi, car la commensurabilité doit pouvoir se faire entre les plaisirs et les douleurs.
- 29 De plus, il ne faut compter sur aucune Idée du Bien qui permettrait – ne serait-ce qu'intuitivement – de donner quelque éclairage ou quelque direction pour la construction nécessaire à la sortie du conflit. Sidgwick, comme Moore l'a bien reconnu chez son prédécesseur et comme il le lui a accordé, posait qu'il n'y avait pas d'Idée de Bien ou, si l'on préfère, qu'il n'était pas possible de donner une définition du Bien¹⁵ ; et il est vrai que le dépassement des conflits ne permet ni ne s'appuie sur une telle définition. Sans doute, faut-il penser que cette construction est possible pour qu'on se mette au travail ; mais imaginer que, quelque part, nous attend, encore cachée jusqu'à ce que nous la découvrons, une juste articulation, est presque aussi utopique que d'imaginer que cette articulation est d'emblée donnée. Sidgwick prend à peu près les mêmes distances à l'égard d'un sens commun qui serait censé nous livrer les règles fondamentales de l'éthique : c'est plutôt l'inverse qui est vrai ; ce que nous envisageons comme sens commun dérive d'une construction de principes¹⁶. L'intuition résulte de la construction symbolique et aveugle plutôt qu'elle n'est à son principe ; lorsqu'on l'imagine – ce qui est inévitable – à son principe, elle est aussi trompeuse en éthique qu'elle l'est en mathématiques ou dans quelque autre science : elle donne de fausses assurances qui ne résistent pas à l'analyse. Les raisonnements utilitaristes s'écartent le plus souvent des intuitions plus instinctives du sens commun¹⁷ qui, curieusement, quoiqu'elles ne puissent la prouver, revendiquent facilement la vérité de leur côté. D'ailleurs, on trouve à peu près les mêmes difficultés dans le travail sur les principes pratiques que dans les sciences : la difficulté de changer les principes et la volonté de se contenter de raffiner les anciens sans en inventer de nouveaux ; l'application de certains principes devenant alors, du coup, dialectique et indirecte¹⁸.

5. La décision utilitariste

- 30 Il se trouve que, aux yeux de Moore, comme à ceux de Sidgwick, le système qui résout le mieux les difficultés dont nous venons de parler est le système utilitariste ; c'est celui qui, en toute circonstance, crée le maximum de plaisir et le minimum de peine au centre affectif et / ou décisionnel concerné¹⁹. « Les bonnes actions volontaires causent toutes au moins autant de plaisir que n'importe quelle action que l'agent aurait pu faire à leur place. Une caractéristique de toutes les actions qui doivent être faites est qu'elles causent toutes plus de plaisir qu'aucune de celles par lesquelles l'agent aurait pu la remplacer ; ou, en d'autres termes, parmi toutes les alternatives possibles, elle est celle qui produit le maximum de plaisir²⁰. Et finalement, une caractéristique qui appartient à toutes les actions volontaires qui sont mauvaises ou qui ne doivent pas être faites, ou telles que c'est notre devoir de ne pas les faire, est qu'elles causent toutes moins de plaisir que quelque autre action que l'agent aurait pu faire à sa place »²¹.
- 31 Et si l'on demandait pourquoi la résolution des contradictions implique une coïncidence avec ce principe de plaisir plutôt qu'avec n'importe quel autre principe (la personne, l'autonomie, l'intérêt calculé, l'amour du prochain), on répondrait que la résolution des contradictions, si on veut qu'elle ait quelque chance d'être durable, efficace, doit garantir ce maximum de plaisir, réparti sur de nombreux centres affectifs. La résolution des conflits de principes est directement la construction d'une *balance* de plaisir, en ce qu'elle doit contenter, satisfaire, étant donné les circonstances ; mais elle peut consister aussi, dans d'autres circonstances, comme nous l'avons vu, en la construction d'une *échelle* de plaisirs – le plaisir le plus élevé étant à son sommet, le déplaisir le plus extrême étant à sa base –. Là encore, le rapprochement avec Condorcet s'impose, puisque tout vote, chez Condorcet, est l'établissement d'une échelle. Si l'on pèse, comme nous le faisons encore dans nos systèmes électoraux, avec une fausse simplicité mathématique et avant, en tout cas, de constituer une échelle assurée, on va vers des catastrophes électorales.
- 32 Le jeu différentiel des plaisirs et des douleurs, qui ne repose pas sur un seul sujet mais ordinairement sur plusieurs, réalise, sans doute plus et mieux que les autres valeurs (surtout celles qui s'attachent à un seul sujet, comme la notion de *personne*, ou celle d'*autonomie*), la commensurabilité dont on a besoin pour ordonner les principes et donner un rang à leurs articulations. J'insiste sur la clause : « qui ne repose pas sur un seul sujet », car, s'il n'en tenait qu'à moi, pourquoi ne pourrai-je pas récuser que le plaisir n'est pas le principe du bien ? Mais, encore une fois, et c'est la leçon que nous avons tirée de Bentham, un idéal ascétique peut bien valoir comme principe moral, et peut-être même quelque ascétisme est-il indispensable à la morale, mais il fait partie des derniers idéaux qui puissent s'imposer éthiquement, c'est-à-dire collectivement. L'hédonisme est, paradoxalement, la seule valeur qui, collectivement, puisse s'imposer.
- 33 Peut-être insistera-t-on pour savoir pourquoi la considération du plaisir et de la douleur sous la forme d'un calcul (qu'il s'agisse d'une échelle, selon le modèle de Condorcet, ou d'une balance, selon le modèle plus ordinaire des utilitaristes classiques) fournirait le meilleur principe de dépassement de tous les autres principes et critères ? Qu'ont donc le plaisir et la douleur de plus que les autres critères pour permettre d'effectuer la tâche de dépassement ? Le principe d'utilité ne peut-il pas entrer lui aussi en conflit avec le principe de devoir, d'amour d'autrui, d'autonomie, de bienfaisance,

d'exigence d'être une personne, etc.) ? Et pourquoi devrait-il invariablement se sortir victorieux de conflits de ce genre ?

- 34 On peut le prouver de la façon suivante : quand on se trouve pratiquement dans une contradiction, il est fréquent que l'on ne puisse accepter ni l'un ni l'autre des deux principes qui la constituent ; le dépassement de cette contradiction, pourvu qu'il soit authentique et que, par quelque biais, il ne nous fasse pas revenir à la contradiction qu'il cherche précisément à dépasser, ou à quelque chose d'approchant, sera donc lié à un accroissement de plaisir. Le dépassement d'une contradiction pratique implique nécessairement qu'il y ait globalement plus de plaisir à le faire que dans la situation précédente qui offre une contradiction incontrôlable et surtout une somme de plaisirs nécessairement inférieure (puisque elle a déterminé la nécessité d'être dépassée).
- 35 C'est donc tout à fait essentiellement et non fortuitement que le principe de plaisir se trouve être au lieu du dépassement des contradictions ; en d'autres termes : qu'un travail logique d'articulation de principes coïncide avec le maximum de plaisir en comptant tous les acteurs. Moore le reconnaît ainsi chez Sidgwick : « Nous ne devons pas, pense-t-il [Moore parle de Sidgwick] chercher à connaître la vérité ou à contempler la beauté, si ce n'est pour autant qu'une telle connaissance ou qu'une telle contemplation contribue à accroître le plaisir ou à diminuer la peine des êtres sentants. Seul le plaisir est bon par lui-même <for its own sake> : la connaissance de la vérité n'est bonne que comme moyen du plaisir »²².

6. Conclusions

- 36 1. J'ai invoqué le nom d'Adam Smith, moins comme auteur de *La richesse des nations* que comme celui de la *Théorie des sentiments moraux*. Je crois que, comme il le préconisait, il va nous falloir réhabiliter la casuistique – cette casuistique si violemment prise à parti par Pascal le quel a si bien, trop bien, réussi son affaire –. La casuistique peut être envisagée comme une réserve de cas plus ou moins imaginaires, mais c'est bien à partir des expériences de pensée, artificiellement simplifiées, qu'il faut apprendre à juger la complexité du réel ; c'est bien de cas singuliers qu'il faut s'élever pour multiplier les principes et expérimenter leurs articulations ou, du moins, tenter de le faire. Il ne paraît pas, en tout cas, plus facile en éthique qu'en physique, de combiner plus de deux mouvements. Peut-être est-ce même plus difficile.
- 37 2. Pour une raison essentielle, que Hume a bien repérée dans les questions religieuses, mais qui, à notre sens, peut être étendue aux questions éthiques : il n'y a pas lieu de limiter les principes en éthique comme on le fait dans les sciences, où le rasoir d'Occam est la règle. Du coup l'articulation des principes s'en trouve très compliquée.
- 38 3. D'autant que cette articulation s'effectue selon deux modes très différents. Le staff peut être le lieu de collégialité où se construit en commun une échelle des plaisirs et des peines qui, à proprement parler, n'est celle de personne en particulier. Il peut être aussi le lieu où l'on confronte les échelles que chacun aura conçues ; ce second mode est évidemment le plus proche du modèle de Condorcet, car il n'est pas dit que l'échelle de plaisirs et de douleurs apparaisse à chacun, situé différemment, de la même façon : il s'agit alors de rapporter les échelles les unes aux autres, ce qui ne semble pas impossible tant qu'elles ne sont pas trop nombreuses. Le principe de Condorcet peut s'appliquer à chaque fois qu'il y a un choix à faire à partir des résultats de la constitution d'échelles différentes. L'échelle qui en résultera ne sera l'échelle de

personne en particulier, mais deviendra aussi réellement l'échelle de tous. Une construction tout à fait artificielle – que nous pouvons par là qualifier de fictive – peut être pourtant l'axe d'une décision collective fort contraignante. La méthode de Condorcet définit aussi, à sa façon, un géométral de positions. Mais cette « solution » ne convient évidemment pas à tous les problèmes ; elle convient essentiellement à des situations « discrètes », discontinues, dans lesquelles il s'agit de choisir, parmi un ensemble de solutions, telle solution plutôt que telle autre²³, de telle sorte que si on a choisi l'une on a laissé l'autre de côté²⁴ ; elle ne convient pas dans les solutions qui comportent de la continuité²⁵, comme il en existe dans beaucoup de décisions médicales où il est possible de combiner des solutions plutôt que de les choisir. Il y a des entre-deux que reflètent bien les dosages de médicaments : un abandon de traitement (qui répond à une loi binaire de discontinuité) n'est pas forcément un abandon de soin et l'on peut, en soignant, risquer le « double effet », qui résulte souvent d'une composition (caractérisée par la continuité). Ce type de solution n'appartient pas davantage à chacun que la méthode condorcetienne : simplement, elle intègre les solutions de chacun de telle manière qu'elle ne fasse pas de saut, alors qu'on ne saurait faire un dosage ou une intégration des rangs.

- 39 4. Enfin, après s'être étonné que les Anglo-saxons se servent si peu de Condorcet qu'ils paraissent complètement ignorer²⁶, alors que ses idées suggèrent un enrichissement considérable des thèmes utilitaristes, on pourrait se demander si Moore n'envisage pas le conflit des principes de façon beaucoup trop simpliste. Il fait comme si les principes n'étaient pas mixtes, comme s'ils pouvaient agir de façon très épurée, de sorte qu'ils puissent avoir comme solution un calcul de plaisir et de douleur²⁷. Mais fonctionneraient-ils comme principes éthiques s'ils étaient de nature aussi épurée ?
- 40 5. Je suggère, tout à fait pour terminer et presque en *a parte*, que le problème que nous venons de soulever sur la compatibilité des principes éthiques s'est posé classiquement en théologie sous la forme suivante : dans la preuve ontologique de l'existence de Dieu où il s'agit de passer de l'essence de Dieu (que l'analyse détaille) à son existence, il est nécessaire qu'il n'y ait pas de contradictions entre les attributs de Dieu portés à l'infini (omniscience, omnipotence, sagesse infinie, etc.) et qu'il n'y en ait pas non plus en eux-mêmes (y a-t-il un sens à parler de justice infinie ? Une justice infinie n'est-elle pas un déni de justice ? N'est-il pas compris, dans l'idée de justice, qu'elle rende, à un certain moment, un arrêt qui soit net, délimité, fini ?). Leibniz attaque Descartes sur ce point et, certainement, il avait raison ; mais il soulevait alors un problème d'une très grande difficulté que les modernes et les contemporains retrouvent en éthique.

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Vrin, Paris, 1994 ; GF Flammarion, Paris, 2004

BENTHAM, Jeremy, *The Works of Jeremy Bentham*, éd. Bowring, Tait, Edimbourg, 1843

- BENTHAM, Jeremy, *Introduction aux principes de morale et de législation*, trad. Centre Bentham, Vrin, Paris, 2011
- CLÉRO, Jean-Pierre, *Calcul moral, ou Comment raisonner en éthique*, Armand Colin, Paris, 2011
- CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, *Sur les élections et autres textes*, Fayard, Paris, 1986
- FREUD, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of S. Freud*, The Hogarth Press, Londres, 1964
- LOCKE, John, *Le second Traité du gouvernement civil*, trad. J.-F. Spitz et C. Lazzeri, Paris, Presses Universitaires de France, 1995
- MOORE, G. E., *The Elements of Ethics*, éd. Tom Regan, *Syllabus of a course of ten lectures*, Kenny & Co, Londres, 1898
- MOORE, G. E., *Ethics*, H. Holt & Co, New York ; Williams et Norgate, Londres, 1912
- MOORE, G. E., *Principia Ethica*, trad. M. Gouverneur et R. Ogien, Presses Universitaires de France, Paris, 1988
- SIDGWICK, H., *The Methods of Ethics*, Hackett publishing company, Indianapolis / Cambridge, 1981
- STRAWSON, P. F., *Les individus. Essai de métaphysique descriptive*, trad. A. Shalom et P. Drong, Seuil, Paris, 1973
- VALÉRY, Paul, *Cahiers*, Pléiade, Gallimard, Paris, 1974

NOTES

1. Moore, G. E., *Ethics*, H. Holt & Co, New York ; Williams et Norgate, Londres, 1912, p.12.
2. Moore, G. E., *Principia Ethica*, trad. M. Gouverneur et R. Ogien, Presses Universitaires de France, Paris, 1988.
3. Bentham J., *The Works of Jeremy Bentham*, éd. Bowring, Tait, Edimbourg, 1843, vol. IV, p.493. Il ne sera pas suivi sur ce terrain par Stuart Mill, par exemple.
4. Locke, John, *Le second Traité du gouvernement civil*, trad. J.-F. Spitz et C. Lazzeri, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, chap. VII, §87-94 ; chap. IX, §123-131.
5. C'est tout le propos des *Principia Ethica* de poser le problème : « La question même à laquelle l'éthique a pour tâche de répondre, c'est celle de savoir quelles sont les choses qui sont des biens » ; la partie la plus importante et la plus difficile du domaine de l'éthique exigerait d'avoir été accomplie avant que nous puissions légitimement affirmer que telle ou telle chose est un critère du bien. Si, d'autre part, être voulu d'une certaine façon était identique au fait d'être un bien, alors effectivement nous devrions légitimement commencer nos investigations dans le domaine de l'éthique en recherchant de la façon requise ce qui était voulu ». Or « la question 'Qu'est-ce qui est un bien ?' diffère de la question 'Qu'est-ce qui est voulu d'une certaine façon ?' » (*Principia Ethica*, PUF, Paris, 1998, p.203). « Il est hors de doute que l'éthique se préoccupe de la question de savoir ce qu'est la bonne conduite ; mais, si tel est son objet, il va de soi qu'elle ne permet pas les choses en commençant, à moins qu'elle ne soit à même de nous dire ce que signifie 'bonne' et ce que signifie 'conduite'. Car la 'bonne conduite' est une notion complexe : tout n'est pas bon dans la conduite ; en effet, on y trouve très certainement du mauvais, et peut-être du neutre. D'autre part, en dehors de la conduite, il se peut que d'autres choses soient bonnes. » (*Principia Ethica*, p.41).
6. Moore, *Ethics*, p.44.

7. Valéry avait suggéré que l'utilitarisme rendrait fou celui qui individuellement le pratiquerait : « Conte – Il y eut une fois un homme qui devint sage. Il apprit à ne plus faire de geste ni de pas qui ne fussent utiles. Peu après on l'enferma. » (*Cahiers*, Pléiade, Gallimard, Paris, 1974, vol. II, p. 1324).

8. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 5, 1106 b 26-28.

9. Freud, Sigmund, *An outline of psycho-analysis*, in : *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of S. Freud*, The Hogarth Press, Londres, 1964, vol. XXIII (1937-1939), p.205 : « It is a remarkable thing that the super-ego often displays a severity for which no model has been provided by the real parents, and moreover that it calls the ego to account not only for its deeds but equally for its thoughts and unexecuted intentions, of which the super-ego seems to have knowledge ». La notion de « cruauté » de l'anxiété morale, qui a son origine dans l'anxiété de l'influence des parents sur l'enfant, apparaît nettement dans les *New Introductory Lectures*, vol. XXII, p.60-62, mais aussi dans *The question of lay analysis* (vol. XX, p.223), et dans *Economic problem of masochism* (vol. XIX, p.167). La tension des exigences du sur-moi (que Freud va jusqu'à qualifier de « sadique ») et du moi se traduit par un sentiment de culpabilité. Voir *Civilization and its discontents*, (vol. XXI, p.123, p.125, p.136. Ces tiraillements du moi imposent à celui-ci leur résolution : « It is as important for the ego to remain on good terms with the super-ego as with the id. Estrangements between the ego and the super-ego are of great significance in mental life » (*The question of lay analysis*, vol. XX, p.223). Freud n'envisage pas le problème comme logique, mais comme psychologique : ce qui l'intéresse est de savoir en quels affects se traduisent les tensions du moi. [Toutes les références de cette note renvoient aux volumes de *The Standard Edition*].

10. Bentham fait très intelligemment la distinction entre l'ascétisme que l'on s'applique à soi-même et l'ascétisme qu'on applique aux autres ; il note la réticence que ses partisans éprouvent à appliquer aux autres ce qu'ils s'infligent à eux-mêmes. Cette remarque, de nature psychologique, n'est toutefois pas sans portée éthique. Le §8 du chapitre II de *l'Introduction aux principes de la morale et de la législation* est, de ce point de vue, tout à fait intéressant : « Le principe d'ascétisme, quelle que soit l'ardeur avec laquelle ses partisans l'adoptèrent pour régler leur conduite privée, ne paraît pas avoir été poussé très loin quand on l'a appliqué aux affaires de gouvernement. [...] Si quelqu'un avait infligé à ses coreligionnaires et à ses compagnons de secte les malheurs [qu'il s'infligeait à lui-même], il aurait commis un acte aussi condamnable aux yeux mêmes de ces religieux qu'à ceux d'un partisan du principe d'utilité ». Bentham, J., *Introduction aux principes de morale et de législation*, trad. Centre Bentham, Vrin, Paris, 2011, p.36.

Je souhaite que l'on prête ici la plus grande attention au terme d'ascétisme, avec sa nécessaire composante de souffrance que l'individu s'inflige à lui-même. Nous ne voulons nullement dire que les religieux, quels qu'ils soient, ne sont jamais méchants, ne l'ont jamais été et ne le seront jamais ; et qu'il ne se peut pas que certains d'entre eux cherchent, aient jamais cherché et chercheront jamais à inculquer leurs croyances aux autres par les moyens les plus violents voire les plus cruels. L'histoire et l'actualité la plus brûlante prouvent aisément le contraire. Mais que l'on prenne garde au fait que ceux qui tuent les autres, les persécutent en les enfermant et en les faisant souffrir, ne sont pas des ascètes. La haine les inspire et la réduction à néant de celui qui ne pense pas ce qu'ils pensent et ne croit pas ce qu'ils croient est leur seule maxime.

11. En ce sens, nous accorderions volontiers à Freud que « Ethics is thus but to be regarded as a therapeutic attempt – as an endeavour to achieve, by means of a command of the super-ego, something which has so far not been achieved by means of any other cultural activities » (*Civilization and its discontents*, *The Standard Edition*, vol. XXI, p.142). Et Freud de prendre l'exemple du commandement d'aimer son prochain comme soi-même qui, si irréalisable soit-il, est imposé pour prétendre résoudre l'inclination structurelle des hommes vers l'agressivité envers leur prochain.

12. Dans notre livre, *Calcul moral*, nous avons répertorié pas moins de quinze : principe de liberté, droit de disposer de son corps, égalité devant les soins, principe de fraternité, principe de

solidarité, principe de consentement, principe de bienfaisance, principe d'obligation de résultat, principe de transparence, droit au secret, défense de la personne privée, principe de gratuité, principe de potentialité, principe de précaution, principe d'anticipation. Nous ne sommes évidemment pas sûrs d'en avoir dressé la liste complète et il est clair qu'il peut toujours en surgir de nouveaux. Cléro, J.-P., *Calcul moral, ou Comment raisonner en éthique*, Armand Colin, Paris, 2011.

13. Cette façon d'approcher les brigues, en inventant l'outil technique pour les repérer et les briser, est un point commun de Condorcet avec l'utilitarisme : les deux doctrines mettent moins en cause les individus – encore qu'elles ne masquent pas leur responsabilité – que les structures.

14. C'était la leçon que Strawson adressait aux philosophes dans *Les individus*. Strawson, P. F., *Les individus. Essai de métaphysique descriptive*, trad. A. Shalom et P. Drong, Seuil, Paris, 1973.

15. Moore G. E., *The Elements of Ethics*, éd. par Tom Regan, *Syllabus of a course of ten lectures*, Kenny & Co, Londres, 1898, p.26.

16. *The Methods of Ethics*, Hackett publishing company, Indianapolis / Cambridge, 1981, p.497 : « Bien qu'il y ait d'autres règles que notre sens moral commun semble énumérer comme nous liant absolument, dès que nous l'interrogeons, il est apparu qu'une réflexion soignée et systématique sur ce même sens commun, comme il s'exprime dans les jugements moraux ordinaires des hommes ordinaires, fait apparaître une réelle subordination de ces règles aux principes fondamentaux présentés ci-dessus. [...] Il ne fait aucun doute, même si on accepte complètement cette synthèse de méthodes, qu'il restera quelque désaccord de détails entre nos sentiments moraux particuliers et jugements non fondés en raison, d'une part, et les résultats apparents des calculs utilitaristes spéciaux de l'autre ; et que nous pouvons rencontrer quelques difficultés pratiques à faire valoir ces derniers contre les raisons utilitaristes plus générales d'obéir aux premiers ». (Les citations extraites du texte de Sidgwick, qui n'est malheureusement pas disponible en français, ont été traduites par l'auteur).

17. Sidgwick, H., *The Methods of Ethics*, p.466 : « Il est important de remarquer que, outre le grand degré de divergence qui existe entre les instincts moraux de diverses classes et de divers individus, il existe souvent un palpable désaccord <discrepancy> entre les instincts moraux d'une classe ou d'un individu et les raisonnements utilitaristes tels que leurs intelligences peu exercées ont l'habitude de mener. Il est de nombreuses choses dans la conduite qu'un grand nombre de gens croient justes mais inopportunes ou, du moins, qu'ils n'auraient pas cru opportunes s'ils ne les avaient d'abord jugées justes ; pour autant qu'ils raisonnent par l'expérience seulement, leurs conclusions touchant ce qui conduit au bonheur général s'opposent à leurs intuitions morales. On peut dire que ceci résulte généralement d'une considération hâtive et superficielle de l'opportunité ; et que la disjonction [entre la justice et l'opportunité] disparaîtrait après un examen plus profond et plus complet des conséquences des actions. Et je ne nie pas que ce soit très souvent le cas. ; mais, comme nous ne pouvons dire a priori jusqu'à quel point ce l'est, cela même constitue un argument supplémentaire pour comprendre et appliquer systématiquement une méthode purement utilitariste ».

18. « Personne ne doute que, pour parler en général, le fait que les hommes soient véreux, fidèles à leurs promesses, respectueux de la loi, disposés à satisfaire les espérances normales des autres, parfaitement maîtres de leurs impulsions malveillantes et de leurs appétits sensuels, ne les conduisent au bonheur commun ; mais on pense qu'une considération exclusive aux conséquences plaisantes et pénibles doit admettre des exceptions aux règles que le sens commun impose comme absolues. On doit cependant observer que l'admission d'une exception sur des fondements généraux n'est que l'établissement d'une règle plus complète <of a more complete and delicate rule>, en lieu et place d'une règle plus large et plus simple <broader and simpler> ; car si l'admission d'une telle exception dans un cas conduit au bien général, il en ira de même dans tous les cas semblables » (*The Methods of Ethics*, p.485).

19. Sidgwick définit ainsi l'utilitarisme : « Par utilitarisme, on entend la théorie éthique selon laquelle la conduite qui, dans des circonstances données, est objectivement droite, est celle qui

produira la plus grande somme <amount> de bonheur dans l'ensemble ; c'est-à-dire qui prend en compte tous ceux dont le bonheur est affecté par cette conduite » (*The Methods of Ethics*, p.411). Il n'est évidemment pas très facile de détecter tous ceux dont le bonheur est affecté par une conduite donnée.

20. C'est-à-dire la totalité maximale de plaisirs en tenant compte de tous les centres affectifs ou décisionnels concernés. « Par 'les quantités *totales* de plaisir et de peine' qui causent une action, cette théorie signifie tout à fait exactement ce qu'elle dit. Elle signifie les quantités qui arriveraient si nous prenions en compte absolument *toutes* les sommes de plaisir ou de douleur qui résultent de l'action ; peu importe la façon dont ces résultats peuvent être indirects ou éloignés ; et peu importe ce que peut être la nature des êtres qui les sentent » (Moore, G. E., *Ethics*, p.19. Traduction de l'auteur).

On aura noté que la notion de devoir est liée à une situation dans laquelle les actions qui sont possibles ne sont pas équivalentes du point de vue du plaisir et de la douleur. Se trouve alors confirmé que, dans l'utilitarisme, même de l'espèce préconisée par Moore, qui fait une place au devoir, « une action peut être bonne qui ne donne lieu à aucun devoir » (Moore, *Ethics*, p.35. Traduction de l'auteur).

21. Moore, G. E., *Ethics*, p.38-39.

22. Moore, H., *The Elements of Ethics*, p.75.

23. On est dans la situation décrite par Moore où l'on peut dire : « Il sera mieux que A existe tout à fait seul plutôt que B existe tout à fait seul » (Moore, G. E., *Ethics*, p.60).

24. On pourrait qualifier ce type d'approche condorcetienne d'ordinaire et l'opposer à l'autre méthode qui est cardinale.

25. Aristote faisait déjà cette distinction en privilégiant, dans sa définition de la vertu comme « médiété » (*Ethique à Nicomaque*, II, 5) précisément le versant continu – auquel ne s'intéresse pas Condorcet – : « En tout ce qui est continu et divisible, il est possible de distinguer le plus, le moins et l'égal, et cela soit dans la chose même, soit par rapport à nous, l'égal étant quelque moyen entre l'excès et le défaut » (1106 a 26-29).

26. Un des points où Bentham approche le plus une discussion du type de celui que l'on trouve chez Condorcet à propos des élections se lit dans le *Rationale of Judicial Evidence*, lorsque Bentham conteste la limitation arbitraire du nombre de témoins dans un procès. Il fait remarquer que deux témoignages peuvent ne valoir que pour un seul dans certains cas, mais aussi que, dans d'autres, plusieurs centaines peuvent être nécessaires et qu'une borne arbitraire dans leur nombre fausserait le résultat. Voir *The Works of Jeremy Bentham*, Bowring, VII, p.534.

27. La plupart des cas examinés par Moore ressemblent à des expériences de pensée, mais ils sont considérablement éloignés de ce que la réalité peut nous offrir. Ainsi envisage-t-il des situations de ce genre : « Supposons que nous ayons à choisir entre une action de laquelle A serait le seul effet et une action dans laquelle B serait le seul effet, ce serait notre devoir de choisir la première plutôt que la seconde », si A contenait plus de plaisir que B. (*Ethics*, p. 60-61).

RÉSUMÉS

L'utilité, entendue comme la plus grande somme de plaisirs que l'on puisse retirer d'une situation ou fabriquer dans une situation (les déplaisirs en étant défalqués), est-elle une valeur parmi d'autres en éthique, qu'il serait possible de choisir parmi l'autonomie, l'amour du prochain, le consentement, ... ? Ou est-elle, presque inévitablement, la valeur vers laquelle

tendent tous les groupes, grands et petits, lorsque sont invoqués diverses valeurs et divers principes différents jusqu'à la divergence ? Nous essayons d'argumenter en faveur du second membre de l'alternative en prenant pour symptôme l'œuvre de Moore qui, à la fois, pousse à l'extrême exigence de spécificité de l'éthique et promeut une sorte d'utilitarisme que cette exigence aurait pu écarter (comme elle écarte les autres principes éthiques).

Utility is understood as the greatest sum of pleasures that can be derived from a given situation or produced by a given situation (once the pains have been detracted). In ethics, can utility be one value among others, one that could be chosen in preference to, say, autonomy, the love of one's neighbour, consent, etc.? Or should it rather be the value towards which all other groups must tend, be they small or large, when various values and various principles are called upon, sometimes to the point of conflict? This article argues in favour of the latter solution by taking Moore's work as a starting point.

INDEX

Keywords : love of one's neighbour, autonomy, moral calculus, Condorcet, pain, right, elections, ethics, interest, Kant, Moore, morals, person, fallacies, utility

Mots-clés : amour du prochain, autonomie, calcul moral, Condorcet, douleur, droit, élections, éthique, intérêt, Kant, Moore, morale, personne, sophismes, utilité

AUTEUR

JEAN-PIERRE CLÉRO

Université de Rouen, Centre Bentham