

## OMBRES ET LUMIÈRES DE L'UTILITARISME

BERNARD BAERTSCHI

### *Résumé*

*Depuis sa fondation par Bentham, l'utilitarisme a été la cible de très nombreuses critiques, principalement de la part des tenants du déontologisme. Rassemblant les plus influentes d'entre elles, l'auteur expose en détail la teneur de chacune d'elles puis présente la défense que leur opposent les tenants de l'utilitarisme. Discutant ces réponses dans ses deux dernières sections, il montre les insuffisances de cette doctrine. Mais relevant que le déontologisme les partage, il conclut en invitant à les renvoyer dos à dos.*

### **I. Introduction**

On présente souvent le paysage moral comme un terrain occupé par deux doctrines largement dominantes et antagonistes, le déontologisme et l'utilitarisme. Ce dernier n'est toutefois que l'une des formes d'une conception plus large, le téléologisme. Comment caractériser plus précisément leur opposition? S'inspirant de William Frankena, Jean-Yves Goffi propose cette définition du déontologisme :

[D1] : Une théorie est déontologique si, et seulement si, elle soutient que ce qui a une valeur morale n'est pas simplement fonction de ce qui a une valeur au sens non moral<sup>1</sup>.

On dira donc de manière parallèle :

[D2] : Une théorie est téléologique si, et seulement si, elle soutient que ce qui a une valeur morale est simplement fonction de ce qui a une valeur au sens non moral.

Qu'est-ce que cela signifie? Spontanément, nous classons les choses et leurs propriétés, les événements et les phénomènes naturels, comme bons ou mauvais : un raz-de-marée, un accident, une piqûre de moustique, de la tristesse sont habituellement considérés comme mauvais, au contraire d'une récolte abondante, d'une réussite aux examens ou d'un plaisir. Mais de tels biens ne sont pas des biens *moraux*, car on ne peut caractériser comme tels que des

<sup>1</sup> *Le philosophe et ses animaux*, Nîmes, Chambon, 1994, p. 117.

conduites (actions et omissions), des comportements, des traits de caractère (vertus et vices) et des personnes. Le téléologiste dira alors qu'une conduite bonne est celle qui choisit le bien ou le meilleur (au sens non moral), qui le vise ou qui le réalise. Par exemple, si j'ai à ma disposition une pièce de deux francs et que j'ai le choix entre m'acheter une glace Mövenpick et donner cet argent à un mendiant qui n'a pas mangé depuis deux jours, la conduite bonne, manifestant un caractère généreux, est de lui donner la pièce, parce qu'il est meilleur (au sens non moral) qu'il se nourrisse, plutôt que je satisfasse ma gourmandise.

Un déontologiste donnera aussi la pièce, mais il rendra compte différemment de son acte, car pour lui, ce qui rend une action juste (c'est le terme qu'il préfère employer pour dire «moralelement bonne»), «ce sont certaines caractéristiques de l'acte lui-même qui excèdent la valeur qu'il fait venir à l'existence ; c'est, par exemple, le fait qu'il est la réalisation d'une promesse, qu'il est juste, qu'il est ordonné par Dieu ou ordonné par l'État»<sup>2</sup>. Bref, faire l'aumône est *intrinsèquement* bon, et non pas *en conséquence* des valeurs que cet acte vise ou réalise. Il s'ensuit – et c'est cette opposition qui, selon nous, est capitale – que, pour le téléologisme «les questions axiologiques “précèdent” les questions déontologiques»<sup>3</sup> – la valeur et le bien fondent le devoir –, alors que c'est le contraire pour le déontologisme. Cela implique encore que le téléologisme est une forme de naturalisme : c'est parce que les entités naturelles, ou du moins certaines d'entre elles, ont des propriétés que nous valorisons naturellement – pensons au plaisir et à l'absence de douleur –, que nos actions sont moralelement bonnes ou mauvaises, alors que le déontologisme nie cette dépendance et considère que ceux qui l'affirment se rendent coupables du fameux paralogisme naturaliste<sup>4</sup>.

On peut maintenant aisément définir l'utilitarisme comme la doctrine qui pose que le seul bien (non moral) à réaliser – et même à maximiser – est l'utilité (nous prendrons ce terme neutre pour désigner la valeur à maximiser, dont les deux exemples standards sont le plaisir et la satisfaction des préférences<sup>5</sup>), et

<sup>2</sup> W. FRANKENA, cité in J.-Y. GOFFI, *op. cit.*, p. 118.

<sup>3</sup> J.-Y. GOFFI, *op. cit.*, p. 118.

<sup>4</sup> Cf. sur cette question deux de nos articles: «Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas», in D. MÜLLER, R. SIMON (éds.), *Nature et descendance*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 17-29, et «L'articulation de l'être et de la valeur. Réflexions sur le paralogisme naturaliste» in D. SCHULTHEISS (éd.), *La nature. Actes du XXV<sup>e</sup> Congrès de l'ASPLF, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 18, 1996, p. 303-307.

<sup>5</sup> Cf. T. REGAN, *The Case for Animal Rights*, Londres-New York, Routledge, 1984, p. 142-143, qui présente ainsi ces deux versions : «La première est l'hédonisme de la valeur. Selon cette conception, le plaisir, mais le plaisir seulement, a une valeur intrinsèque, tandis que la douleur, mais la douleur seulement, est un mal intrinsèque. C'est la théorie de la valeur défendue par les utilitaristes classiques, Jeremy Bentham et John Stuart Mill. La seconde théorie, nous la nommerons la théorie de la préférence. Elle soutient que ce qui a une valeur intrinsèque positive est la satisfaction des préférences, entendues au sens de désirs ou de buts, tandis que ce qui a une valeur intrinsèque

qu'une conduite est moralelement bonne si elle la réalise, c'est-à-dire si l'utilité est maximisée dans ses résultats ou ses conséquences. D'une formule courte, on pourrait dire que, pour l'utilitarisme, une conduite est moralelement bonne, si, à sa suite, l'état du monde est meilleur que son état précédent. Qui ne souscrirait à cela? Et pourtant, quand on y regarde de plus près, des ombres apparaissent, que les déontologistes se sont d'ailleurs depuis longtemps efforcés de signaler. Quelles sont-elles?<sup>6</sup>

## II. Ombres

### 1. Le sacrifice de l'innocent

Maximiser l'utilité doit s'entendre, pour l'utilitarisme, en un sens agrégatif : la somme de l'utilité (moyenne ou totale) doit être plus grande après qu'avant. Cela a immédiatement une conséquence contre-intuitive que nous désignerons par l'expression «sacrifice de l'innocent», du nom de l'une de ses formes présentée par Rawls, qui permet qu'un innocent soit puni si cela est socialement bénéfique<sup>7</sup>. C'est là une violation caractéristique de la justice rétributive, selon laquelle chacun doit être traité selon ce qu'il mérite, et non selon les conséquences sociales du jugement porté : «La justice a à voir avec le mérite, et un appel au mérite n'est pas un appel aux conséquences futures», dit justement John Hospers<sup>8</sup>.

Il existe bien des variantes de cette objection ; d'autres concernent la bienfaisance, d'autres encore les institutions ou les générations futures. En voici encore trois exemples.

a) Pour Philippa Foot, l'utilitarisme ne peut établir «le caractère immoral de l'action de provoquer un cancer chez un petit nombre de sujets expérimentaux afin de permettre une avancée substantielle dans la recherche d'une

négative est leur frustration. C'est la théorie de la valeur proposée par les penseurs utilitaristes récents, en particulier Singer et Hare».

<sup>6</sup> Nous ne saurions examiner ici toutes les objections dignes d'intérêt qui ont été dirigées contre l'utilitarisme; il y faudrait un livre. Nous nous bornerons donc à exposer celles qui nous paraissent les plus importantes.

<sup>7</sup> «Two Concepts of Rules», 1955, in PH. FOOT, *Theories of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1967, p. 148 : L'utilitarisme «approuve la punition d'une personne innocente (si on peut appeler cela une punition) pour le bénéfice de la société». Philip Pettit y voit l'argument principal contre le conséquentialisme, qu'il généralise ainsi : «Il est habituellement dit contre le conséquentialisme qu'il mènerait un agent à commettre des actions horribles, aussi longtemps qu'elles promettent d'avoir les meilleures conséquences» («Consequentialism», in P. SINGER [éd.], *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 234).

<sup>8</sup> *An Introduction to Philosophical Analysis*, Londres, RKP, 1967, p. 613.

thérapie pour cette maladie»<sup>9</sup>. Ici, la bienfaisance est lésée, mais aussi le respect de l'autodétermination des personnes, deux valeurs qui jouent un rôle éminent dans l'éthique médicale.

b) «Le procureur, après avoir vainement essayé à plusieurs reprises de faire condamner un homme pour des crimes qu'il a commis, y est finalement parvenu à l'occasion d'un dernier forfait. Toutefois il acquiert ensuite la preuve irréfutable que l'homme n'est pas coupable dans ce dernier cas. Supposons qu'il raisonne alors comme suit : «Je ne fais rien. Personne d'autre ne sait ni ne saura que l'homme est innocent cette fois ; s'il est relâché maintenant, il commettra de nouveaux crimes et sera un danger pour la vie et la propriété des autres ; en étant condamné maintenant, il ne fait que payer pour les crimes qu'il a commis auparavant (et qu'il a avoués après la fin du procès). Il vaut mieux qu'il ne soit pas libéré, ce qui arrivera probablement si je rends publique mon information. Donc je suis justifié de me taire»<sup>10</sup>. Mais raisonner ainsi, et agir en conséquence, c'est mettre en péril l'*institution* même de la justice, et donc l'un des éléments fondamentaux de la société, quelque chose qui a valeur par lui-même ; en outre, si on découvre la manœuvre, la confiance en la justice pourrait en souffrir de manière dramatique.

c) Si en tuant ou en faisant souffrir maintenant un certain nombre de personnes, j'en sauve beaucoup plus dans un futur plus ou moins lointain – par exemple parce que cela permettra à la planète de continuer à rester habitable –, je dois le faire si je suis utilitariste. Mais encore une fois, cela paraît difficilement admissible, car cela viole les droits des personnes présentes.

## 2. La distinction des personnes

Si l'innocent peut être sacrifié, c'est que c'est l'utilité maximisée qui compte. Peu importe donc quel est le support de cette dernière, son bénéficiaire. Cela a deux conséquences inacceptables, pour la justice et pour la dignité de la personne. Voyons pour l'instant ce qu'il en est de la seconde.

Comme le dit Amartya Sen :

L'utilitarisme n'est pas réellement intéressé par les personnes comme telles ; [...] une personne n'est considérée par un utilitariste comme rien d'autre que la *place* dans laquelle cette chose de valeur nommée bonheur se trouve<sup>11</sup>.

Or, une place en vaut une autre, si nous traduisons l'adage de Bentham – «chacun vaut pour un et personne pour plus d'un» – en conséquence. Comprendons bien : ce n'est pas la personnalité, la *nature* de personne, que les

<sup>9</sup> «Utilitarianism and the Virtues», 1985, in S. SCHEFFLER, *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 225.

<sup>10</sup> HOSPERS, *op. cit.*, p. 607.

<sup>11</sup> «Rights and Capabilities» in T. HONDERICH, *Morality and Objectivity*, Londres, RKP, 1985, p. 131.

utilitaristes laissent de côté, car s'ils valorisent les préférences ou l'utilité, c'est parce qu'elles sont celles de personnes (ou du moins d'êtres moraux), mais c'est la personne *individuelle*, comme le soulignent encore Amartya Sen et Bernard Williams :

Essentiellement, l'utilitarisme considère les personnes comme les lieux de leurs utilités respectives – comme les sites où des activités comme désirer et éprouver du plaisir ou de la douleur se trouvent – [...] Les personnes ne comptent pas plus en tant qu'individus que ne le font des réservoirs dans une analyse de la consommation nationale de pétrole<sup>12</sup>.

On comprend alors pourquoi l'innocent peut être sacrifié : il ne compte pas comme individu!

Sur ce point aussi, les attaques viennent d'un peu partout. Rawls, par exemple, affirme que l'utilitarisme «considère les personnes en fonction de leurs capacités de satisfaction»<sup>13</sup>, ce qui implique qu'il «ne prend pas au sérieux la distinction des personnes»<sup>14</sup>. John Mackie encore marque son accord : l'utilitarisme «agrège les intérêts ou les préférences de toutes les personnes et les parties dont il est tenu compte», tandis que, selon lui, ce qu'il faut, c'est «insister sur le caractère séparé des personnes»<sup>15</sup>. Bref, pour l'utilitarisme, c'est l'état de choses final qui compte, et un état de choses n'est pas une personne ; ainsi, réaliser le meilleur du point de vue de l'utilité n'exige pas du tout que l'on tienne compte du caractère individuel des acteurs. Mais considérer quelqu'un comme support interchangeable d'utilité ou de préférence n'est pas le respecter au sens où il faut entendre ce terme ; c'est tout le contraire. En termes déontologistes, et plus particulièrement kantien, c'est le traiter en simple moyen.

Il y a là comme un effet de collectivisme ou, plus précisément, d'organicisme psychologique : la société est comprise sur le modèle de l'organisme individuel en ce sens que, de même qu'un individu a une pluralité de désirs dont il cherche à tirer un maximum de satisfaction, quitte à en sacrifier certains au profit des autres, de même la société cherche à maximiser son utilité, et cela peut exiger qu'elle sacrifie certains de ses membres.

## 3. L'intégrité des personnes

La question du respect dû aux personnes et de leur dignité soulève encore une grave objection. Comme le relève Thomas Scanlon : «Nous sommes

<sup>12</sup> A. SEN, B. WILLIAMS, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 4.

<sup>13</sup> «Social Unity and Primary Goods», in A. SEN & B. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 181.

<sup>14</sup> *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 27.

<sup>15</sup> «Rights, Utility, and Universalization», 1984, in *Persons and Values*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 184.

réticents à placer notre vie dans les mains de *quelqu'un*. Nous sommes encore plus réticents à la placer dans les mains de *n'importe qui*<sup>16</sup>. Or, c'est exactement ce que l'utilitarisme exige ! Il n'y a là qu'un élargissement du sacrifice de l'innocent aux situations normales : pour l'utilitarisme, je ne suis pas le maître de ma vie, elle est à la disposition des autres. Cela sonne parfois bien, comme dans la devise des Mousquetaires «Un pour tous, tous pour un!», mais quand on y regarde de plus près, on se rend compte que, comme principe moral universel, cela revient à rien moins qu'à empêcher les personnes de mener une vie de leur choix, d'avoir des projets structurants et constitutifs autres que celui d'être à la disposition des autres. Certes, il en va de même pour chacun, c'est d'ailleurs pourquoi l'utilitarisme insiste fortement sur l'impartialité qui, selon lui, est une caractéristique fondamentale de l'éthique normative : les intérêts, désirs et projets de tous sont sur le même pied, il n'est pas question pour quiconque d'en favoriser certains, par exemple parce que ce sont les siens ou ceux de ses proches.

Toutefois, une telle façon de concevoir la posture morale néglige le fait que les personnes ont la responsabilité de leur conduite et des projets qu'elles veulent mener à bien. Les désirs et les projets de chacun sont pris en compte dans le calcul général, et donc les miens aussi, soit. S'il s'agit d'un projet quelconque, on peut estimer tout à fait normal et justifié que j'aie parfois à le sacrifier – somme toute, on est souvent amené à modifier sa conduite pour aider autrui –, mais s'il est vital pour moi ?

Comment un homme en tant qu'agent utilitariste peut-il en venir à regarder comme une satisfaction parmi d'autres, et dont on peut faire l'économie, un projet ou une manière d'être autour desquels il a bâti sa vie et ce, uniquement parce que les projets d'autrui ont structuré la scène causale de telle sorte que le calcul utilitariste en décide ainsi ?<sup>17</sup>

L'accepter, ce serait s'aliéner la signification de ses propres actions et décisions ; «c'est donc, au sens le plus littéral, une attaque contre son intégrité», et, ajouterons-nous, contre son autodétermination, c'est-à-dire sa capacité à décider librement ce que doit être sa vie. Williams conçoit d'ailleurs l'intégrité ainsi, lorsqu'il précise qu'elle n'est pas «une disposition qui, d'elle-même, est la source de motivations ; c'est plutôt la personne intègre qui agit à partir des dispositions et des motifs qui sont le plus profondément les siens»<sup>18</sup>. Le respect de son intégrité, c'est donc le respect de sa propre personne, de soi-même en tant qu'être moral, de sa propre valeur. D'une telle attitude, on ne saurait

<sup>16</sup> «Rights, Goals and Fairness», 1978, in S. SCHEFFLER, *op. cit.*, p. 90.

<sup>17</sup> B. WILLIAMS, «Une critique de l'utilitarisme» in J.J.C. SMART, B. WILLIAMS, *Utilitarisme. Le pour et le contre*, trad. H. Poltier, Genève, Labor et Fides, 1997 (éd. originale : *Utilitarianism, For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973 [abrégé dorénavant UFA]), p. 106/116.

<sup>18</sup> «Utilitarianism and Moral Self-Indulgence», 1976, in *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 49.

s'étonner qu'elle soit psychologiquement très forte et très motivante ; c'est l'amour de soi dont Aristote parlait, qui est au plus haut point chez l'homme vertueux<sup>19</sup>.

Cette perte d'intégrité – le fait qu'à proprement parler nous ne sommes plus les maîtres de notre vie –, Bernard Williams y insiste particulièrement. Pour l'utilitarisme, souligne cet auteur, c'est l'état de choses consécutif à l'action qui est porteur de valeur ; peu importe par conséquent qui le réalise, car, «étant admis qu'on a caractérisé de manière pertinente les causes et l'évaluation des états de choses, la question de savoir qui les produit n'ajoute aucune différence significative»<sup>20</sup>. Ainsi, si l'état de choses final est un Indien tué plutôt que vingt – c'est là l'un des exemples sur lesquels Williams appuie son propos : un soldat, Pedro, propose à Jim de tuer lui-même un Indien, sinon il en fera fusiller vingt –, il est le meilleur possible et doit être réalisé, peu importe qui tue l'Indien : que ce soit Jim ou un soldat n'a pas de pertinence morale : «C'est moi» ne peut jamais, en lui-même, constituer une raison morale intelligible»<sup>21</sup>. Perte d'identité donc, mais, par là, perte d'intégrité personnelle et morale, car cela revient à gommer l'idée de la responsabilité pour ce que l'on fait soi-même et à ignorer que «chacun de nous est spécialement responsable de ce qu'il fait plutôt que de ce que les autres font»<sup>22</sup>.

En nous aliénant de nous-même, l'utilitarisme, par compensation si l'on peut dire, nous impute les actions que nous ne commettons pas. C'est la doctrine de la *responsabilité négative* : «Si je sais qu'en faisant X,  $O_1$  s'en suivra, et que si je m'abstiens de faire X,  $O_2$  en résultera et qu' $O_2$  est pire qu' $O_1$ , alors je suis responsable de  $O_2$  si c'est volontairement que je m'abstiens de faire X»<sup>23</sup>. Ainsi, Jim est responsable de la mort des vingt Indiens s'il n'en tue pas un de son choix pour empêcher le meurtre des autres. Mais, comme le remarque encore Williams, s'il est peut-être possible de parler de responsabilité ici, il est faux de penser que la mort des Indiens est un *effet* du refus de Jim, car ce n'est pas lui qui tire et donne l'ordre de tirer. Somme toute, il est toujours loisible au soldat de libérer les Indiens. Le véritable acteur, c'est Pedro, car ce sont ses projets et ses intentions qui dirigent toute la situation et qui contrecarrent ceux de Jim ; dans cette mesure, adopter un calcul utilitariste revient à accepter leur aliénation et leur soumission inconditionnée à ceux d'autrui, même si ces derniers sont malveillants.

Cela est particulièrement visible dans des situations dramatiques : «Quand l'un des choix consiste à faire des choses épouvantables à une autre personne, le problème change fondamentalement de nature ; il ne s'agit plus simplement de la question de savoir quelle conséquence sera la pire»<sup>24</sup>. Comme le dit Foot

<sup>19</sup> Cf. *Éthique à Nicomaque*, IX, 8.

<sup>20</sup> UFA, p. 88/95.

<sup>21</sup> UFA, p. 89/96.

<sup>22</sup> UFA, p. 91/99.

<sup>23</sup> UFA, p. 100/108.

<sup>24</sup> T. NAGEL, «War and Massacre», 1979, in S. SCHEFFLER *op. cit.*, p. 52.

dans le même esprit en aiguisant sa critique : «Aucune modification de l'utilitarisme qui maintient son conséquentialisme ne peut échapper à la conclusion qu'il n'existe rien de si mauvais qui ne pourrait être fait pour empêcher d'autres personnes de faire plus de choses de la même espèce»<sup>25</sup>. Je peux toujours torturer un individu pour empêcher que deux autres le soient ; mais c'est tout simplement abject !

On conclura que responsabilité négative, aliénation de soi et perte de son intégrité sont diverses faces de la même figure : «La détermination à un degré indéfini de mes décisions par les projets d'autrui n'est qu'un autre aspect de ma responsabilité illimitée d'agir pour le meilleur dans un contexte causal façonné dans une large mesure par leurs projets»<sup>26</sup>. Et s'il en va ainsi, c'est que la morale utilitariste est foncièrement et fondamentalement impersonnelle, tant en ce qui concerne l'agent que par rapport aux bénéficiaires. Cela nous amène aux questions de justice distributive.

#### 4. La justice distributive

Le sacrifice de l'innocent et l'indifférence quant à l'identité du support de l'utilité indiquent, on l'a mentionné, que la question de la distribution de l'utilité totale entre les individus va engendrer des difficultés pour l'utilitarisme. Rawls y insiste particulièrement, ce qui ne surprend guère : «Le caractère frappant de la conception utilitariste de la justice est que peu lui importe, sinon indirectement, comment la somme des satisfactions est répartie parmi les individus»<sup>27</sup>. Autrement dit, l'utilitarisme n'a aucun égard pour la justice, ou du moins la conception qu'il s'en fait permet qu'elle soit satisfaite de manière qui nous apparaît comme intuitivement injuste : si en maintenant des hommes dans une noire misère, la somme de l'utilité de la société est élevée, il faut le faire. La justice peut donc être très inégalitaire. À nouveau, la personne individuelle est mise entre parenthèses.

#### 5. Le fanatisme moral

Pour l'utilitariste, il s'agit de calculer à chaque fois la somme de l'utilité prévisible dans les conséquences. Cela exige une tension constante, une extrême scrupulosité, étant donné surtout la doctrine de la responsabilité négative, qui paraissent bien peu compatibles avec une vie normale. C'est l'argument de Baier, rapporté par Jack Smart : «L'utilitarisme [...] entraîne que nous ne devrions jamais nous reposer, que nous devrions utiliser chaque minute dis-

<sup>25</sup> «Morality, Action and Outcome» in T. HONDERICH, *op. cit.*, p. 27.

<sup>26</sup> *UFA*, p. 106/115.

<sup>27</sup> *A Theory of Justice*, p. 26.

ponible pour bien agir»<sup>28</sup>. John Harsanyi précise : «Si j'ai envie de lire un livre pour me divertir, je dois toujours me demander si le temps que je compte y passer ne serait pas mieux utilisé à aider les pauvres, à convertir mes collègues à l'utilitarisme, ou à participer à quelque projet socialement bénéfique»<sup>29</sup>. Comme le dit Williams : «L'idée de prendre sur soi les besoins et souffrances du monde et, à un niveau idéal, de ressentir tous les plaisirs et souffrances comme également proches, est une motivation de base de l'utilitarisme»<sup>30</sup>. On retrouve ici l'organicisme psychologique, en tant qu'il doit être intériorisé par chaque agent. Ici, la critique concerne donc moins l'éthique normative que l'anthropologie ou la psychologie : l'utilitarisme n'est pas une doctrine appropriée pour des êtres fabriqués comme nous le sommes.

Notre identité et notre intégrité sont donc à nouveau menacées, car les extrêmes scrupules que l'utilitarisme requiert vont empêcher l'individu de mener à bien ses buts les plus chers, puisqu'à tout moment, il risque de devoir leur préférer l'utilité commune. C'est ce que souligne Charles Larmore : «Nous deviendrions incapables de nous engager sur des projets particuliers impliquant des idéaux substantiels de la vie bonne»<sup>31</sup>. L'utilitariste ne peut plus se former et se conformer à un idéal de la vie bonne, autre que celui du sacrifice à la société, à l'humanité, voire à la communauté des êtres sensibles. Cela va même jusqu'à gêner l'exercice de vertus comme l'amitié, car on ne peut répliquer, comme certains utilitaristes le font, que si chacun s'occupe de ses amis, le bien commun est augmenté d'autant – c'est là, on le verra, une stratégie souvent employée par l'utilitarisme –, cette motivation étant la négation même de l'amitié, comme Larmore le note encore : «L'amitié dépend de la croyance partagée que l'on se soucie plus de ses amis que des tiers»<sup>32</sup>.

#### 6. L'équivalence morale

La dernière objection que nous allons présenter vise l'utilitarisme dans sa structure conséquentialiste, et prétend qu'une telle structure est inapte à rendre compte de la moralité. En effet, si ce qui compte, c'est l'état de choses résultant de la conduite adoptée, alors :

Il est possible dans une certaine situation d'envisager deux actes, *A* et *B*, tels que, si nous calculons le bien et le mal qu'ils sont susceptibles de produire (tout bien considéré), nous obtenons le même score pour chacun [...] Toutefois, l'acte *A* peut

<sup>28</sup> «Esquisse d'un système de l'éthique utilitariste», *UFA* 53/55.

<sup>29</sup> «Morality and the Theory of Rational Behaviour» in A. SEN, B. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 60.

<sup>30</sup> *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 92.

<sup>31</sup> *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 141.

<sup>32</sup> Mêmes considérations in *Modernité et morale*, Paris, P.U.F., 1993, p. 108-109.

comprendre la rupture d'une promesse, un mensonge ou une injustice, alors que B n'en comprend aucun [...] Manifestement, dans ce cas, B est juste et A mal<sup>33</sup>.

Autrement dit, le calcul des conséquences ne suffit pas en morale, il existe des devoirs qui ne peuvent jamais être mis en balance, ou du moins qui, en cas d'équilibre des conséquences, font pencher la balance d'un côté plutôt que de l'autre. Kant le disait déjà – même si, par «utilité», il entendait autre chose que l'utilitarisme, ce qui, pour des raisons de chronologie, est bien normal –, ce qui ne saurait nous étonner :

L'utilité ou l'inutilité ne peut en rien accroître ou diminuer cette valeur [de la bonne volonté]. L'utilité ne serait en quelque sorte que la sertissure qui permet de mieux manier le joyau dans la circulation courante ou qui peut attirer sur lui l'attention de ceux qui ne s'y connaissent pas suffisamment, mais qui ne saurait avoir pour effet de le recommander aux connaisseurs ni d'en déterminer le prix<sup>34</sup> ;

c'est pourquoi «une action accomplie par devoir tire sa valeur morale *non pas du but* qui doit être atteint par elle, mais de la maxime d'après laquelle elle est décidée ; elle ne dépend donc pas de la réalité de l'objet de l'action, mais uniquement du *principe du vouloir* d'après lequel l'action est produite sans égard à aucun des objets de la faculté de désirer»<sup>35</sup>. Le déontologisme apparaît alors comme une doctrine bien mieux adaptée à notre discernement moral, à notre raison pratique.

### III. Lumières

Toutefois, conclure ainsi est un peu prématuré, car les utilitaristes ont des réponses à offrir aux objections dont il a été question. Quelles sont-elles ?

Nous ne les examinerons pas objection par objection, car elles en appellent souvent à des principes semblables. Ce sont ces derniers qui vont nous intéresser et diriger notre propos. On peut en relever quatre.

#### 1. *Tant pis pour nos intuitions*

Le premier principe est : «Tant pis pour nos intuitions!» En effet, les objections présentées s'appuient pour l'essentiel sur nos jugements spontanés, dont on peut douter qu'ils soient l'expression de notre nature. La société est passée par là et, plus généralement, on sait bien que tout discours est imprégné de théorie. On a d'ailleurs vu que, souvent, derrière nos intuitions, c'est le

déontologisme qui pointe, ce qui n'est pas étonnant dans une tradition judéo-chrétienne.

Autrement dit, il est par exemple plausible de soutenir que notre aversion du sacrifice de l'innocent est le résultat d'une sorte de conditionnement, et donc qu'elle n'est rationnellement et moralement pas pertinente. C'est ce que Smart prétend. Après avoir reconnu que «l'utilitarisme pourrait, dans certaines circonstances exceptionnelles, avoir des conséquences tout à fait horribles»<sup>36</sup>, il précise : «Aussi insatisfait qu'il en soit, l'utilitariste doit admettre la conséquence qu'il peut se trouver dans des circonstances où il doit agir de manière injuste»<sup>37</sup>, et de donner l'exemple de mesures qui causeraient de la misère et même la mort de dizaines de millions d'individus aujourd'hui pour en sauver des centaines de millions plus tard, tout comme un chef militaire peut sacrifier une patrouille pour sauver un bataillon<sup>38</sup>. Il faut toutefois préciser : «injuste» au sens du mérite, non au sens de l'équité, car les «conséquences franchement horribles» le sont au sens non moral, puisqu'être moral, ici, c'est justement y souscrire. C'est qu'on est ici dans le cadre d'une doctrine du moindre mal. Smart tente d'atténuer sa conclusion en arguant du caractère exceptionnel de ces circonstances ; même si c'est vrai, ce qu'on concèdera aisément, ce n'est pas très judicieux ; en effet, il existe des injustices plus légères qui n'en sont pas moins intuitivement inadmissibles : le désir de nuire est fréquent, et s'il est plus fort que celui de la victime d'être laissée en paix ? A désire lire un livre, mais B désire encore plus qu'il ne le lise pas, donc A doit être privé de lecture.

Cette réponse n'est donc pas vraiment satisfaisante ; pour qu'elle le soit, il faudrait une réforme complète de nos intuitions, c'est-à-dire de notre discernement. Mais l'utilitarisme ne peut aller trop décidément et systématiquement contre nos intuitions «naturelles», même s'il faut mettre ce dernier terme entre guillemets, car lui aussi appuie ses jugements sur une propriété naturelle, l'utilité, qui est, selon la théorie, ce que nous désirons «naturellement» – encore entre guillemets – maximiser. Que répondrait un utilitariste qui s'entendrait objecter – disons par un kantien – que les valeurs que nous attachons au plaisir et à la douleur, à la satisfaction de nos préférences, sont les effets du conditionnement social et n'ont pas de pertinence éthique, puisqu'elles sont non morales ? C'est pourquoi un autre principe est invoqué de manière insistante : dans le calcul de maximisation, il faut tenir compte de *toutes* les conséquences prévisibles de la conduite sur *toutes* les personnes concernées.

<sup>36</sup> UFA, p. 65/69.

<sup>37</sup> UFA, p. 66/71.

<sup>38</sup> Cf. UFA, p. 60/63 ; c'est bien sûr un exemple théorique, car comme le relève Smart lui-même, notre ignorance du futur rend une telle mesure pratiquement impossible.

<sup>33</sup> W. FRANKENA, *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall Inc., 1963, p. 36.

<sup>34</sup> *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1980, p. 57.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 65.

## 2. Toutes les conséquences comptent

On voit aisément que ce principe permet effectivement de lever toutes les difficultés que nous avons examinées. Par exemple, en ce qui concerne l'équivalence morale, si *A* vaut mieux que *B*, c'est que, contrairement à l'hypothèse, on n'a pas tenu compte de tous les facteurs ; ils n'ont pas tous pris place dans le calcul des conséquences. Or, si on brise une promesse ou commet une injustice, cela crée une désutilité très importante, qu'il est difficile, voire impossible, de compenser.

Pour le sacrifice de l'innocent, Smart montre que le calcul de l'utilité ne penche pas en sa faveur, notamment parce qu'il faut tenir compte des effets de l'action sur l'agent – ici l'intégrité de la personne est directement concernée – et sur la société dans son ensemble, dont les institutions pourraient subir un grave dommage si elles étaient bafouées de cette façon. Rawls lui-même vient au secours des utilitaristes ici en soulignant que, ce qu'il faut considérer, c'est la valeur extrêmement négative pour la société d'une institution qui punirait injustement :

Essayez d'imaginer une institution telle que les fonctionnaires qu'elle emploie auraient l'autorité de monter des procès pour la condamnation d'innocents chaque fois qu'ils penseraient que cela serait dans l'intérêt de la société<sup>39</sup>.

L'objection que faisait Hospers était donc dans l'esprit même de l'utilitarisme, et en constituait plus une confirmation qu'une réfutation ! On comprend alors pourquoi, dans sa critique portant sur la justice distributive, Rawls avait dit que l'utilitariste ne s'en soucie guère, «sinon indirectement» ; cela signifiait : sinon par l'intermédiaire de l'utilité importante que la justice et les arrangements sociaux engendrent. Mais n'est-ce pas justement là toute la justification de l'institution de la justice ?

Le fanatisme aussi n'est plus de mise, comme le relève Smart :

Les prémisses de l'utilitarisme [...] n'entraînent pas que nous ne devrions jamais nous reposer. Car il se peut que nous reposer et faire peu de vrai travail aujourd'hui multiplie par trois notre capacité à faire du bon travail demain<sup>40</sup>.

Et on peut dire exactement la même chose des préférences qu'on donne à nos projets et aux personnes qui nous sont proches, ce que souligne Harsanyi :

Toute théorie utilitariste raisonnable doit reconnaître que les gens assignent une utilité positive non négligeable au choix personnel libre, et à la dispense de standards moraux indûment onéreux qui tendraient à régler même les plus petits détails de leur comportement<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> «Two Concepts of Rules», p. 151.

<sup>40</sup> *UFA*, p. 53/55.

<sup>41</sup> *Art. cit.*, p. 60.

Bref, se reposer et vaquer à ses affaires est bénéfique en ce double sens que c'est en soi valable et que cela permet de mieux agir par la suite.

Cela a toutefois un coût, qui est de rendre les décisions bien plus compliquées : comment savoir quand je dois arrêter de me reposer, comment évaluer l'impact de ma conduite sur les institutions morales et sociales ? S'il faut tout calculer avant d'agir, on n'agira jamais ! Il est donc nécessaire de trouver des moyens de simplifier le paysage moral. Railton, à partir de la question de la responsabilité négative, qui menace de causer un envahissement de notre vie entière par la moralité, propose de déplacer l'action du niveau individuel au niveau social : «Une théorie conséquentialiste dira qu'accepter la responsabilité négative est plus une question de soutenir certains arrangements (ou réarrangements) sociaux et politiques que de se mettre en route pour sauver le monde individuellement»<sup>42</sup>. Autrement dit, il ne faut pas se situer au niveau des actes individuels, mais au niveau des institutions, c'est-à-dire, plus généralement, des règles.

## 3. L'utilitarisme de la règle

C'est ce que prétend l'utilitarisme de la règle, contrairement à l'utilitarisme de l'acte, le seul que nous avons envisagé jusqu'ici.

Pour l'utilitarisme de la règle (UR) : «La question n'est pas de savoir quelle action a la plus grande utilité, mais quelle règle l'a»<sup>43</sup>. Il faut bien comprendre cette distinction : l'utilitarisme de l'acte (UA) ne nie pas que, souvent, nous employions des règles ; d'une part, cela simplifie les calculs lorsque le temps manque pour délibérer – l'utilitariste, dit Smart, «suit les règles lorsqu'il n'a pas le temps de penser»<sup>44</sup> – et d'autre part, la plupart du temps, les situations sont suffisamment semblables pour le permettre. Mais, pour UA, de telles règles sont seulement des *recettes*, alors que pour UR, le calcul porte sur l'utilité apportée par la règle elle-même, tellement que, si dans un cas particulier il serait bon, au vu des conséquences, de violer une bonne règle, il faut cependant ne pas le faire. Autrement dit, il ne s'agit pas de réduire la complexité au coup par coup – car alors, il resterait à déterminer si on a raison ou non de le faire, dans tel cas –, mais principiellement<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> «Alienation, Consequentialism, Morality», 1984, in S. SCHEFFLER, *op. cit.*, p. 123.

<sup>43</sup> W. FRANKENA, *op. cit.*, p. 39.

<sup>44</sup> *UFA*, p. 42/42.

<sup>45</sup> Smart a introduit cette distinction sous les vocables utilitarisme extrême (UA) et utilitarisme restreint (UR), et il les présente tous deux du point de vue de l'action : l'utilitarisme, dit-il, «est la doctrine que la bonté des actions doit être jugée par leurs conséquences» ; si par actions, on entend «les actions particulières et individuelles», on a UA, pour qui «les règles morales sont des recettes [*rules of thumb*]» ; si on entend «des classes d'actions», on aura UR, où «les actions doivent être testées par des règles et les règles par leurs conséquences» («Extreme and Restricted Utilitarianism», 1956, in Ph. FOOT, *op. cit.*, p. 174).

Cela a des conséquences morales importantes, plus qu'il n'y paraît au premier abord, en ce sens qu'il devient possible de poursuivre des buts utilitaristes sans être aucunement motivé par la recherche de la maximisation, mais singulièrement – car c'est plutôt le déontologisme qui s'exprime ainsi – par l'obéissance à des règles et à leur contenu. Appliquer le commandement «Tu ne voleras pas!» maximise l'utilité, mais il n'est pas nécessaire que celui qui le respecte soit ainsi motivé, et il faut même reconnaître qu'il ne l'est généralement pas. Ce serait encore plus évident avec un commandement du type «Aime tes enfants!». Ainsi, Smart répond à l'objection de Rawls sur la justice en ces termes : «Il y a beaucoup de bonnes raisons utilitaristes de retenir le principe de l'équité comme une règle [...] importante»<sup>46</sup>. Cela est un avantage décisif du point de vue de l'utilitariste, car il n'a pas besoin de défendre une conception absurde de la motivation. Pour d'autres auteurs, comme Austin, qui pensent que l'utilitarisme n'est même pas du tout une théorie de la motivation – ce qui rend *ipso facto* l'objection de fanatisme vide de sens –, une telle dissociation est bienvenue en ce qu'elle souligne justement la différence de nature entre les questions d'éthique normative et celles de psychologie morale :

Une théorie conséquentialiste comme l'utilitarisme est une explication de ce qui justifie une option par rapport à une autre – le fait qu'elle promeut la valeur qui compte –, non une explication de la façon dont les agents doivent délibérer en choisissant l'option<sup>47</sup>.

#### 4. La conception utilitariste de la personne

On peut donc concevoir l'utilitarisme comme une pure doctrine de la justification et en tout cas comme compatible avec une théorie non utilitariste de la motivation. Néanmoins, cela ne va pas jusqu'à permettre de la dissocier de toute considération anthropologique, car c'est bien l'utilité d'être comme l'homme qu'il s'agit de maximiser. Mais peut-on le faire tout en respectant l'intégrité des personnes humaines? Oui, on l'a vu, dans la mesure où la valeur de l'intégrité est à inclure dans le calcul. Si cela ne satisfait pas l'opposant, l'utilitariste fera remarquer que l'intégrité n'est pas une notion dont la signification est évidente par elle-même, mais qu'elle prend sens dans un ensemble théorique. Ainsi, de même que le déontologiste a sa conception de la personne et du respect qui lui est dû, l'utilitariste a la sienne. C'est ce que souligne Railton : «Le déontologiste a sa notion du respect – par exemple que nous ne

<sup>46</sup> UFA, p. 38/37. Smart ajoute «mais non inviolable», car il soutient UA.

<sup>47</sup> PH. PÉTTIT, *art. cit.*, p. 235. Austin a été suivi par de nombreux auteurs, ainsi David Brink, qui propose «de comprendre sa conception de l'utilitarisme objectif comme une théorie des critères de rectitude de l'action et non comme une théorie normative assurant l'existence de règles et de procédures de décisions orientant l'action» (S. VIRVIDAKIS, *La robustesse du bien*, Nîmes, Chambon, 1996, p. 134).

devons pas utiliser les personnes de n'importe quelle façon – et le conséquentialiste a la *sienne* – par exemple, que le bien de chaque personne a une prétention égale pour nous»<sup>48</sup>. C'est un peu court, mais le point est correct : éthique et anthropologie ne vont pas l'une sans l'autre, si bien que leurs contenus s'influencent mutuellement. Et de ce point de vue, on peut dire, comme le relève Charles Taylor, que la conception utilitariste de la personne est en accord avec une des intuitions fondamentales de notre civilisation occidentale, à savoir «l'attribution universelle de la personnalité morale : dans les questions éthiques fondamentales, chacun doit compter, et tous doivent compter de la même manière»<sup>49</sup>. Cela permet de contrer assez directement l'objection du sacrifice de l'innocent dès que, à la suite de Richard Hare, on se rend compte qu'une telle conception de la personne implique l'attitude suivante : «Ce que le principe d'utilité requiert de moi est que je fasse à chaque homme affecté par mes actions ce que je désirerais qui me soit fait si, par hypothèse, j'étais précisément dans sa situation [...] Je dois donner le même poids aux intérêts égaux de chacun»<sup>50</sup>. Or je n'aimerais pas être sacrifié si j'étais innocent!

Que penser alors de l'invocation de l'intégrité personnelle, si chère à Williams et à Sen? Dans l'optique de l'anthropologie utilitariste, elle devient de la faiblesse-envers-soi-même [*self-indulgence*]. Comme le souligne Scanlon : «Exiger simplement d'être dispensé des exigences morales au nom de la liberté de poursuivre ses projets individuels n'est pas convaincant. Cela néglige le fait que ces exigences peuvent protéger les intérêts de tiers qui sont au moins aussi importants que les siens»<sup>51</sup>. Certes, comme Smart l'a dit, dans certains cas, l'utilitariste rationnel, en agissant «injustement» face à l'innocent, va éprouver un sentiment de nausée, mais cela ne change pas l'évaluation morale de l'état de choses : il faut parfois se résoudre à causer un moindre mal pour qu'un mal pire n'advienne pas.

## IV. Clair-obscur

### 1. Bonne réponse et mauvaises raisons

L'utilitariste peut donc répondre aux diverses objections qui ont été dirigées contre lui, surtout s'il adhère à UR. Mais y répond-il de manière satisfaisante? Pour quelqu'un qui estimerait, à la suite par exemple de Feyerabend, que tout énoncé est de part en part théorique, faire rebondir ainsi la question n'aurait pas grand sens : tout ce qu'on peut demander au partisan d'une doctrine, c'est

<sup>48</sup> *Art. cit.*, p. 124, n. 32.

<sup>49</sup> «The Diversity of Goods» in A. SEN, B. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 130.

<sup>50</sup> «Ethical Theory and Utilitarianism», in A. SEN, B. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 26.

<sup>51</sup> *Art. cit.*, p. 78.



qu'il conserve la cohérence interne de son propos. Si l'on desserre toutefois le lien entre le théorique et l'empirique, la question que nous posons est tout à fait pertinente : elle revient à demander si l'utilitarisme est compatible avec notre discernement moral, non pas pour examiner s'il en diverge – on a déjà parlé de cet aspect de la question –, mais si, lorsqu'il donne à un problème moral la bonne réponse, il le fait pour les bonnes raisons, ce qui demande encore que l'on ne sépare pas totalement les questions de la justification et de la motivation, comme le veut Austin. Or, il semble que ce ne soit pas le cas.

Prenons le cas de la promesse : si je promets quelque chose et que je suis utilitariste, je tiendrai parole seulement si les conséquences sont meilleures que si je la trahissais. Or, remarque Rawls : « Cette réponse est en conflit avec la manière dont l'obligation de tenir une promesse est considérée »<sup>52</sup>, et cela même si, dans les conséquences, on fait intervenir les effets lointains de la trahison d'une promesse. En fait, quand on tient une promesse, ce n'est jamais à cause de ses conséquences, ce que l'utilitarisme est incapable de voir. Cela apparaît clairement dans le cas de promesses secrètes non tenues : si nous sommes deux naufragés sur une île déserte et que mon camarade, mourant et très riche, me fait promettre de léguer sa fortune à sa sœur, déjà opulente et oisive, que j'accepte, mais que, une fois sauvé, j'apprends qu'une famine sévit en Afrique et que, conséquemment, j'affirme que mon ami a légué sa fortune aux nécessiteux, personne ne saura que j'ai menti et donc mon acte n'aura aucune conséquence néfaste, au contraire. L'utilitariste approuvera donc et dira même que j'ai l'obligation de trahir ma promesse. Smart l'admet explicitement, précisant que le déontologiste, en le niant, est coupable de promouvoir des attitudes inhumaines : « Quelqu'un pourrait-il nier que j'ai agi de façon juste sans être coupable de dureté de cœur? [...] Pensez aux personnes qui meurent [...] et qui auraient pu être sauvées! »<sup>53</sup>.

Un partisan de UR agira ici comme un déontologiste, d'autant qu'il peut recourir aux mêmes motivations que ce dernier. Comme Rawls, il contestera alors le reproche de Smart en se référant à l'utilité des pratiques ou institutions : si on tient compte de ces dernières, la trahison n'est pas permise, car la pratique de tenir sa parole est très avantageuse et une règle disant : « Tiens ta promesse, sauf si elle est faite en secret », serait dangereuse, et pour les promesses secrètes, et pour les promesses elles-mêmes dont la grammaire n'admet pas ce genre d'exception et ce, à juste titre. Mais donner une telle raison ne nous paraît constituer en rien un progrès sur UA : nous ne respectons pas nos promesses *parce que* (au sens motivationnel ou justificatif) nous craignons pour des institutions sociales, mais *parce que* nous avons promis, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une question d'intégrité morale : nous ne sommes pas des personnes qui trahissons le dépôt ultime d'un mourant quand nous l'avons accepté.

<sup>52</sup> *Art. cit.*, p. 153.

<sup>53</sup> *UFA*, p. 59/62.

Pour un utilitariste, toutefois, il y a là un *non sequitur*, car l'intégrité ainsi considérée est, on le sait, de la faiblesse-pour-soi, c'est-à-dire une forme d'égoïsme et de manque de courage peu recommandables. Mais sur ce point encore, il se trompe, ainsi que Williams l'a bien montré. Examinant de plus près la notion de faiblesse-pour-soi, il remarque d'abord que, ce qui gêne en elle, c'est l'idée que « ce dont l'agent se préoccupe n'est pas tellement les autres que soi-même se préoccupant des autres »<sup>54</sup>. C'est un peu Ponce Pilate : garder les mains propres avant tout. Il y a là une forme de réflexivité qui, justement, crée la gêne, car elle « implique un renversement en un point fondamental pour toute moralité, qui marque la séparation de l'intérêt-pour-soi (*self-concern*) et de l'intérêt-pour-autrui (*other-concern*) »<sup>55</sup>. Mais est-ce là l'intégrité morale dont il est ici question dans le respect de la promesse? Williams ne le pense pas ; d'abord, si cette intégrité est une vertu, elle peut certes, comme toute autre, être déformée par le souci-de-soi, bien qu'il n'y ait là rien de nécessaire ; mais ensuite et surtout, l'intégrité n'est pas une vertu : « Tandis que c'est une admirable propriété, elle n'est pas reliée à la motivation comme les vertus le sont »<sup>56</sup>. On peut agir *par* générosité ou *par* bienfaisance, mais non *par* intégrité ; il faut donc plutôt décrire cette dernière qualité ainsi : « Celui qui est intègre agit à partir des dispositions et des motifs qui sont le plus profondément les siens, et il possède aussi les vertus qui le rendent capable de le faire ». Ainsi, si je ne trahis pas la promesse que j'ai faite à mon compagnon mourant, ce n'est pas pour garder les mains propres, mais parce que je suis un être pour qui cela ne se fait pas, parce que l'être vertueux que je suis ne peut que s'y refuser, quelles que soient les conséquences. Et si j'ajoute : « Cela ne sera pas fait par moi! », « la réflexivité de mon énonciation ne constitue en rien un motif de suspicion, mais seulement la conscience que j'ai de mon refus »<sup>57</sup>. Être intègre, c'est donc être soi-même et refuser de s'aliéner à soi-même ; c'est pourquoi quelqu'un de tel ne peut désirer devenir utilitariste!<sup>58</sup>

## 2. L'importance des droits

À côté de quoi l'utilitarisme est-il donc passé? S'il manque l'intégrité des personnes, c'est que, d'une certaine façon, il doit se faire une conception erronée de ce qu'« être moral » signifie. Les conséquences ne peuvent donc compter seules, ou même compter en priorité, car ce ne sont pas elles qui, fondamentalement, nous motivent en tant que sujets moraux ou que nous

<sup>54</sup> *Moral Luck*, p. 45.

<sup>55</sup> *Op. cit.*, p. 47.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 49.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, p. 51.

<sup>58</sup> La considération de l'amitié renforcerait encore cette conclusion, que l'utilitariste, lorsqu'il donne la bonne réponse, ne le fait pas pour les bonnes raisons ; cf. CH. LARMORE, *Modernité et morale*, p. 109.

invoquons dans nos justifications. On en a encore la preuve si l'on revient à la question du sacrifice de l'innocent : ce n'est pas à cause des conséquences éthico-sociales qu'on s'abstient de le condamner, mais au nom du respect qu'on lui doit. Ce qu'on veut donc d'abord, c'est être une certaine personne et traiter les autres comme il se doit, autrement dit, tenir compte de contraintes sous forme de la reconnaissance d'obligations et de droits qui priment sur tout calcul, bref, selon l'inspiration kantienne, ne jamais traiter l'humanité, tant dans sa personne que dans celle d'autrui, uniquement comme un moyen.

C'est là l'inspiration fondamentale du déontologisme, tel que nous le connaissons dans notre tradition – on pourrait le nommer «déontologisme personnaliste», pour marquer le caractère central qu'il alloue au respect de la personne –, qu'il fasse fond sur la notion de devoir ou sur celle de droit. Dans cette optique, Robert Nozick présente les droits comme des contraintes secondaires sur les actions : «Au lieu d'incorporer les droits à l'état ultime à atteindre, on pourrait les proposer comme des contraintes secondaires (*side constraints*) aux actions à mener : ne violez pas les contraintes *C*», et il relève que «les contraintes secondaires de l'action reflètent le principe kantien sous-jacent selon lequel les individus sont des fins et non pas seulement des moyens»<sup>59</sup>.

Il en résulte, dit encore Nozick, que «l'utilitarisme [...] ne prend pas en compte comme il le faudrait les droits et leur non-violation ; il leur laisse à la place un statut dérivé»<sup>60</sup>. Les droits sont dérivés soit par rapport au calcul de l'utilité (des situations qui donnent presque toujours le même résultat peuvent être décrites en termes de droits), soit par rapport aux règles. Leur fonction est d'ailleurs principalement négative, comme le note Scanlon : éviter les mauvaises conséquences, plutôt que maximiser les bénéfices. «L'argument en faveur des droits les plus familiers – la liberté d'expression, le droit à un procès équitable, à la tolérance religieuse – paraît concerner plus l'évitement de conséquences particulières mauvaises que la promotion du bienfait maximum»<sup>61</sup>.

Selon Rawls aussi, il est nécessaire d'ajouter un principe déontologique à l'utilitarisme ; il s'ensuit que la fin à réaliser n'est plus «le plus grand bénéfice de la société *simpliciter*, mais le plus grand bénéfice de la société sous la contrainte que le droit de personne ne soit violé»<sup>62</sup>. Quant à Richard Dworkin, il propose de considérer les droits comme des atouts qu'on peut jouer lorsque des décisions prises au nom du bien-être commun risquent de léser des individus ou des minorités : «Nous avons besoin des droits en tant qu'éléments distincts dans une théorie politique seulement quand une décision fait du tort à quelqu'un, alors qu'elle trouve un support *prima facie* dans l'affirmation

<sup>59</sup> *Anarchie, État et utopie*, Paris, P.U.F., 1988, p. 48 et 50.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 47.

<sup>61</sup> *Art. cit.*, p. 85.

<sup>62</sup> *Art. cit.*, p. 150.

qu'elle rendrait la communauté meilleure en termes de bien-être»<sup>63</sup>. Quant à Scanlon, bien qu'il se réclame de l'utilitarisme, il veut à son tour limiter sa doctrine par la considération des droits au niveau de l'application du calcul des conséquences : il faut «considérer sérieusement les droits comme plaçant des limites au raisonnement conséquentialiste au niveau de la casuistique»<sup>64</sup>.

L'accord est donc plutôt large. Mais ce qui, à première vue, pourrait n'apparaître que comme une modification de l'utilitarisme constitue en fait un changement radical : la substitution d'une position déontologique à une position téléologique, c'est-à-dire l'adoption, en lieu et place d'une éthique fondée sur une axiologie – en clair, sur une théorie des valeurs non morales –, d'une approche ménageant à chaque personne un espace de droits dans lequel elle est libre de poursuivre les buts de son choix, c'est-à-dire de donner valeur aux choses, en vertu et au nom de sa pure spontanéité ou de lois qu'elle fait siennes. Les conséquences sociales bonnes, dont on veut souvent tenir compte – les kantien faisant exception, on l'a dit –, ne sont plus alors considérées comme bonnes parce qu'elles appartiennent à un royaume de valeurs adapté à l'être désirant et pensant qu'est l'homme, mais parce que les personnes se sont rationnellement mises d'accord sur leur caractère bénéfique. C'est ce que souligne Rawls, lorsqu'il précise que l'introduction des droits revient à quitter l'utilitarisme au profit d'un déontologisme qui, toutefois, tient aussi compte des conséquences. D'où la subordination du bien au juste et l'importance de notions comme le débat, le contrat ou le consensus, qui se trouvent sous leur forme la plus pure dans l'éthique de la discussion proposée par Habermas et Apel, ce dernier attribuant la paternité de ce mouvement à Kant en ces termes :

Ce n'est que parce qu'il a fait abstraction de manière méthodique de l'expérience de la vie relevant de la morale au sens d'Aristote et du théoricien anglais du *moral sense*, que Kant s'est trouvé en position, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, de parvenir à un *principe d'universalisation postconventionnel*, à un principe qui, dans la question de la reconnaissance mutuelle des hommes pris comme fins en soi, excède définitivement les limites inhérentes aux morales traditionnelles<sup>65</sup>.

Certes, l'utilitarisme aussi vise ce type d'universalité, mais il la manque en définitive par sa référence à des valeurs et non aux normes rationnelles.

## V. Post tenebras lux

Prendre les personnes au sérieux dans leur caractère de fin exige donc l'abandon de l'utilitarisme au profit d'un déontologisme. L'emui, c'est que

<sup>63</sup> «Rights as Trumps», 1981, in J. WALDRON, *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 166.

<sup>64</sup> *Art. cit.*, p. 75.

<sup>65</sup> *Discussion et responsabilité*, Paris, Cerf, 1996, p. 77.

cette doctrine aussi se heurte à de grosses difficultés ; nous en examinerons rapidement deux, car elles donnent une force nouvelle, sinon à l'utilitarisme, du moins au téléologisme.

### 1. *Le conflit des principes*

Fonder l'éthique sur les droits de la personne est bel et bon, mais que faire lorsque deux droits entrent en conflit ? Par exemple, pour sauver la vie d'un accidenté de la route, je dois appeler une ambulance ; mais le propriétaire du seul appareil téléphonique disponible refuse que je m'en serve en invoquant son droit à disposer souverainement de ce qu'il possède. Ou, pour prendre un exemple dont certaines variantes ont connu une grande fortune, un officier nazi me demande si j'abrite sous mon toit une famille de Juifs ; si c'est le cas, dois-je alors mentir pour leur sauver la vie ? Dans les deux cas, peu hésiteront sur la conduite à tenir ; mais comment justifier l'empiètement sur la propriété et le mensonge dans une théorie des droits ? Manifestement en hiérarchisant les droits et en rejetant tout absolutisme en ce domaine. John Mackie note justement qu'en cas de conflits « l'appel, par les deux parties à une dispute, à des droits supposés absolus est désastreux. Cela réduit la volonté de négocier et de trouver des compromis »<sup>66</sup>. Comment effectuer cette hiérarchie ? Le problème est particulièrement ardu pour le déontologisme, car, contrairement à l'utilitarisme, il ne dispose pas d'un étalon de valeur pour jauger les droits et les mettre à leur juste place, étalon qui, dans les deux cas examinés, prescrit immédiatement à l'utilitariste la conduite à tenir. C'est d'ailleurs pourquoi la désabsolutisation des droits pour le déontologiste n'a pas la signification d'un retour à l'utilitarisme, comme le souligne encore le même auteur :

Le fait que la plupart des droits proposés sont seulement des droits *prima facie*, susceptibles d'être mis de côté dans des cas particuliers, ne signifie pas qu'ils sont, comme les droits qui seraient reconnus dans beaucoup de systèmes utilitaristes, simplement des principes dérivés dont la raison d'être consiste dans leur tendance à promouvoir quelque chose d'autre, par exemple le bonheur général [...] Les conflits doivent être résolus par la pesée de ces droits *prima facie* les uns par rapport aux autres, et non en mesurant leurs mérites en termes de quelque standard de valeur ultime, tel que l'utilité<sup>67</sup>.

La façon dont Mackie présente le problème indique aussi que si UR se trouve dans une situation meilleure que le déontologisme, il y a toutefois bien des analogies entre eux, car UR doit tout autant hiérarchiser les règles, lors-

<sup>66</sup> *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Londres, Penguin, 1977, p. 179. L'auteur pense à des conflits comme ceux qui opposent les Israéliens et les Palestiniens, les habitants de Chypre et de l'Irlande du Nord, mais il va de soi que l'on peut étendre sa remarque à des situations bien moins dramatiques.

<sup>67</sup> «Rights, Utility, and Universalization», in *Persons and Values*, p. 187.

qu'elles entrent en concurrence ou en conflit. Smart en a tiré l'argument qu'en définitive et contrairement aux apparences, il n'améliorait en rien UA, mais y trouvait plutôt son fondement. Voyons cela, car c'est important pour notre propos. Le philosophe australien souligne en effet qu'en cas d'absence de règles ou de conflit entre plusieurs d'entre elles, l'action individuelle reprend ses droits : «Les seuls cas dans lesquels nous devons tester directement une action individuelle par rapport à ses conséquences sont (a) lorsque l'action est redevable de deux règles différentes, l'une la prescrivant et l'autre l'interdisant, et (b) lorsqu'il n'y a aucune règle qui s'impose»<sup>68</sup>. Certes, il arrive que les règles en conflit soient évaluables en termes de leur utilité respective, mais il reste des cas où il n'en va pas ainsi, ce qu'on appelle justement des dilemmes. Les difficultés de UR par rapport à UA sur ce terrain peuvent être généralisées, si bien que l'utilitarisme reprend l'avantage par rapport au déontologisme ; en effet, comment, dira-t-on à Mackie, peut-on effectuer «la pesée de ces droits *prima facie* les uns par rapport aux autres», c'est-à-dire évaluer leur importance respective, ainsi que celle des différentes règles, si on ne possède pas de principe précis de hiérarchisation ? Et quel autre principe pourrait-on alléguer si ce n'est une ou des valeurs, c'est-à-dire une axiologie ? On conclura que le déontologisme et UR restent sans fondement et donc sans portée pratique dans les cas de conflit ; bref, «tant pis pour nos intuitions» !

On le voit encore si l'on examine l'attitude de Rawls. Pour lui, ce qui fonde les droits, ce sont les délibérations des participants placés dans la position originelle. Ces droits s'expriment fondamentalement dans les deux principes de justice hiérarchisés en un ordre lexicographique. Mais comment justifie-t-il cet ordre plutôt qu'un autre ? C'est qu'il serait facile de proposer des théories de la justice qui présentent les choses différemment. Rawls répond très clairement que l'instance dernière de justification, c'est le point de vue du citoyen réel, «celui de vous et moi, [qui] est celui à partir duquel la théorie de la justice comme équité et, en fait, n'importe quelle autre conception de la justice, doit être évaluée. Ici, la vérification se fait par l'équilibre réfléchi», qui pose la question suivante : «Jusqu'à quel point la conception, dans son ensemble, articule-t-elle de manière satisfaisante nos convictions bien pesées les plus fermes sur la justice politique, à tous les niveaux de généralité, si on l'examine sérieusement?»<sup>69</sup>. Et on peut penser que ces citoyens réels en jugeront en fonction de ce qu'ils sont et de ce qu'ils veulent être, si bien qu'en définitive les droits et leur ordre trouveront leur fondement dans les *besoins* humains et dans les *valeurs* qui en dépendent, ce qui revient à donner une justification téléologique aux droits. Le déontologisme en tant que tel est donc une position incomplète, sans fondement, car elle a évacué la finalité de ses considérations.

On pourrait cependant éviter cette conclusion s'il n'existait qu'un *seul* droit fondamental ou qu'une *seule* règle fondatrice. Kant le pensait, d'où sa thèse

<sup>68</sup> *Extreme and Restricted Utilitarianism*, p. 176.

<sup>69</sup> *Libéralisme politique*, Paris, P.U.F., 1995, p. 54.

que les trois formulations de l'impératif catégorique reviennent en définitive au même. L'ennui, on le sait, c'est alors que le formalisme de la règle est tellement grand qu'elle n'est plus applicable. L'analogie avec l'utilitarisme illustre encore ce point. Smart relève en effet que, sous certaines conditions, UR se ramène à UA :

Je suis enclin à penser qu'un utilitarisme de la règle adéquat non seulement aurait une extension identique au principe de l'utilitarisme de l'acte, c'est-à-dire exigerait le même ensemble d'actions, mais qu'en fait, il consisterait en une unique règle, celle de l'utilitarisme de l'acte : «Maximise le bénéfice probable»<sup>70</sup>.

Le premier point, l'identité extensionnelle, a été soutenu par David Lyons, qui a proposé l'argument suivant :

Supposez qu'une exception à une règle R produise les conséquences les meilleures possibles. Cette situation constitue un signal que la règle R doit être modifiée de manière à autoriser cette exception. Nous obtenons alors une nouvelle règle de la forme «fais R sauf dans le cas de circonstances C». En d'autres termes, tout ce qui inciterait un utilitariste de l'acte à violer une règle conduirait l'utilitariste de la règle [...] à modifier la règle. Ainsi, un utilitarisme de la règle adéquat serait extensionnellement équivalent à l'utilitarisme de l'acte<sup>71</sup>.

Le second point, l'identité, signifie que les exceptions imprévisibles de toute règle obligent en définitive à n'en accepter fermement qu'une, celle de UA : «Il doit devenir un utilitarisme de la règle à une règle, identique à l'utilitarisme de l'acte»<sup>72</sup>. Ainsi formulés dans leur version moniste respective, utilitarisme et déontologisme se heurtent à la même difficulté, celle de la particularisation de la règle, c'est-à-dire de son application aux situations – et ce, alors même que déontologisme et utilitarisme ont ici, du fait de leur attitude respective par rapport aux règles, des tendances opposées que met bien en lumière Anne Fagot-Largeault : «Là où le moraliste téléologique aurait tendance à vouloir rendre l'exception compatible avec la règle, en nuancant la règle, le moraliste déontologiste préfère garder une règle stricte, et tolérer l'exception sans rien dire»<sup>73</sup>.

Mais peut-être acceptera-t-on de payer le prix de la vacuité pour éviter, par exemple, le sacrifice de l'innocent. Malheureusement, cela ne permet même pas de s'y soustraire. En effet, s'il n'existe qu'un seul droit, qu'un seul principe, il s'ensuit effectivement qu'on n'a plus de problème de hiérarchisation, mais cela n'empêche pas que l'on doive faire appel aux besoins humains et à leurs finalités pour justifier que le droit fondamental a tel contenu plutôt que tel autre, et donc que le sacrifice choque notre sens moral et non une sensibilité patho-

<sup>70</sup> UFA, p. 16/11-12.

<sup>71</sup> UFA, p. 15/10-11. Cf. aussi J. МАСКИВ, *Ethics*, p. 137-138.

<sup>72</sup> UFA, p. 16/12.

<sup>73</sup> «Réflexions sur la notion de qualité de la vie», in *Archives de Philosophie du droit*, t. 36, 1991, p. 147.

logique. C'est évident chez Kant, pour qui ce sont les besoins rationnels de la personne qui dirigent toute son enquête, et ça l'est encore dans l'éthique de la discussion, qui se veut pourtant purement procédurale, puisqu'Apel lui-même reconnaît :

Le principe idéal, ultimement fondé, de l'éthique de la discussion – en soi un principe de déontologie formelle de type postkantien qui, en tant que tel, permet d'ouvrir largement aux hommes la possibilité de s'assigner des buts et des valeurs concrets – se transforme en valeur de portée *téléologique*, pour laquelle tous devraient s'engager<sup>74</sup>.

Apel pense que cet aspect téléologique ne concerne que la réalisation de la communauté morale, et non sa nature, déterminée par la pragmatique transcendantale ; mais il se leurre, dans le sens où cette pragmatique ne vaut la peine d'être invoquée en éthique que parce que les personnes rationnelles sont ainsi faites qu'elles aspirent au consensus, qu'elles sont donc ordonnées à une telle fin.

Le déontologisme est donc décidément incomplet, mais ce que nous venons de dire montre aussi que UA n'en est pas la seule alternative, en ce sens que ce dont toute éthique a besoin, c'est d'une axiologie, qui n'est pas forcément celle de UA, avec son standard moniste de la maximisation de l'utilité. Bref, une éthique acceptable doit certes avoir une structure téléologique, mais il faudrait en dire plus pour pouvoir affirmer que cette structure est justement celle de UA. Pour avancer encore sur cette question, nous allons poursuivre l'examen de l'inadéquation du déontologisme ; il s'agit cette fois de la définition de l'action et de la place des conséquences.

## 2. L'action et ses conséquences

On sait que les déontologistes ne sont pas très à l'aise avec la question de l'importance morale des conséquences de nos conduites ; tous nient, contre l'utilitarisme, que *seules* ces conséquences importent, mais tous ne nient pas qu'elles aient leur importance, on l'a vu avec Rawls et avec de nombreuses éthiques des droits. On distinguera alors, comme le fait Regan, les théories déontologistes extrêmes, pour lesquelles, à l'instar du kantisme, les conséquences sont à exclure – «Fais ce que dois, advienne que pourra» –, des théories modérées, qui ne leur dénie pas toute pertinence<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, p. 11-12.

<sup>75</sup> Cf. *op. cit.*, p. 144 : «Certaines théories (que nous pourrions appeler des théories déontologiques extrêmes) soutiennent que la valeur des conséquences n'a aucune pertinence pour la détermination [de ce que nous devons faire], alors que d'autres (les théories déontologiques modérées) soutiennent que, bien que la valeur des conséquences soit pertinente, d'autres choses importent encore».

La position extrême ne séduit actuellement plus personne ; quelqu'un qui adopterait comme maxime : «Tu ne dois jamais mentir, même pour sauver la vie d'un innocent injustement persécuté», aurait de la peine à susciter notre confiance, encore moins notre admiration. C'est qu'une telle maxime heurte notre discernement moral et revient manifestement à une forme d'idolâtrie de la loi ou du devoir absolu, qui ne se discute pas, quelles que soient les circonstances, et ce, nonobstant Kant, qui parle effectivement du «*devoir absolu* qui vaut en toutes circonstances», et qui précise : «Tout homme a non seulement un droit, mais c'est même son devoir le plus strict de se montrer véridique dans les déclarations qu'il ne peut éluder, lors même que cette vérité nuit, à lui-même ou à autrui»<sup>76</sup>. Il faut donc parfois faire intervenir les conséquences, mais comment ? On retrouve ici la nécessité d'introduire de la téléologie en morale, mais cela paraît difficile à concilier avec la logique déontologique. À notre sens, la solution de cette difficulté passe par une réinterprétation de ce qu'il faut entendre par «action» et par «conséquence». Voyons cela.

Parler des conséquences d'une action, c'est notamment parler de ses effets. Autrement dit, un des contextes des énonciations qui y font référence est causal avant d'être moral : on a besoin d'une analyse causale pour appliquer les considérations morales. Le problème, c'est qu'il est facile de montrer que le découpage qu'opère la première n'est pas univoque. Imaginons que, pour nuire à mon voisin, je ramasse une pierre dans mon jardin et la lance dans la vitre de sa cuisine, qui se brise. On a là une série d'événements liés par une relation de causalité : ma décision de nuire (*a*), le ramassage de la pierre (*b*), le jet de la pierre (*c*), le bris de la vitre (*d*), et le tort causé à mon voisin (*e*). Cela donne la relation suivante :

$$[C_1] a \rightarrow b \rightarrow c \rightarrow d \rightarrow e$$

Mais, dans cette séquence, où est l'action et quelles sont les conséquences ? En un sens immédiat, il y a trois actions (*b*, *c*, *d*), et trois conséquences (*c*, *d*, *e*) ; si on considère qu'une décision est aussi une action, l'affaire se complique d'autant. En outre, quand on raconte une telle histoire, on saute souvent des épisodes tels que *b*, car on ne les estime pas pertinents. C'est pourquoi on ne sera pas étonné si certaines personnes contestent l'adéquation de  $[C_1]$ , par exemple au profit de la description suivante :

$$[C_2] a \rightarrow n(b + c + d) \rightarrow e$$

où *n* est «l'action de nuire», dont les moyens sont *b*, *c* et *d*.

Il n'est pas besoin d'en dire plus pour montrer que les notions d'«action» et de «conséquences», au sens causal, sont toujours relatives à un point de vue,

non seulement quant à leur description, mais aussi quant à leur découpage, à la détermination de leurs limites, car on ne peut séparer ces deux aspects. Dès lors, utiliser ces deux notions comme si elles désignaient des événements mondains simplement reflétés dans le langage ne peut qu'engendrer la confusion ou être l'expression d'un coup de force : imposer son propre découpage sous prétexte d'objectivité.

On observe exactement la même chose si l'on examine un autre contexte, non causal cette fois, où il est question de conséquences, qu'Alvin Goldman a proposé d'appeler «générationnel», car il s'agit d'un contexte où il n'existe qu'une seule action qui *engendre* en elle-même et par elle-même certaines conséquences. Un exemple clarifiera cela :

Supposons que Jean fasse chacune des choses suivantes (toutes au même moment) : (*a*) il bouge sa main, (*b*) il chasse une mouche, (*c*) il déplace sa reine, (*d*) il met échec et mat son adversaire, (*e*) il déclenche un infarctus chez son adversaire, (*f*) il gagne pour la première fois une partie d'échecs<sup>77</sup>.

On pensera assez spontanément que la structure de la séquence est :

$$[G_1] a \rightarrow (b + c) \rightarrow d \rightarrow (e + f)$$

où les crochets désignent une conséquence non volontaire et accessoire. *a* dirige ici toute la manœuvre, mais c'est parce qu'on privilégie l'aspect «matériel» de la séquence. Si, par contre, on y introduit *d'*, comme dénotant l'intention de mettre l'adversaire échec et mat, on aura plutôt :

$$[G_2] d'(a + c) \rightarrow d \rightarrow (e + f)$$

où *a* et *c* sont les moyens de réaliser *d*, *b* étant laissé hors de la description.

Il faut donc déterminer un point de vue pour identifier et individuer actions et conséquences. N'importe lequel fait-il l'affaire ? Évidemment non, et pour notre propos, le point de vue qui importe est le point de vue *moral*. Comment le caractériser ?  $[C_2]$  et  $[G_2]$  nous le disent : ce qui compte en éthique, ce sont les *buts visés*, c'est-à-dire la téléologie. Eux seuls permettent non seulement une évaluation morale des actes – cela, on le sait déjà –, mais encore une détermination des structures causales et générationnelles des conduites, sinon dans leur matérialité, du moins de ce qui est pertinent pour la description d'un point de vue moral. On en aura encore une confirmation si Jean avait pour but de tuer son adversaire, car cela donnerait :

<sup>77</sup> *A Theory of Human Action*, Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 1. La question que pose Goldman à partir de cela est : Jean a-t-il effectué un acte ou six ? À la suite de Davidson et d'Anscombe, il pense que la bonne réponse est un, si toutefois on remplace la notion d'acte par celle d'«arbre-d'acte», susceptible d'exemplifier de multiples propriétés, celles justement indiquées par (1)-(6). Mais ce n'est pas cet aspect du problème qui nous intéresse ici.

<sup>76</sup> *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, Paris, Vrin, 1992, p. 71.

$[G_3] e'(a + c + d) \rightarrow [f] \rightarrow e$ <sup>78</sup>

Dès lors, il faut renvoyer dos à dos déontologisme et utilitarisme, car ils reposent sur une conception erronée de l'action et de ses conséquences. On ne peut, dans l'absolu, ni juger un acte indépendamment de ses conséquences, ni évaluer ces dernières pour juger l'acte ; chaque fois, l'action est à comprendre à partir des *buts visés*, si bien que, dans notre exemple, le tort commis au voisin n'est pas une conséquence de l'action, c'en est une partie intégrante, car, le but est une partie de l'action au sens moral du terme. Bref, l'aspect inévitablement téléologique de la morale ne réside pas dans les conséquences des conduites, mais dans les buts qu'elles visent ou auxquels elles sont ordonnées.

## VI. Conclusion

On comprend maintenant pourquoi le déontologisme, quoique, sur bien des questions, il donne de meilleures réponses que l'utilitarisme, n'est en définitive pas satisfaisant, car il se coupe de toute téléologie, c'est-à-dire de toute axiologie, les buts étant des supports de biens. Il s'ensuit qu'en un certain sens les conséquences comptent, et en un autre elles ne comptent pas. Ainsi, en ce qui concerne le cas de l'arrestation de l'innocent que le déontologiste cachait, on dira que le *but* de ce dernier était de respecter la parole et non de livrer le fugitif, une conséquence malheureuse et inévitable du but choisi ; toutefois, on continuera en disant qu'il s'était fixé là un mauvais but, car, étant donné leur valeur, sauvegarder la liberté et la vie de celui qu'il a livré auraient dû être les fins de son acte, et la violation de sa parole une simple conséquence de sa conduite. Ainsi, il apparaît que le but de l'action est le moment de la séquence qui doit avoir la priorité, les conséquences désignant les moments d'importance secondaire qui en dépendent<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> Si l'on faisait une analyse purement intentionnelle de l'action, en multipliant les apostrophes, il faudrait dire que *e'* est l'intention dominante, qui, comme le dit Anscombe, «avale» les autres: «Quand nous parlons de [plusieurs] intentions, nous parlons du caractère intentionnel qui caractérise l'acte dans chacune de ses descriptions; mais quand nous parlons d'une seule intention, nous parlons de l'intention *avec laquelle*: le dernier terme dans une telle série donne l'intention *avec laquelle* l'acte dans chacune de ses autres descriptions fut fait, et cette intention avale pour ainsi dire toutes les intentions précédentes *avec* lesquelles les membres antécédents de la série furent faits» (*Intention*, Oxford, Blackwell, 1963, p. 46).

<sup>79</sup> Lorsque les conséquences sont mauvaises, on a la problématique du moindre mal ; cf. notre article «L'éthique et le stress», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1996/3, p. 229-252.

On voit déjà un peu à quoi ressemblerait une doctrine éthique téléologique qui reposerait sur de telles considérations, mais nous ne saurions en dire beaucoup plus ici<sup>80</sup>. Nous ajouterons pourtant qu'elle devra tenir compte de toutes les valeurs présentes dans la situation, comme le plaisir, la justice, l'autodétermination ou l'intégrité – et on peut dire que bien des difficultés de l'utilitarisme viennent de ce qu'il néglige l'une ou l'autre, ne serait-ce qu'en ce sens qu'il les réduit à l'utilité –, dont une axiologie aura à rendre compte de la hiérarchie (ou des hiérarchies si le pluralisme est vrai, ce que nous croyons), en termes de buts, de conséquences et de moyens. On voit aussi que, ce faisant, elle donnera une place centrale à l'intention, puisque c'est par elle que les buts sont déterminés et en elle qu'ils sont visés<sup>81</sup>.

Ce dernier point est particulièrement manifeste dans ce cas imaginé par Mackie : «M. Cazneaux a rédigé un testament dans lequel il lègue ce qu'il possède à sa femme ; M<sup>lle</sup> Hamilton en a été le témoin. Après la mort de M. Cazneaux, sa femme recherche une attestation de ses dernières volontés, mais M<sup>lle</sup> Hamilton refuse de dire que la signature qui y figure est la sienne» ; en effet, elle trouve injuste la règle selon laquelle un médecin reçoit la somme d'une guinée pour attester d'une volonté, alors que d'autres ne reçoivent rien. «Le juge, sans aucun doute en accord avec l'opinion publique, dit que M<sup>lle</sup> Hamilton a mal agi, parce qu'elle a empêché M<sup>me</sup> Cazneaux de recevoir l'argent auquel elle a droit. Mais M<sup>lle</sup> Hamilton réplique que ce n'est pas elle qui a empêché M<sup>me</sup> Cazneaux d'obtenir son dû, mais plutôt la règle injuste contre laquelle elle proteste»<sup>82</sup>. On mesure non seulement l'insuffisance des analyses purement causales et générationnelles – car il y a ici un véritable réseau de moments –, mais encore le rôle important que joue la séparation des personnes et la divergence des intentions et des buts. Certes, prendre tout cela en considération complique les décisions et les jugements – le déontologisme et l'utilitarisme sont plus simples, du moins en première approximation –, mais depuis le temps que l'éthique et ses dilemmes occupent l'humanité, on devrait savoir qu'il s'agit justement d'une activité difficile et complexe.

<sup>80</sup> Nous l'avons fait ailleurs, dans notre livre *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, P.U.F., 1995.

<sup>81</sup> Ce qui ne veut pas dire que l'intention est constitutive du bien et du mal: elle peut aussi se tromper – comme dans le cas du déontologiste livrant le fugitif –, être bonne à défaut d'être droite; la norme, c'est l'intention droite, celle qui accompagne une perception correcte des valeurs.

<sup>82</sup> «Responsibility and Language», 1955, in *Persons and Values*, Oxford, Clarendon, 1985, p. 30. Mackie raconte cette histoire justement pour illustrer le fait que les actions ne se présentent pas à nous déjà identifiées et délimitées, ce qui «mène à une curieuse inversion de la conception utilitariste du jugement moral. Selon l'utilitarisme, on détermine si un acte est bon ou mauvais en examinant ses résultats ; mais nous avons découvert qu'on ne peut déterminer quels événements doivent compter comme ses résultats sans avoir décidé d'abord s'il est bon ou mauvais».